



DEL DISPOSITIVO: LA ESCISIÓN BIOPOLÍTICA ENTRE MAGIA Y TECNOLOGÍA¹

ON APPARATUS: THE BIOPOLITICAL SPLIT BETWEEN MAGIC AND TECHNOLOGY

Alfredo Villar¹

1 - Maestro en Liderazgo Educativo por Enseña por México, Licenciado en Psicología por la UNAM. Docente de Psicología en el Tecnológico Universitario Naucalpan (TUN)

1. Email: alfredo.villar@tecnaucalpan.mx ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5024-524X>

Recibido: 9/12/2022 Aceptado: 15/01/2023

Cómo Citar: Villar, A. (2023). Del dispositivo: la escisión biopolítica entre magia y tecnología. Dialektika: Revista De Investigación Filosófica Y Teoría Social, 5(12), 61-81. <https://doi.org/10.51528/dk.vol5.id91>

Resumen:

En el presente texto rastreamos las condiciones biopolíticas que acreditan unas reticulaciones mágicas como procedimientos técnicos, descartando otras como ilegítimas. Iniciamos indicando las condiciones de pertinencia para el ejercicio mágico: un contexto donde la presencia en el mundo se torna problemática y precisa de un rescate que recodifique las fronteras entre sujeto y mundo. En contextos para-capitalistas, dicho procedimiento consiste en incorporar la amenaza como parte de la solución. Sin embargo, bajo la égida del cristianismo se constituyó en occidente un saber de dominación (primero como alquimia y luego como tecnología) que garantizó la permanencia de presencias al par que configuró un modelo exorcista para lidiar con las amenazas. La consecuencia de esta torsión donde detenemos nuestra atención es la individualización de la crisis, que arroja los sujetos vulnerados al terreno de la gestión, a cargo de variados dispositivos. Es en estas circunstancias que la magia, como saber colectivo, puede observar re-emergencias de la mano de los grupos en riesgo. Este tipo de discurso puede competir en la configuración de lo social con los dispositivos imperiales vigentes.

Palabras clave: Magia, tecnología, biopolítica, dispositivos, crisis.

Abstract:

In this text, we trace the biopolitical conditions that accredit some magical reticulations as technical procedures, ruling out others as illegitimate. We begin by indicating the conditions of relevance for the magical exercise: a context where the presence in the world becomes problematic and requires a rescue that recodifies the borders between the subject and the world. In para-capitalist contexts, this procedure consists of incorporating the threat as part of the solution. However, under the aegis of Christianity, knowledge of domination was established in the West (first as alchemy and then as technology) that guaranteed the permanence of presence while configuring an exorcist model to deal with threats. The consequence of this torsion where we focus our attention is the individualization of the crisis, which throws the vulnerable subjects into the field of management in charge of various devices. It is in these circumstances that magic, as collective knowledge, can observe re-emergences in the hands of groups at risk. This type of discourse can compete in the configuration of the social with the current imperial devices.

Keywords: Magic, technology, biopolitics, devices, crisis.

1. Este artículo fue elaborado como resultado de las actividades en el Seminario de Teología, Filosofía y Psicología de la Facultad de Estudios Superiores Iztacala (FES-I), de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Simondon (citado en Elull, 1978, p.289) indica que la humanidad primero procede mediante reticulaciones mágicas con el entorno natural. A continuación descubre cierta lógica reiterativa, lo cual disloca la primera unidad y precisa que se construya una concepción religiosa que mantenga la visión general del mundo. En este momento aparece la simultaneidad del discurso religioso con las prácticas técnicas que ejercen transformaciones efectivas en el ambiente. Pero la técnica, además de operar sobre lo material, puede aplicarse a lo social a través de analizar los procesos en sus unidades o datos elementales. En esta disociación de técnicas que captan a los seres humanos por debajo de la unidad (técnicas de modificación conductual por ejemplo) y por encima de ella (técnicas de manejo social o político) surgen las ciencias humanas. En el presente texto realizaremos un rastreo de las condiciones biopolíticas que acreditan unas reticulaciones mágicas como procedimientos técnicos, y descartan otras como saberes ilegítimos.

Un primer interrogante a resolver es la motivación para creer o pensar en términos mágicos ¿para qué sirve? ¿por qué sería importante darle atención desde la esfera académica? (Winnicott, citado en Domínguez, 2003, p.444) ofrece una línea de respuesta: la ilusión -entendida en sentido amplio como actividad cognitiva de proyección a futuro, sea mágica, política, religiosa y muchas veces todo a la vez- sirve para anticipar la realidad, o para distorsionar los elementos desagradables que, en cierto grado, sirven para sostenerla. Así, lo ilusorio es un modo de tránsito hacia la realidad, y no tanto un obstáculo para experimentarla. El ser humano comprende las

relaciones objetuales inmediatas (“a la mano”) dadas por el paraje circundante; en función de ello interpreta las posibilidades (de acción, manipulación, ejercicio, procuración, etc.) vigentes y las articula en un discurso más o menos técnico, según el repertorio conceptual con que cuenta. De esta manera, magia y tecnología son modos distintos de plantear ilusiones, expectativas y posibilidades de acción, modo diferentes de construir fantasías; cuya distinción, argumentamos siguiendo a Žizek (2015, pp.11-28), radica en la colectividad a la que interpelan: el tipo de sujetos a quienes resulta inteligible, la secuencia de pasos a seguir para lograr cierto resultado y la apariencia que debe tomar este estado una vez realizado, la narrativa que articula las acciones individuales a la luz de un proyecto más amplio, las pautas de comportamiento desde el origen “evidente” hasta la recuperación o el acceso a un estado idílico, y la inherente transgresión o imposibilidad de cumplirla por completo. Magia y tecnología son discursos colectivamente contruidos, cuyo sentido radica precisamente en su utilidad social, ya que como menciona Gallardo “un conocimiento, una sabiduría no lo es, si no se piensa en común” (en RADIO INAH, 2022, 43m23s).

El problema de la realidad de los poderes mágicos abarca las dimensiones epistemológica, social y psicológica, y negar las discusiones en estos tres frentes implicaría «incurrir en el mismo error que los espiritistas, para quienes los hechos inquietantes serían la “demostración experimental” de la inmortalidad del alma y la existencia de los “descarnados”» (de Martino, 2004, p.83), sin involucrarse en la disputa por los



conceptos o las explicaciones. Y es que el terreno de las discusiones está acotado por la lógica del discurso hegemónico, bajo mecanismos que Ducrot (2001, pp.32-38) denomina presupuestos y sobrentendidos: ambos son *a priori* que producen efectos de sentido 1] los primeros no aparecen directamente en los enunciados, pero son condiciones diacrónicas previas a la existencia del enunciado formulado -si alguien “sigue fumando”, se presupone que este alguien “ha fumado anteriormente”-, mientras que 2] los sobrentendidos también aparecen tácitos, pero operan ajustando el sentido de la oración de acuerdo con alguna consecuencia posible en particular -si a alguien “no le desagradaba la cacería”, puede sobrentenderse que este alguien “goza matando animales”. No basta con exponer el discurso subalterno de la magia, se precisa además disputar a los dispositivos técnicos la explicación de fenómenos y las bases sobre las que se apoya la legitimidad de éstos, mismas que son mostradas pero cuya veracidad queda desplazada cuando se la da por supuesta o se la sobrentiende por presentarse bajo el entramado conceptual de lo científico.

Uno de los caracteres dados por supuesto es la existencia de «dos ficciones cómplices, la de la “sociedad” y la del “individuo”» que tienen en común «hacernos ver entidades, unidades cerradas, cuando lo que hay son vínculos» (Comité Invisible, 2017). La individuación no es un hecho sino una tarea histórica; de allí la compleja red de experiencias, representaciones, medidas protectoras y prácticas que expresan el riesgo existencial o el rescate cultural y que forman el modo histórico de la magia. El “soy aquí” decidido y garantizado de nuestro modo cultural

es el modelo válido para la experiencia occidental, pero de ninguna manera el dogma universal de la experiencia humana (de Martino, 2004, p.141). De este modo, los poderes mágicos serán observados no en referencia a entidades excluyentes como “social e individual”, sino, recordando que toda práctica mágica necesariamente es colectiva, se caracterizarán en función de la unidad sobre la que se ejercen, diferenciadas por grado en molaridad o molecularidad.

En el campo de los efectos moleculares, restringidos a la efectividad sobre el propio cuerpo, los estudios de Pierre Janet ilustran casos en donde aquejadas de histeria modifican su cuerpo bajo sugestión: hinchazones en la piel que aparecen en el lugar y con la forma que el sujeto indica (de Martino, 2004, p.106), la provocación o detención intencional de hemorragias nasales (de Martino, 2004, p.108). Asimismo, indica de Martino que “en la esquizofrenia, el ser-en-el-mundo ya no está decidido y garantizado como debería en la situación histórica en que se encuentra. El drama individual es meramente privado, no se inserta orgánicamente en la vida cultural y sufre sin que el ambiente histórico, bajo la forma de tradiciones acreditadas e instituciones operantes, esté preparado para acogerlo y resolverlo” (de Martino, 2004, p.219). El drama patológico en estos casos es individual, aislado, antihistórico, privado: no sucede como la reactivación pública de un evento mitológico y cultural; por tanto, los manierismos, estereotipias y fetiches son insuficientes; el desmoronamiento sólo conduce hacia una salida demencial. La instancia de la persona o del yo es un acto de percepción sintética: los “elementos” (o “rasgos”) distintivos de cada subjetividad particular

(“conciencia”, “personalidad”, “alma”, etc.) son impensables en aislado, al grado de que toda la unidad es presupuesta en cada elemento y cada contenido. (de Martino, 2004, p.226). Pero para distinguir al sujeto respecto al mundo hace falta la función de la síntesis trascendental: unificar todas las formas y contenidos bajo un solo eje vertebral -la “persona individual”. Esta unidad funda la autonomía personal y en el mismo gesto demarca el riesgo de perderse en el afuera: lo erróneo cognitivo, lo feo estético, lo malo moral. Cuando los contenidos de la experiencia se hacen valer fuera (o sobre el margen) de la síntesis, la presencia corre el riesgo de disolverse en el afuera precisamente por no ser compatible con los elementos. (de Martino, 2004, p.227).

La subjetividad occidental se conforma a través de un sistema de oposiciones que diferencian al individuo de todo aquello que pueda constituir un afuera (la sociedad, la naturaleza, los otros, lo sagrado, lo enemigo, etc.). En tanto que dichas dicotomías se apre(he)nden interactuando con (o “curándose de”) el mundo, los límites que separan al individuo de los objetos son franqueables. Y cuando los objetos se cuelan dentro del sujeto adviene lo que Kristeva analiza bajo el rubro de lo abyecto: “aquello que amenaza y parece provenir de afuera o de un adentro exorbitante, arrojado al lado de lo posible y lo tolerable, de lo pensable” (Kristeva, 2020, p.7) Muy cercano pero inasimilable, la barrera que separa sujetos de objetos deja al yo herido, anulado, trabado, agazapado en ninguna parte mientras desfila un flujo de “falsos objetos, simulacros del yo, objetos indeseables, fantasmas, aparecidos” (Kristeva, 2020, p.66). El sujeto se encuentra angustiado, “le va a uno inhóspitamente” (Heidegger, 2019,

p.208), la presencia de la nada se hace patente mostrando la intrínseca insignificancia del sujeto. Ante estos escenarios, de riesgo, amenaza, difuminación, sobrevienen perturbaciones anímicas, patologías psiquiátricas, pero también -sobre todo en un mundo donde la presencia no está asegurada- las posibilidades de devenir brujo: menciona Czaplicka (citado en de Martino, 2004, p.157) que la vocación del chamán se anuncia mediante un desequilibrio psíquico. “Justamente porque el chamán se ha convertido en amo absoluto de la propia labilidad, ha adquirido también la capacidad de superar los límites del propio ser-en-el-mundo y convertirse en centro clarividente y observador de la labilidad ajena” (de Martino, 2004, p.160). En la configuración cultural contemporánea los desequilibrios son exorcizados: enviados a terapia, farmacodificados, encerrados, desactivados seductoramente -el suicidio sexy, el artista atormentado, el superhéroe bipolar, el psicópata interesante, etc.-. No vemos en la depresión un anuncio curativo, y sin embargo, esa puede ser la primera fase para recuperar la presencia.

Revisemos un par de ejemplos extensos sobre la torsión para-capitalista que permite transformar la labilidad en pericia:

1] Para los inuit iglulik, cuando alguien está en proceso de convertirse en chamán, debe atravesar por un largo y fatigoso aprendizaje que le garantizará la asistencia de los espíritus auxiliares. Este aspirante habrá de retirarse de la convivencia humana, a un lugar aislado, solitario y en presencia de naturaleza, donde debe adquirir el poder de «verse a sí mismo como un esqueleto» (Osty en de Martino, 2004, pp.117-119): despojar de carne y sangre su cuerpo de modo tal que no quede nada



más que los huesos, luego examinar cada parte de su cuerpo nombrándolos, pero no en la lengua ordinaria, sino en el lenguaje sagrado del chamán. Esta “visión del propio esqueleto” denominada autoscopia en el léxico psiquiátrico, se ha observado en sujetos “histéricos” capaces de describir sus vasos, tendones, corazón, sangre, pulmones, intestinos, músculos, esqueleto y cerebro. Más aún, las muestras de autoscopia en pruebas como el test proyectivo de Machover son consideradas signos de esquizofrenia; asistimos al cambio de los espíritus auxiliares por figuras del delirio, la distinción entre el chamán y el enfermo es dada por la instancia juzgadora: “Un psiquiatra puede creer sinceramente que un disidente político tiene la forma continua de esquizofrenia, porque el disidente parece sobreevaluar ideas que son importantes para sí mismo, y puntos de vista ideológicos sobre la necesidad de cambios políticos” (Holland citada en Szasz, 2002, p.96). La línea que separa al esquizofrénico del poeta, del disidente o del chamán es dibujada por el sujeto en cuyo ejercicio radica la activación del dispositivo.

2] Para los arunta, el novicio de mago que experimenta la labilidad, debe retirarse por la noche a dormir cerca de la cueva donde habitan los iruntarina, espíritus nocturnos a cargo de efectuar la transformación. El aspirante tendrá un sueño en el cual aparecerá un espíritu que lo someterá a prueba. (de Martino, 2004, p.169). El papel del estado alucinatorio: sueño revelatorio, aislamiento que intercala dolor con alegría para los Iglulik; atravesar el bosque en trance, como soñando, para los Yamana... no es que el sueño tenga propiedades mágicas, sino que es un elemento para tomar decisiones: los motivos inconscientes bien hacen las veces de espíritus

presentándose, de revelaciones sobre cómo aproximarse al caos. En la clínica psicoanalítica el contenido del sueño se enfoca en la biografía individual, pero ya no tiene ecos al respecto del grupo. Las demás psicoterapias ignoran la función, así sea lúdica, del sueño como elemento para decidir. Y ello limita las posibilidades de organización colectiva, en el sentido de plantear opciones según lo que Desroche denomina “esperanza como sueño despierto” (Desroche, 1973, pp.21-24): tanto en la teología como en ciertas configuraciones culturales “antiguas”, la distinción entre sueño y vigilia no implica una diferencia de grado respecto a la realidad de ambas experiencias: los sueños pueden preceder, anunciar, mandar y constituir opciones que sin ellos serían posibilidades enterradas. Señalan esperanzas. El sujeto produce durante la vigilia, pero las actividades no se explican solamente por elementos materiales: las convicciones, ideologías y aspiraciones mediante las cuales justifica su hacer en el mundo constituyen la lógica de las actividades, y viceversa, el sustrato real nutre al material “soñado”.

Con las observaciones previas, indicamos que el problema del magismo no consiste tanto en modificar el mundo, sino en garantizarlo como terreno dentro del cual uno se hace presente (de Martino, 2004, p.185). Sin embargo, en un entramado cultural preocupado por garantizar la persistencia del ser-en-el-mundo, el riesgo para la víctima es casi inexistente y las acciones del mago, ineficaces (incluso innecesarias) (de Martino, 2004, p.175). Mundo y presencia se apoyan: rescatar la presencia implica asimismo salvar la existencia del mundo. Toda la configuración cultural está en juego simultáneamente. Categorías



como “espíritus auxiliares” refieren a entidades que no existen en el seno de una civilización altamente tecnologizada como la que habitamos, salvo como personificaciones o proyecciones de afectos; pero existieron (y simultáneamente existen) en formaciones de realidad donde “el drama existencial mágico históricamente determinado surge como estrategia de rescate para una presencia en riesgo en un mundo en riesgo” (de Martino, 2004, p.236).

En una civilización como la nuestra, presencia en el mundo y mundo que se hace presente están constituidos como dualidad decidida y garantizada (de Martino, 2004, p.196). En el mundo mágico, la presencia del sujeto y del mundo están en constante disputa, las fronteras que les dividen son móviles y por tanto las garantías de la presencia son problemas culturalmente acotados: el mundo está constantemente en proceso de decisión. Para nosotros, las formas decisoras aparecen como expresiones marginales de la subjetividad: psicastenia, esquizofrenia y paranoia son condiciones en las cuales la división entre sujeto y mundo se tambalea; pero más que ejemplificar, la existencia de estos casos señala que la presencia asegurada es un bien histórico, revocable bajo condiciones específicas (de Martino, 2004, p.186n). La realidad de los poderes y vínculos mágicos corresponde a una configuración histórica específica: hace falta una cosmovisión en donde el mundo está dándose en simultáneo con el ser que lo habita, para establecer el tipo de intercambios propios de la magia. La constitución de un modo donde el ser está asegurado y el mundo dado, entran en contradicción con el funcionamiento de los fenómenos paragnómicos: la lógica del experimento científico, por ejemplo,

supone estabilidad en una realidad dada de antemano, ajena y fijamente delineada, mientras que las operaciones mágicas consisten en un ejercicio para establecer las formas de la realidad misma. No tiene sentido colocar al mago dentro de un laboratorio, ya que en esta circunstancia su presencia no está en riesgo, nada hay que negociar.

Pensar la magia implica no sólo dudar sobre los fundamentos de la técnica, sino sobre todo es un activo disputar el orden social a los dispositivos biopolíticos. Ya mencionamos algunos ejemplares del ser de la magia en contextos alternos al mundo occidentalizado, pasemos a hacer una revisión de los problemas mágicos en el mundo para-capitalista

MAGIA PARA-CAPITALISTA

Las pautas para definir todo objeto están situadas en la red conceptual que un determinado discurso metafísico enuncia sobre el mundo; es a través de dichos conceptos compartidos que podemos relacionarnos con los fenómenos, objetos y sujetos que son recortados por el repertorio lingüístico en que se apoya la enunciación metafísica. Entonces la metafísica configura directamente el mundo (Fernández-Savater, 2011, p.5): el sujeto, la sociedad, los objetos naturales y culturales, las acciones, pasiones, afectos, fenómenos, conexiones causales, oposiciones, jerarquías, exclusiones, etc., aparecen a la vista mediante las palabras con que nos referimos a ellas. Independientemente de que la actividad conceptual tenga pretensiones científicas, la correspondencia entre concepto y objeto constituye la base de todo saber (Hegel, 2019, p.50); más aún, cada significante discreto funciona conformando una red multidimensional



que lo enlaza con otros significantes, cuya totalidad en tanto sistema queda abierta a cargas de sentido (Derrida, 2012, p.59). A tal red conceptual metafísica, tales entidades perceptibles y tales procedimientos de interacción. El ser emplea los conceptos para poner los objetos en libertad; potencialidad detentada por quien domina la naturaleza, su cuerpo, el tiempo, el porvenir. La “presencia soberana” es esta modalidad de ser-en-el-mundo definida por una relación de dominio con el afuera (del cuerpo, del grupo, de la sociedad, etc.). El mundo es confiable en la medida de su controlabilidad (Fernández-Savater, 2011, p.5). Una presencia garantiza su soberanía controlando el mundo mediante el ensamblaje entre lenguaje y prácticas. A esta unidad sintética nos referimos cuando hablamos de magia, sabiduría, ciencia o pericia (cf. pp. 13-15). En la medida en que la soberanía se asegura negociando con el mundo, estamos en el terreno del poder mágico.

Varias sociedades cuentan con significantes para referir un estado particular que detona la labilidad: latah (malayo), olon (tungús), irkunii (yugakir), amurak (yaktur), menkeiti (koriak), imu (ainu) (de Martino, 2004, p.135), y crisis de la presencia para nuestros fines. Todos estos conceptos se refieren a un estado que abdica sin compensación; la presencia no asegurada, lábil, no resiste el impacto determinado por un particular contenido emocional, no encuentra la energía necesaria para mantenerse presente en él, reaprehendiéndolo, reconociéndolo y dominándolo en una red de relaciones definidas. De tal manera el contenido se pierde como contenido de una conciencia presente; la presencia no puede ir más allá de éste. Se derrumba la

distinción entre sujeto y mundo: el individuo “en lugar de oír o ver el susurro de las hojas, se torna un árbol cuyas hojas agita el viento, en lugar de oír la palabra se torna la palabra” (de Martino, 2004, p.137). El contenido de la presencia es representación que no puede impedir convertirse en acto. “Tornarse la palabra” también es el principal síntoma de los cuadros histéricos -o de posesión-: el cuerpo escenifica, representa los significados que las palabras fracasaron en expresar.

Al destituir las relaciones y modos de experiencias ordenados por el desbaratado orden metafísico, la Crisis expone la situación, los múltiples enlazamientos, las presencias comunes que cohabitan un mismo plano, y abre la posibilidad de habitar diferencialmente (Fernández-Savater, 2011, p.6). Una vez reconocida la Crisis, lo que sigue es elaborar la inquietud, convertir las defensas rotas en material para un nuevo cuerpo, apoyarse en la intrusión del mundo para crear nuevas posibilidades de vida, transfigurar la fragilidad en fuerza vulnerable (Fernández-Savater, 2011, p.7). Esta operación de transmutar la sustancia metafísica es precisamente una operación mágica. En el caso más desafortunado, perdemos toda confianza en el mundo y la expresamos en vínculos angustiantes, paranoicos, autistas y pasivos. Las formas finales de una presencia hundida son el suicidio, la locura, la victimización, la postración irreversible (Fernández-Savater, 2011, p.8). La presencia en crisis que no consigue rescatarse se ausenta, evita ser tocada. entonces se sustrae de todos los estímulos: Janet lo llama “estupor catatónico” (Fernández-Savater, 2011, p.12), pero también lo detectamos en la depresión, la ansiedad. Hay un



dolor intolerable e incapaz de metabolizar. Ausentarse de sí implica vivir en pereza y dejadez, tiene una tendencia por la distracción, la repetición, el cliché y una atrofia mnémica que le confina a un presente perpetuo. Ausentarse de los otros implica distanciarse de toda situación: ve lo que quiere ver, piensa lo que ya sabe, se relaciona sin implicarse, oye sin escuchar y decide sin asumir. Sólo puede consumir situaciones, tramas, contextos, personas, lugares.

Es entonces cuando entran en escena los procedimientos de rescate. Interesa evocar la Crisis para interrogarla, explorarla e identificar sus características particulares y concretas (¿qué o quién la trajo?) mediante motivos míticos o tradicionales. Tomemos como ejemplar el Atai: para los Mota, designa algo vinculado de manera particular e íntima a una persona, y que es sagrado para ésta. Es un reflejo que demanda un vínculo de prosperidad, sufrimiento, vida y muerte conjuntos. La posibilidad de convertirse en un cierto objeto emocionante (sorprendente o espantoso), percibida como riesgo, demanda compensación y rescate. La presencia puede perderse, ser capturada por el objeto (o evento), por lo tanto el rescate consiste en representarlo como un alter ego con el que se establecen relaciones reguladas y duraderas. La presencia no tiene fuerza para vencer la carga emocional con que el objeto se instituye, pero puede establecer un compromiso paradójico, culturalmente acotado, que abre la posibilidad de desarrollo y significado, pues el ser problemático del objeto queda solidariamente entrelazado con el devenir problemático del individuo (de Martino, 2004, pp.142-144). Así, mediante el atai, se mantiene la presencia en el mundo sin exorcizar ni ignorar los

elementos conflictivos o problemáticos del mismo. La configuración mágica permite transformar las amenazas en elementos constituyentes del mundo, asumidas y asimiladas sin desactivarlas, enmascararlas, ignorarlas o desviarlas, sino manteniendo su actividad como herramienta defensiva. La crucifixión cristiana funciona como un Atai: el evento traumático, no solamente porque señala el fallecimiento del mesías, sino porque marcaría el final de un orden simbólico, amenaza con borrar las divisiones entre yo y el mundo; entonces asumirla como parte de la identidad, como signo permanente de salvación al reconocer la Caída como un acontecimiento digno es la forma en que el cristiano puede comprometerse con una figura que le acompañará durante toda la vida, capturando y domando al caos sin ocultarlo, sino precisamente integrándolo en la identidad. La magia negra, mediante los dispositivos, pretende desactivar las amenazas y nos deja en indefensión cuando el manto cultural se rasga.

El ritual mágico no estabiliza la presencia frente a la intrusión, tampoco corta asideros con la vida ni anestesia o insensibiliza, sino que entrega la presencia al mundo para reactivar la capacidad de afectar y ser afectado, desarrollando formas de vida que incorporen al huésped (Fernández-Savater, 2011, p.9-10) Ante escenarios insoportables, sólo se puede continuar mediante el éxtasis -en forma de embriaguez o sueño, posesión o esperanza- capaz de abrir el camino para la propia liberación. Así como en el teatro griego, en la escena mágica confluyen las dos modalidades extáticas: el ritual mismo es un dispositivo de bloqueo encargado de evitar que el contenido emocional se desborde. Los cantos, invocaciones,



bailes, no son sino paroxismos “puestos entre comillas apolíneas”, y “sólo en la medida que las comillas son empleadas para transformar los salvajes gritos dionisiacos en aptos para el escenario, pueden aportar las grandes pulsiones ocultas, a pesar de su obscenidad impersonal, su contribución a una cultura superior” (Sloterdijk, 2009, p.61). Aquí emerge la posibilidad de derrumbar deliberadamente del horizonte de la presencia: soledad, oscuridad, ayunos, pruebas rigurosas, cantos monótonos, narcóticos, danza... estos procedimientos no sólo no contradicen sino que confirman el rescate del ser acosado (de Martino, 2004, p.151). El debilitamiento y la atenuación del ser-en-el-mundo guardan estrecha vinculación con debilitar y atenuar el mundo donde el ser está inmerso. Los cantos o tamborileos rítmicos regulares, la oscuridad, el cansancio hasta la extenuación sirven a la finalidad de quitar a la presencia los contenidos inmediatos, borrar los contornos mundanos, conjurando así la amenaza de perderse (de Martino, 2004, p.153).

La autoestimulación del autista o la ecolalia del esquizofrénico ¿acaso no son formas de traer uniformidad al ambiente, acallar la multiplicidad, atenuar las fronteras, controlar voluntariamente el derrumbe?. Por otro lado, la uniformidad de los edificios burocráticos, la equivalencia entre las oficinas, fábricas, escuelas, hospitales y prisiones puede leerse en el mismo sentido: la arquitectura tiene un efecto hipnótico que debilita, dociliza, aturde, difumina la figura, trae la pérdida de la presencia, controlada por las lógicas Imperativas - la empresa, el estado, la higiene, el mercado, la nación, dios, etc.-: uno no se pertenece, sino que pertenece a otros. El chamán o el hechicero que debilita su propia conciencia busca colocarse en un

estado de mayor receptividad ante los espíritus; el militante, el empleado que “se pone la camiseta”, el ciudadano que dice “esas no son formas” de manifestarse, todos ellos se debilitan para hacerse permeables a las lógicas de gobierno. Inducirse estados autohipnóticos es entregarse a que otro obre a través del propio cuerpo: “que un ente ajeno me use”.

Y es que el debilitamiento del mago no es más que un momento, su negación es el rescate, la afirmación de la presencia, la articulación de un mundo significativo (de Martino, 2004, p.156). Esta segunda fase se ausenta en el dispositivo de autohipnosis: no hay restitución de la presencia, sólo intrusión de un algo otro. El trance busca entablar una relación con el riesgo de la propia y angustiada labilidad para ordenar el caos psíquico, leer las figuras de los espíritus e invocarlos, dominándolos. Por mucho que se presenten durante el trance atenuaciones, retrocesos y reducciones, la presencia debe mantenerse lo suficiente como para evitar la posesión incontrolada. Los espíritus no son “otros” irrelevantes, sino miembros históricos, significativos y operantes en la red cultural de relaciones. El equilibrio alcanzado es siempre inestable, susceptible de hundirse en el caos, pero esta fatigosa homeostasis testimonia en favor de una presencia rescatada, una psique habilitada para fijar su propio horizonte (de Martino, 2004, p.156). Sólo colaborando con el intruso podemos salir de la crisis. Se sale con otros y volviéndose otro, cuando hay genuina interacción entre dos términos, ambos son transformados, ninguno permanece idéntico.

De allí la actitud ambivalente hacia los fenómenos místicos: temidos y honrados, pues el trance no basta para domesticar, proteger y socializar, es necesario evitar tantos errores como sea posible mediante “mediante las barandillas de la historia de los dioses” (Desroche, 1973, p.14). El estado de trance tiene reglas de conjuro y control de la amenaza, por lo general apoyadas en una narración mitológica culturalmente configurada para darle forma a la experiencia de labilidad. El teólogo vigila este sobresalto con miras a entablar una relación con “lo maligno” (la propia y angustiante labilidad) para adquirir el poder de combatirlo y expulsarlo (tanto en uno mismo como en otros) (de Martino, 2004, p.169). Sirva un ejemplo: cuando brama el viento, los hechiceros arunta se disponen en círculo para otearlo en busca de largos gatos negros llamados erinti ngaia, contra quienes tiran piedras ngankara, esgrimen varas con que los matan, y finalmente muestran los cadáveres despedazados a sus colegas, pero no al resto del campamento. El viento es un riesgo de contornos indefinidos que indica un más allá cargado de angustia, decodificable para quienes se han convertido en domadores del límite. Sólo ellos pueden ver y matar a estas entidades vulnerantes. El papel del sabio/ experto/ brujo presenta convergencias respecto de quiénes cuentan con las herramientas cognitivas y prácticas para hacer frente a ciertos riesgos: un epidemiólogo puede conocer por adelantado (pro/gnosticar) el desarrollo de una pandemia, anticipando escenarios invisibles para el profano; un médico puede decodificar en las radiografías las señales tempranas de un cáncer, entre la maraña de trazos vagamente comprensibles a los no iniciados; un psicólogo anticipará las tendencias de comportamiento del

paciente psiquiátrico cuando revisa la gráfica en la hoja de respuestas de un inventario de personalidad... los erinti ngaia no toman forma de gatos, sino de riesgos previsibles.

Asimismo, existe una tercera vertiente de rescate, que denominaremos magia imitativa: cualquiera sea la figura totémica a la que se imita (animales, plantas, estrellas, rocas, fuego, etc.), la ceremonia inicia con la exhortación a que un participante ponga su cuerpo en movimiento aludiendo al tótem, seguido por una escenificación colectiva donde un grupo de personas imita al participante y finaliza con algún anciano abrazando o sacudiendo al iniciador para “sacarlo” del trance. (de Martino, 2004, pp.179-181). Los rituales aluden a determinados momentos críticos donde una presencia cae subyugada y es obligada a la participación (latah, olon, hipnosis, etc.) en la forma de actor que se comporta como una máquina puesta en marcha y detenida por acción de un operador. El escenario de la oficina, el taller, la fábrica o la escuela: todos implican actividades repetitivas que demandan sumisión a otra figura. Y el sujeto, derrotado al detectar que nada puede hacer para cambiar de situación, sigue viviendo en automático, sin pensar, ni desertar, ni criticar, imitando las palabras de la empresa o del culto religioso, o del Espectáculo, por lo general sin alguien que le abrace para salir del trance.

El rescate ritual tiene implicaciones comunes y valor social, por el motivo de que la lectura mágica no busca una presencia soberana sino que asume la inestabilidad y labilidad como cualidades estructurantes de cada vida. La magia entonces consta de un conjunto de prácticas específicas que se hacen cargo del mundo, organizan lo común y hacen la realidad colectivamente (Fernández-



Savater, 2011, p.10). Toda la estructura social está preparada para resolver el drama común, apoyándose en tradiciones, instituciones, experiencia de generaciones pasadas, etc. Pero dicha estructura se torna problemática cuando la expectativa social tiende hacia una presencia soberana quirúrgicamente separada del mundo, ya que en este caso las herramientas accesibles buscan negar y rechazar el drama, multiplicar los dispositivos inmunitarios, expulsar el dolor y la muerte, convertir las crisis en accidentes normales. A partir de allí, la crisis pasa a ser un caso clínico gestionado por dispositivos de reintegración que combatirán al huésped, procurando reforzar las defensas administradas por expertos

SUSTITUCIÓN DE LA MAGIA POR LA POLÍTICA:

En occidente se erigió la política sobre infraestructuras religiosas, específicamente del cristianismo (Elull, 1978, p.241). La evolución de la religión en política se efectuó por la necesidad estatal de influencia psicológica y espiritual.

Desde el renacimiento, cunde entre los eruditos el anhelo de encontrar una filosofía «poderosa», «potente» y «hacedora de milagros» (Miguens, 2015, p.51) que, manejada por el hombre, sirviese para transformar las sociedades y el mundo. Se encomendó al mago liberar las fuerzas latentes en los cielos y en la tierra: cuando el objetivo son las sociedades humanas, la fuerza relevante fue la irascibilidad (honor, furor, fuerza y potencia humanas). Y es que la Ira ocupa un lugar central en la psico-biografía occidental: se trata de acumular y clasificar debidamente las tentativas individuales de venganza para hacerlas servir a un proyecto superior (Sloterdijk, 2017,p.79). El sitio

en donde se almacenan estos depósitos explosivos funciona como un banco que dota a los vectores individuales de dirección a fin de que estén disponibles para un posterior retiro de fondos, que en el caso cristiano, al tratarse de un pueblo regularmente sometido a elevadas tensiones de resentimiento pero con suficiente visión para anticipar cambios de valores que amenazaron con devaluar sus saldos, fue trasladado hacia la eternidad. De este modo, el ajuste de cuentas se llevará a cabo en el infierno, sin que ello implique pérdidas a cuenta de la venganza (Sloterdijk, 2017,p.127). Entran en juego por un lado la noción de échaton entendida como “punto terminal del curso-del-mundo que irrumpe desde fuera del tiempo” (Marramao, 1998, p.30) marcando el momento en que pierde vigencia el orden actual para que inicie el juicio divino; y por otro la concepción esperanzadora de Dios como “lo que todavía no es”, un espacio vacío que designa la “esfera de acción que se encuentra llena todavía de todo lo posible” (Moltmann, 1972. p.446), Dios como el espacio de proyección escatológica donde puede encontrarse consuelo ante un presente opresivo, sea imaginando el premio de habitar el paraíso, o el infierno donde serán castigados los opresores.

Entonces, la escatología requiere presencias soberanas que distingan entre transformadores y transformados. Maquiavelo (citado en Miguens, 2015, p.57), dentro de la corriente renacentista de manipulación de las masas e individuos, desprecia al pueblo común, quienes «nacieron para ser mandados»: el populo minuto, chusma o multitud. Hay ya una ostensión del término que designa “a la clase que, de hecho sino de derecho, está excluida de la política” (Agamben, 2010, p.31), es decir, al

pueblo con p minúscula, en tanto objetos mágicamente controlados opuestos al Pueblo conformado por los sabios, magos y expertos.

Bruno en *De vinculis in genere* denomina a los procedimientos manipulatorios como vincire (ataduras o ligazones) y al proceso como vincula (encadenamiento). Es decir, se encadena a las personas con la voluntad del sabio: “El conocimiento de las cadenas apropiadas habilita al mago para controlar la naturaleza y la sociedad humana” (Miguens, 2015, p.58). Para Bruno se trata de operaciones mágicas debidas al “poder del eros, daimón que preside todas las actividades mágicas”. Actualmente entendemos estas tácticas de intervención sobre los otros como operaciones lingüísticas: ilocución si se trata de provocar una “imagen mental” en el otro; perlocución si el objetivo es incitar efectos o elicitar conductas (Ricoeur, 2021, pp.28-31). La magia como relación perlocutiva con la realidad.

Évola defiende que el operador hermético, en tanto Señor del espíritu mineral (pueblo despreciable), puede hacer de él algo distinto, un nuevo mundo, con la fuerza del fuego. El mago puede manipular a las masas a su conveniencia a través de operar sobre su Espíritu, al grado que «aquéllos sobre los cuales actúa, tendrán la impresión de ser libres» (citado en Miguens, 2015, p.59). Nuevamente, el Sabio-experto-científico-virtuoso es a quien compete decir que hacer, pues se encuentra rodeado de bestias. Más aún, llega a ser sabio precisamente por un inherente desprecio hacia el resto del pueblo, necesita verles como animales para erguirse encima de ellos mediante sus artes lingüísticas.

MAGIA OCCIDENTAL ANTIGUA: ALQUIMIA.

La episteme arriba señalada configuró una ciencia natural de las cosas y de las personas, como un saber de dominio y manipulación. La Kaballah, el hermetismo del Trimegisto, la numerología, el estudio de elementos simples y sus relaciones con los astros; todo ello daría a la humanidad que los conociera, poderes sobre la naturaleza física y sobre otros humanos. La alquimia se erige como arte instrumental para configurar naturaleza, historia y mundo (Miguens, 2015, p.53) La instrumentación fue posible activando la Virtud: potencia oculta de las cosas que puede ser manipulada para su aprovechamiento. Al hombre providencial le corresponde manipular las potencias y con ellas, los pueblos. Este hombre providencial y virtuoso es el Mago | Experto | Científico | Sabio: “en el caos de los fenómenos, es el único capaz de ordenar todas las cosas ligando las unas con otras por un sistema indefinido de relaciones mutuas” (Gandillac, en Miguens, 2015, p.54).

La influencia de los astros era para Paracelso algo tan seguro y tan fuera de duda como la vida del mundo: admitía la influencia de los astros sobre las enfermedades e incluso la posibilidad de usarlos para maleficios (Koyré, 1980, p.72). Establecía una relación precisa entre los componentes del organismo humano y el del mundo: se puede determinar a qué órganos corresponden los planetas una vez se establece el papel que planetas y constelaciones juegan en tanto análogos cósmicos del cuerpo humano, unos regulan y dirigen la marcha, otros la vida, el desarrollo, el crecimiento y la muerte. El “Astrum” (equivalente al “alma” del universo) interior es



regulado como un reloj: hay un número determinado de revoluciones que dar y una duración fija de la vida para cada individuo. Ahora bien, siguiendo a Paracelso, cuando el sujeto muere antes de tiempo, queda una fuerza residual no empleada asentada en los objetos y lugares que entraron en contacto con el difunto. Esta impregnación dota de propiedades curativas eficaces a tales objetos. (Koyré, 1980, p.80).

La lógica argumentativa de Paracelso reposa en su ejercicio retórico, particularmente recuperando el recurso a la analogía: así como los pensamientos rivalizan y compiten entre sí, sin dejar de formar parte del alma; del mismo modo todos los seres vivos y otras entidades “naturales” derivan de una misma fuerza vital y mágica presente en cada uno, pero sin ser específica de ninguno (Koyré, 1980, p.76). El saber hasta el siglo XVII fue estructurado bajo formas retóricas que realzaran la similitud, repetición o reflejo entre los objetos del mundo y el saber sobre éste (convenientia, aemulatio, analogía y simpathia) (Foucault, 2010, pp.35-40), entonces para saber cuáles encadenamientos pueden ejercerse, es importante decodificar las signaturas o señales depositadas “naturalmente” en el mundo, dispuestas allí para ser reconocidas por el experto. La doctrina del microcosmos permite estudiar el “gran mundo” antes que el “pequeño” y explicar al hombre por analogía con el universo, de allí que la astrología sea necesaria para el médico: puede observarse el cosmos, identificar sus regularidades y, mediante el recurso a la analogía, explicar procesos menos observables (pensamiento, espíritu, mente, etc.) (Koyré, 1980, p.78). Este juego entre lo observable y lo inobservable perdura con desplazamientos de magnitud bien entrado el siglo XX: el

epistemólogo Rosenblueth (en Pérez, 2000, p.211) menciona que el científico no puede manejar algo tan complicado como el universo, pero puede diseñar esquemas o modelos del sector que le interesa investigar a partir de las propiedades y variables que puedan medirse, aceptando que esta reconstrucción es un reflejo fiel, pero incompleto de la realidad. El experimento de laboratorio es una decisión metodológica posibilitada por analogía.

La dinámica vital entre el cosmos en sus dos niveles condujo a una concepción de afectación recíproca. Así como el Astrum afecta al alma, ésta, sobre todo en el sueño, puede aflojar las ataduras corporales e interactuar con el Astrum, produciendo cosas. (Koyré, 1980, p.84). La configuración del cuerpo humano responde al estado actual de la naturaleza: es cagástrico, es decir, producto de la Caída, se alimenta y reproduce mecánicamente -en oposición a la producción mágica. El cuerpo humano tiene un lapso de existencia limitado, su materia no puede resistir la degradación. (Koyré, 1980, p.99).

En este contexto surge la alquimia como doctrina de evolución ascendente. Todos los elementos, desde los más toscos y groseros hasta los más puros y perfectos, representan distintos grados en la evolución y organización. Unos pueden transformarse en otros, es labor del alquimista obrarla en el laboratorio: aislar los “extractos” y las “tinturas” de las sustancias para producir otras, sea transformando la harina en pan a través de levaduras o “retirando” el “espíritu” de las materias naturales para hacer “magisteria” (Koyré, 1980, pp.101-102). El lenguaje coloquial no ha terminado por librarse de este léxico. Esta práctica es apoyada por un discurso mítico

alrededor de la duplicidad cósmica entre el universo y la humanidad: “la alquimia se propone recrear el proceso de la creación perfeccionando y purificando la materia” (Pérez en Fundación Juan March 2018, 29m26s). El objeto es reproducir el orden divino por analogía en el laboratorio, cuyo éxito depende de la pureza moral del alquimista, pues el factor esencial para que la alquimia funcione, es inmaterial: su proximidad con la imaginación divina expresada en meditaciones profundas, activaciones psicológicas, plegarias fervientes y atentas (Bachelard, 2013, p.59). En este punto el procedimiento era secundario, pero ya están sentadas las bases para que, a través del apego a los pasos del Método, quede garantizada la pureza del sabio.

Menciona Reiner Schurman que “el único tipo de verdad reconocida es la verdad eficaz, la que sirve para algo” (citado en Fernández-Savater, 2011, p.5) La filosofía poderosa, aquella que “sirve” para modificar la sociedad o la materia es la que desde el siglo XVII ostenta el título de verdadera por sus efectos mágicos en la transformación de la realidad. La verdad perlocutiva cuya enunciación produce objetos sólidos, marcos claros, límites precisos, cuadrículas satisfactorias, que constituye sentido, afilia deseos

POSESIÓN

Una sociedad amenazada, bajo la égida del cristianismo, exhibe tres reacciones sociológicas normales: mesianismo, posesión y utopía. La amenaza puede provenir de dentro por sus propias transformaciones socioeconómicas o de fuera cuando una cultura extraña coloniza. (Laplatine, 1977, p.20). Las reacciones ocurren una vez la penetración o degradación provoca cambios

sustanciales en las relaciones intragrupalas, y tienen la finalidad mágica de transformar la desesperación en esperanza a través de: a) predicar un mensaje escatológico purificador y capaz de reunificar en torno a nuevas opciones, creando una solidaridad comparable a los “primeros tiempos” (mesianismo); b) replicar mediante conductas colectivas de rebelión salvaje y extática, lo que se ha vivido como frustración (posesión) o c) proyectar fantásticamente un “otra parte” fuera del tiempo, donde la felicidad del grupo se organizará minuciosamente (utopía) (Laplatine, 1977, p.21). Los modos en que estas tres expresiones vertebran las posibilidades del campo político serán exploradas en un texto posterior. Lo que nos interesa aquí es la relación entre los fenómenos de posesión y exorcismo que conforman el sustrato para las lógicas de higiene y securitización actualmente vigentes.

Tanto la posesión como el mesianismo son expresiones defensivas oprimidas, y como tales comparten ciertos parentescos, pero también presentan divergencias: 1) Semejanzas: tienen su asentamiento en la memoria colectiva, las divinidades ancestrales y la espiritualidad arcaica, a partir de las cuales toman como vehículo narrativo las mismas imágenes y representaciones (el profeta “ungido” es, por esto mismo, impregnado y poseído por la divinidad). Pueden sucederse: los temas de la posesión son los ejes de la prédica mesiánica, pero cuando ésta se exagera y la espera desgasta, retorna la realización inmediata. 2) Divergencias: el tiempo mesiánico se basa en la espera y el trabajo, mientras que la posesión opera efectuando transformaciones inmediatas; en función de esto, lo sagrado se expresa respectivamente en el advenimiento de un



mito escatológico o en una somatización directa; la posesión es de vocación femenina (imágenes atribuidas a las mujeres: intimidad, fecundidad, calor, abismos, etc.) y culmina en un ritual mágico. (Laplatine, 1977, pp.125-127). El mesianismo es alquímico: calcula las proporciones que llevarán el cuerpo social a su estado más perfecto, concibe el éschaton como algo paulatino, incluso inalcanzable; mientras que la posesión sigue siendo brujería: transforma de inmediato el cuerpo en el estado alternativo, hace irrumpir un estado otro traumático, subalterno, inundado de pasiones

En el marco de la organización social, pueden negociarse los medios para satisfacer necesidades de distintos actores sociales, pero el encuadre de la lógica gubernamental no es negociable (Zamora, 2010, p.84). Esta negación a criticar las condiciones iniciales es necesaria ya que constituye la forma del fantasma: representación de un objeto o situación que el sujeto evoca mediante una imagen y que funge como una defensa contra experiencias traumáticas o quiebres que manifiesten los vacíos en el orden simbólico del gran Otro (Zamora, 2010, p.85). El sujeto requiere apoyarse en el sistema simbólico de identificaciones que intenta remendar los huecos en la fibra del mundo y hacer legible el fondo caótico sobre el que se despliega la subjetividad, misma que recibe un lugar dentro de dicho orden simbólico mediante la interpelación de mandatos que lo anclan a la sociedad. Pero estas identificaciones nunca absorben por completo al sujeto, incluso amenazan con disolverlo. La disolución es la crisis de presencia: el individuo se vuelve el viento que hace susurrar las hojas, el empleado que vive, habla y padece por la empresa.

Pero justo esta estructural incompletud de todo orden simbólico testimonia su contingencia, su labilidad. La posesión entonces es una reacción contracultural paroxística que ocurre en momentos donde se resquebrajan las solidaridades sociales, el traumatismo se experimenta de manera particularmente brutal y el grupo se autopercibe vulnerable. En sociedades donde las instituciones tradicionales mantienen cierto grado de fuerza, la posesión ocurre de manera individual como una estructura equilibrante de la economía y la política. mientras que en sociedades colonizadas, con prácticas, mitos, narrativas y estructuras desbaratadas, la función de la posesión es terapéutica y profiláctica, pues permite a los grupos re-identificarse con las deidades olvidadas. (Laplatine, 1977, pp.130-132).

La posesión no se escenifica de manera espontánea sino que sigue una sintaxis, una lógica, unas leyes y unos canales socialmente establecidos. El chamán o director de conciencia dirige al poseso por las rutas de la expectativa social, que se enlistan como siguen: 1) Tempestad, en la que el individuo aquejado alterna entre aislarse y reprochar al medio inmediato. A través del cuerpo poseído, la divinidad comunica algo al colectivo. 2) Diagnóstico, donde se identifican los síntomas atribuibles a la deidad local insatisfecha y cuya manifestación indica los vínculos sociales proclives a disolverse. 3) Iniciación, consistente en la regulación, disciplinamiento, canalización, organización y moldeamiento del desenfreno, para familiarizar al poseído con el espíritu, enseñándole los gestos propios de éste con motivo de asignarle un lugar social acorde a la restauración de los vínculos cuyo debilitamiento provocó la posesión; 4) Culto, es decir, la estructuración de la

ceremonia en roles, funciones, duración, cuidados, interpretaciones, etc. La música, el baile, la disposición de instrumentos para enjugar la saliva o el sudor, la velocidad, intensidad y ritmos a los que ha de interpretarse la danza ritual, etc. (Laplatine, 1977, pp.135- 141). En el vudú, los pasos de la ceremonia son claros, tanto como en los cultos pentecostales. El exorcismo es un escenario de posesión sin participación social (desprovisto de comillas apolíneas): permanece solamente la instancia del experto y del poseso, hay palabras rituales, glosolalias, lapsos prolongados, un vínculo debilitado, pero no una reinserción mitológicamente guiada ni la participación del resto de personas significativas. La terapia es un escenario de posesión aún más desligado: solamente experto y sintomático, sin ritual, ni signos, ni paroxismo hasta la exhaustación, sino un desvío que reinserte la posesión en un “ahora” nuevo, desactivando el sentido del estado cansado de esperar, redirigiendo la somatización.

El trance de la posesión queda codificado como forma frecuente de locura (rebautizada como histeria y luego como estrés), no es un pacto de activo rechazo y oposición al orden vigente, sino un complejo contrato que implica los paradójicos equívocos de la voluntad, querer y no querer: combatir, interferir, resistir, escapar (Foucault, 2007, p.195). Se habilitan dos formas de percibirlo: como amenaza que llama a ser conjurada o como forma de revelación que ha de provocarse sistemáticamente. Entre estos polos se teje una serie de opciones. Occidente ha optado por un modelo exorcista basado en prácticas de exclusión para lo denominado “enfermo”. (Laplatine, 1977, p.142).

Dispositivos como Magia Imperial.

La trama de saberes expropiados, agencias desactivadas, potencialidades capturadas deja al sujeto en estadio de Bloom (Fernández-Savater, 2011, p.12), temiendo ser la bestia: no puede ignorar sus heridas pero tampoco cuenta con los recursos para elaborarlas y transfigurarlas; sabe que solicitar ayuda es declararse imperfecto, frágil, dependiente, menos autónomo, más animal; pero no tiene tiempo ni ganas ni dinero ni energía para disponerse a construir salidas a su crisis. Entonces la encubre, la niega ferozmente, aturde los síntomas como mejor puede a través de amantes, píldoras, bares, estresores. Ello da pie a caracterizar los dispositivos como la modalidad de magia adoptada por el Imperio.

Los dispositivos se relacionan con la crisis en términos de gestión: entretener, controlar y reproducir indefinidamente el aislamiento. Prometen que saldremos indemnes si seguimos sus pautas.

“Son fábricas de sentido y sensibilidad, arquitecturas y disciplinas del cuerpo, estrategias y técnicas, marcos y discursos que se hacen cargo principalmente de mantener al Bloom como Bloom, pero sosteniendo sus ilusiones de control y autosuficiencia” (Fernández-Savater, 2011, p.14).

El dispositivo llena el vacío expuesto por la intrusión del mundo, ofrece soluciones prediseñadas, genéricas, listas para usarse, desechables. Sirven para tranquilizar, consolar, distraer, aliviar, amparar o calmar, pero no para elaborar. Producen un equilibrio precario. evitan el hundimiento de la presencia pero también ocultan la herida, frustrando el rescate y la necesaria transformación que señalaría una salida a la crisis.



Los dispositivos no son sino que funcionan: objetos, situaciones o relaciones que operan en la práctica como neutralizadores, pero en otras circunstancias resolverían la crisis.

En sentido amplio, un dispositivo es todo aquello que “tenga la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes.” (Agamben, 2014, p.18). Tenemos el autocontrol como máscara para disimular el sufrimiento a costa de postergar indefinidamente la confrontación, fingir normalidad, proyectar un legible “todo en orden”, fijar a cada quien en un lugar desde donde la crisis no puede afrontarse ni compartirse. Existen también prótesis: rescata momentáneamente la presencia, tapa los agujeros, mantiene el ideal soberano, permite huir repetidamente (postergar el suicidio otra semana; aplazar la revolución otro mes, otro año...). Los hay que distribuyen e individualizan: categorizan los papeles y funciones sociales de los individuos implicados en un episodio crítico. Definen y clasifican para establecer un cordón sanitario en torno a la persona y conducta localizadas como “el mal”, impidiendo asumir los problemas como fenómenos colectivos. Sólo los Expertos | Magos | Sabios pueden hablar: el tiroteo escolar es explicado por psiquiatras, la familia era pobre, el niño no estaba diagnosticado, el padre era alcohólico, etc. (Fernández-Savater, 2011, p.13-16).

Ante el acordonamiento discursivo, a los sujetos vulnerados no les queda más alternativa que hacerse atender a través de posesiones, histerias, reacciones colectivas que muestran una incomodidad indecible. Tómese el ejemplo del

2007 en la “Villa de los niños y las niñas”, recinto enfocado en ofrecer alimentación, vivienda y educación gratuitas a jóvenes entre 12 y 19 años, de familias pobres, muchas veces indígenas (Padilla, 2010, p.108). En el episodio de locura 10% de las internadas regresaron a sus hogares con síntomas de fiebre reumática (vómitos, fiebre, inmovilidad de piernas) “no debida a factores orgánicos” sino a una «histeria» (Padilla, 2010, p.116). Cuando “la vida [...] se parece a un eterno castigo” (Padilla, 2010, p.171), surge la posesión como forma de huida colectiva: no puedo decir mi incomodidad, pues estudio en un lugar que descarga cierta responsabilidad económica, pero las privaciones aquí equivalen a las formas de castigo en el pueblo (no salir, no ver televisión, no bailar), ¿cómo huir sin sentirme culpable?.

También hay dispositivos que provocan sugestión post-hipnótica: en la Isla Murray, el mago sorprende a la víctima cuando está sola, la golpea con una piedra y recita el encantamiento; luego los cómplices del mago atacan a palazos, tras lo cual frota una mezcla de hierbas y aceite sobre el cuerpo agredido. Entretanto, le sugieren a la víctima que suba a un cocotero y salte desde allí, lastimándose en la caída (Meyers en de Martino, 2004, p.173). Por un lado, convertirse en chamán implica atravesar por un debilitamiento que potencialmente puede sucederle a cualquiera, y sobrevivir testimonia que la persona adquirió las herramientas para afrontar el riesgo. Se vuelve mago desarrollando una empatía culturalmente codificada. Inversamente, las herramientas que suturan el vínculo con la realidad pueden cortarlo, pero es necesario que la víctima sepa lo que se espera de ella, que participe de las acciones para extorsionar fuerzas en el sentido que el maleficio

sugiere. Es fundamental conocer los estándares de éxito (laboral, social, sexual, etc.) para deprimirse. La amenaza del fracaso opera perlocutivamente: no sólo produce imágenes mentales, sino impulsa a realizar un cambios efectivos en el sujeto (llegar temprano, cortarse el cabello, ocultar los tatuajes, elegir ciertas carreras...). En el mundo paracapitalista el mago es claramente autor de maleficios, pero cuando el dispositivo es una ideología, una institución o un valor, la delimitación se complica: hay presupuestos o sobrentendidos que nos amenazan, vigilan, controlan... y ¿contra quién dirigir el contrahechizo? ¿a quién hacer responsable por estándares culturales?

En el maleficio el riesgo de la víctima es la operación conclusiva, sea por sugestión o por el funcionamiento de las estructuras sociales (de Martino, 2004, pp.171-172), En nuestra cultura, a nivel molecular el sujeto deprimido está en constante riesgo de morir socialmente, siendo descartado o tildado como estropeado, y a nivel molar el Estado de excepción constituye el paradigma de magia negra: conjurar la posibilidad permanente del riesgo en la forma de enemigos imaginarios.

También es mágica la escena médica: el lenguaje inaccesible para el vulgo, mezclar sangre con ciertos humores, ingerir tierras (comprimidas o en disoluciones) tantas veces al día durante tantos días, recubrir la piel con telas, privarse de algunos alimentos, aislarse, etc. Todo ello recuerda a las condiciones de atenuación del chamán, pero no salimos del hospital convertidos en sabios, sino tan ignorantes como al entrar.

Igualmente mágico es el peritaje psiquiátrico o

psicológico: responder preguntas, trazar un dibujo, contestar a una prueba estandarizada, pero hacerlo bajo condiciones específicas de tiempo, aislamiento, con la temperatura y el ruido controlados, tras lo cual emerge un diagnóstico de la voz del mago. La medición es un primer acto de conversión: se somete el animal salvaje a la red conceptual del experto, de donde sale un criminal o un enfermo mental finamente recortado. Desde el momento en que uno responde los instrumentos, ya ha asumido que éstos declararán una verdad sobre sí mismo, así sea desconocida o discordante. La prueba, como fetiche, es el elemento central: toda la validez del discurso experto se ancla en haberla respondido. Sin ella, la conclusión es arbitraria, con ella, es necesariamente verdadera.

Asimismo la arquitectura hostil, en su dimensión de desvío y desorientación: pensemos en vecindarios sin rótulos en las calles, navegables sólo mirando el mapeo virtual de un GPS, donde las fachadas de todos los comercios lucen iguales -mismas macetas, mismas mesas en la banqueta, mismos colores-, aparentemente pulcro e inocuo. La homogeneidad del paisaje desactiva al paseante, salvo que cuente con las disposiciones mágicas para decodificar el ambiente. Esta hostilidad es una forma de hipnosis

CONCLUSIONES

Una presencia gana el título de soberana controlando el mundo a través de estriarlo mediante el lenguaje y dominarlo a través de procedimientos técnicos. Sin embargo el estatus de soberanía nunca está totalmente garantizado, así que ante circunstancias donde las presencias se



encuentren amenazadas es preciso un rescate que reorganice los límites entre la subjetividad y el mundo. La magia tiene sentido bajo condiciones históricas específicas: sociedades y culturas en las cuales la presencia no está asegurada. En este sentido las prácticas mágicas cooptadas al servicio del capital son charlatanería, pues están extirpadas de la circunstancia que demanda un modo de existencia mágico. Pero la magia puede re-emergir cuando la seguridad subjetiva se ve severamente amenazada.

En occidente, la metafísica cristiana organizó un saber de dominación (sobre personas y sobre el mundo) que mostró su efectividad para garantizar la persistencia de las presencias, tras lo cual se instituyó como ciencia o tecnología. Ello tuvo diversos efectos colaterales, entre los cuales no interesa resaltar la individuación de la crisis: enferma una persona -o una cantidad de sujetos individuales, al mismo tiempo pero cada quien por su cuenta- no una comunidad, y por tanto la atención también es individual. Particularizar las crisis tiene por un lado el efecto de limitar el campo problemático a unidades discretas, pero el reverso perverso de desalojar el terreno de lo común, perder los modos mitológicos de asumir una crisis colectivamente, de convertir la penetración en alianza. Ello provocó el auge de un modelo exorcista que difunde la posesión (en forma de histeria o estrés) a todo el campo social que, ante la ausencia de alternativas, deja a los sujetos bloomificados a merced de los más variados dispositivos (forma de magia imperial) gestores de crisis. En el estado actual de las cosas, las opciones de supervivencia que se nos ofrecen son individuales, garantizan control técnico, pero no ofrecen formas de lidiar con lo ajeno salvo

expulsándolo. Y las amenazas cada vez son más difíciles de exorcizar, pues son activamente producidas por los dispositivos.

La magia, en tanto instrumento, es moralmente neutra: interesa que sea efectiva, que sirva para resolver la crisis, por ello destacamos la urgencia en desafiar el dispositivo: rivalizar con él en el terreno de la magia, hacernos cargo del mundo, organizar lo común y producir realidades alternas.



REFERENCIAS

- Agamben, G. (2010) Medios sin fin. Pre-Textos. 13-46
- Agamben, G. (2014) Qué es un dispositivo. Adriana Hidalgo. 5-26
- Bachelard, G. (2013) La formación del espíritu científico. Siglo XXI. 27-65
- Comité Invisible (2017) Ahora. TIQQUNIUM. <https://tiqqunim.blogspot.com/2018/06/ahora-comite-invisible.html>
- de Martino, E. (2004) El mundo mágico. Libros de la Araucaria.
- Derrida, J. (2012) De la Gramatología. Siglo XXI. 37-97
- Desroche, H. (1973) Sociología de la Esperanza. Herder. 13-93.
- Domínguez, C. (2003) Ciencia, ilusión y creencia. Pensar la fe desde el psicoanálisis. Revista Portuguesa de Filosofía. 59 (2). 431-453
- Ducrot, O. (2001) El decir y lo dicho. Buenos Aires: Edicial. 2-38
- Elull, J. (1978) Los nuevos poseídos. Monte Avila Editores. 241-292
- Fernández-Savater, A. (2011) Crisis de la presencia. Una lectura de TIQQUN. En Espai en blanc (<http://espaienblanc.net/wp-content/uploads/wp-post-to-pdf-enhanced-cache/1/crisis-de-la-presencia-una-lectura-de-tiqqun.pdf>) consultado el 13 de abril de 2022
- Foucault, M. (2007) Los Anormales. Fondo de Cultura Económica. 187-214
- Foucault, M. (2010) Las palabras y las cosas. Siglo XXI. 35-62
- Fundación Juan March (19 de abril de 2018) Alquimia: una búsqueda milenaria de la perfección material y humana [Archivo de vídeo] Youtube: bit.ly/3YaaNtE
- Hegel, G.W.F. (2019) Fenomenología del Espíritu. Fondo de Cultura Económica. 45-90
- Heidegger, M. (2019) El ser y el tiempo. Fondo de Cultura Económica. 204-216
- Koyré, A. (1981) Místicos, espirituales y alquimistas del siglo XVI alemán. Akal. 69-120
- Kristeva, J. (2020) Poderes de la perversión. Siglo XXI.
- Laplatine, F. (1977) Las voces de la imaginación colectiva. Granica editor.
- Marramao, G. (1998) Cielo y tierra. Genealogía de la secularización. Paidós. 17-54
- Miguens, J.E. (2015) Modernismo y satanismo en la política actual. Siruela. 51-63
- Moltmann, J. (1972) Teología de la esperanza. Sígueme. 437-466
- Penilla, O. (2010) Locura colectiva en la villa de las niñas. [Tesis de Maestría] Centro de investigaciones y estudios superiores en antropología social. 106-190.
- Pérez, R. (2000) ¿Existe el método científico?. Fondo de Cultura Económica. 211
- Radio INAH (18 de agosto de 2022) Poder, saber y brujería entre los otomíes (Sierra oriental del Hidalgo) [Archivo de vídeo] Youtube: bit.ly/3YaaWgG
- Ricoeur, P. (2021) Teoría de la Interpretación. Siglo XXI. 15-37



Sloterdijk, P. (2009) El pensador en escena. Pre-Textos.
45-76

Sloterdijk, P. (2017) Ira y Tiempo. Siruela. 59-134

Szasz, T. (2002) Esquizofrenia. El símbolo sagrado de la
psiquiatría. Ediciones Coyoacán.

Zamora, J. (2010) Mesianismo y escatología: la
resurrección política de Pablo. Iglesia viva.
241(1). 71-101

Zizek, S. (2015) El acoso de las fantasías. Siglo XXI.
11-28