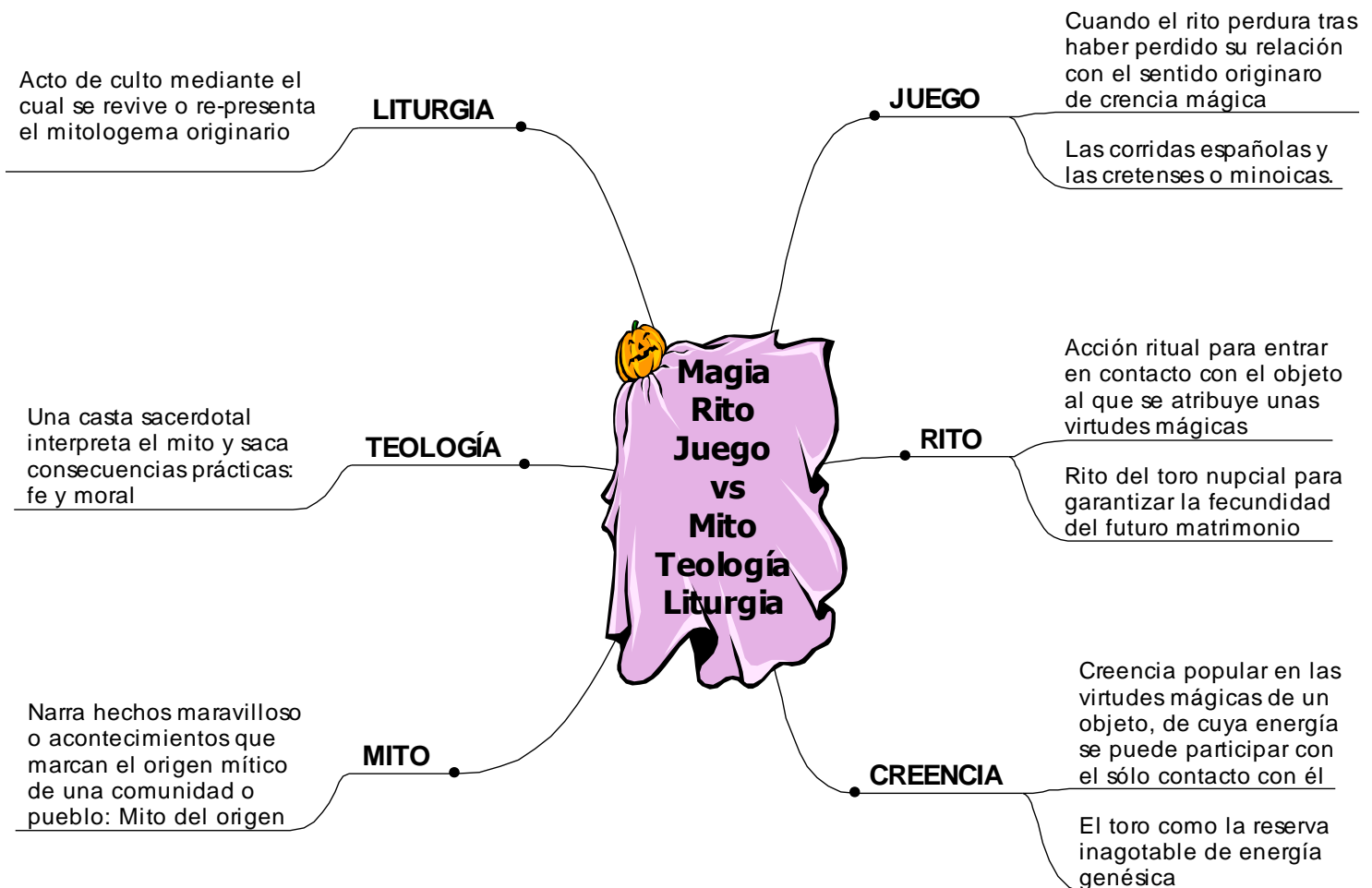


MAGIA – MITO – RITO – JUEGO



Decía Eça de Queirós (1845-1900) que lo único real, esencial, necesario y eterno de la religión es el ceremonial y la liturgia; y que lo artificial, complementario, dispensable y transitorio es la teología y la moral.

O lo que es lo mismo: unas convicciones construidas a golpe de liturgia son imbatibles ante cualquier argumento.

LA MAGIA

La magia es el arte o ciencia oculta con que se pretende producir, valiéndose de ciertos actos o palabras, o con la intervención de seres imaginables, resultados contrarios a las leyes naturales.

Proviene del latín *magiā*, y este del gr. *μαγεία* *mageía* ('cualidad de sobrenatural') y del griego *magiké* (que presumiblemente se utilizaba en el término «artes mágicas» junto con la palabra *tekhné*, 'artes'), el cual es el femenino de *magikós* ('mágico') que proviene de magos ('uno de los miembros de la clase sacerdotal y erudita'). Este término proviene del antiguo persa *maguš* (mágush), que posiblemente proviene de una raíz protoindoeuropea **magh-*, 'ser capaz', 'tener la capacidad'. El sánscrito *māiā* ('ilusión', 'irrealidad', 'engaño', 'fraude', 'truco', 'hechicería', 'brujería') se menciona por primera vez en el *Rig-veda* (el texto más antiguo de la India, de mediados del II milenio a. C.). Esa palabra proviene de la raíz sánscrita *māi* ('obrar', 'mover').

«La magia es un conjunto de creencias y prácticas basadas en la convicción de que el ser humano pueda intervenir en el determinismo natural, bien completándolo o bien modificándolo, mediante la manipulación de ciertas potencias, accesibles a través de aptitudes, conocimientos o técnicas especiales». [M. Delgado: *Diccionario temático de Antropología*, Barcelona, 1988, p. 454]

Para la antropología evolucionista, la religión es el conjunto de creencias en seres espirituales, mientras que la magia comprendía todas las demás actitudes relativas a lo sobrenatural. La magia sería una forma primitiva y simple (no espiritual) de relacionarse con una difusa idea de lo trascendente. Los ritos mágicos son catalogados por esta antropología como "supersticiones" propias de sociedades no evolucionadas. La magia sería propia de los primitivos, salvajes y clases bajas. Estas ideas culminan en la teoría de Lévy-Bruhl (1910) sobre la mentalidad "pre-lógica" primitiva.

Para la antropología evolutiva la magia es predecesora a la religión en una escala evolutiva: la magia corresponde a un estadio de grado de evolución de ciertas sociedades consideradas salvajes y la religión a otras que se suponen con mayor grado de civilización. El antropólogo escocés James George Frazer (1854–1941) entiende la magia como la expresión de reglas que determinan la consecución de acontecimientos en todo el mundo, como magia teórica; y considerada como una serie de reglas que los humanos cumplirán con objeto de conseguir sus fines, como magia práctica.

Siguiendo la línea antropológica evolucionista, Frazer declara que todas las culturas del mundo han seguido un proceso semejante en su evolución religiosa, siempre empezando en las actividades mágicas y derivando en religiones bien establecidas, diferenciándose la primera de la segunda en que esta última busca propiciarse el favor de entidades superiores o deidades, mientras que la primera solo busca alcanzar el efecto necesario o «lógico» de la naturaleza. Esto último es producto, según Frazer, de un entendimiento equivocado de las leyes naturales de causa y efecto y de un presupuesto necesario de un medio entre el acto mágico y el efecto, algo «a semejanza del éter de la física moderna».

Sigmund Freud (1913 y 1927) asocia la magia con las formas inmaduras o patológicas de la condición humana. La magia es la expresión de una desmesurada confianza que puede demostrar el ser humano con relación al poder de sus deseos. Los actos mágicos del niño o de la persona neurótica son solo la representación imitativa del deseo insatisfecho.

Para el estructuralista Lévi-Strauss (1958) la religión pasa a ser la humanización de las leyes naturales, mientras que la magia es la humanización de ciertas acciones humanas.

El antropomorfismo de la naturaleza (la religión) y el fisiomorfismo de la naturaleza (la magia) son dos componentes que van siempre juntos: no hay religión sin magia, como no hay magia que no implique un grado u otro de religiosidad.

Según el antropólogo vasco Julio Caro Baroja (1914–1995) en su obra *Las brujas y su mundo* (1961) la magia –como la religión en general– deriva de la "concepción primaria del mundo y de la existencia" que se caracteriza por una visión "dramática de la Naturaleza, en la que lo divino y demoníaco, el orden y el caos, el bien y el mal, se hallan en pugna constante y con una existencia ligada al hombre mismo". El hombre primitivo –o mejor, primigenio– no considera la Naturaleza "en abstracto como algo impersonal, indiferente y articulado" sino que para él es "algo directo, emocional e inarticulado. Es un ser al que el hombre se dirige como en segunda persona: no es «él» («el cielo», «la tierra»), es «tú»". [o.c., 25-28]

Según Caro Baroja, durante mucho tiempo se sostuvo la tesis de que el pensamiento mágico era más antiguo o primitivo que el pensamiento religioso y que los procedimientos mágicos eran anteriores a los procedimientos propios de las sociedades con una religión organizada. Frazier fue el autor que acabó de perfilar esta teoría. Caro Baroja afirma, por el contrario, que religión y magia en el mundo antiguo formaban parte de un único sistema.

EL MITO

Un mito (del griego μῦθος, mythos, «relato», «cuento») es una narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico, seres sobrenaturales o extraordinarios, tales como dioses, semidioses, héroes, monstruos o personajes fantásticos, los cuales buscan dar una explicación a un hecho o un fenómeno.

El *Dictionnaire grec-français* de A. Bailly (16 ed. París 1950) recoge dos significados de mito:

- Mito como palabra expresada; discurso; relato, rumor; diálogo, conversación, discusión filosófica, etc.; algo muy relacionado con logos.
- Mito como algo opuesto a logos: fábula, leyenda, relato no histórico, relato fabuloso, cuento, apólogo.

Es muy significativo que las dos acepciones se encuentran ya en Homero.

Los mitos forman parte del sistema de creencias de una cultura o de una comunidad, la cual los considera historias verdaderas. Los mitos especifican y justifican por qué una situación es de una manera determinada y no de otra. La mitología sustenta la cosmovisión de una sociedad.

«El mito es siempre algo que acontece, que acaece a la existencia humana.» [X. Zubiri]

En la Antigüedad grecolatina el pensamiento filosófico y científico fue sustituyendo las explicaciones míticas de los acontecimientos naturales. Fue así como la palabra mito fue adquiriendo connotaciones peyorativas: creencia extendida pero falsa, patraña, engaño.

El mito es un texto de origen oral, cuyos detalles varían en el curso de su transmisión, dando lugar a diferentes versiones. En las sociedades que conocen la escritura, el mito ha sido objeto de reelaboración literaria, ampliando así su arco de versiones y variantes.

«Sigmund Freud comparó en diversas ocasiones el mundo onírico individual con el mundo de las fantasías colectivas que se expresan a través de cuento, fábulas, leyendas, símbolos y mitos. Si los sueños son, en la tesis freudiana, la expresión más directa y fiel de los deseos inconscientes y reprimidos del individuo, los sueños colectivos o mitos expresan con idéntica fidelidad la vida inconsciente de las diversas sociedades humanas.

Esta hipótesis de trabajo fue desarrollada por algunos de los discípulos del fundador del psicoanálisis, entre los que destacaron Otto Rank, Karl Abraham, Ernest Jones, Theodor Reik, y ha tenido múltiples seguidores en nuestros días, como por ejemplo Bruno Bettelheim, que se ha especializado en el análisis de los cuentos de hadas.

Si el inconsciente individual ocupa un lugar privilegiado en el psicoanálisis ortodoxo, Carl Gustav Jung, discípulo cismático de Freud, creó su propio método de análisis basado en la existencia de un inconsciente colectivo, común a toda la humanidad.

Los contenidos de esta instancia son los arquetipos, estructuras innatas y cargadas de energía y vida propia, que poseen un carácter recurrente y dinámico, y que, precisamente por ello, se manifiestan en las narraciones míticas y legendarias de la totalidad de pueblos de la tierra, por muy alejados que éstos estén en tiempo y espacio». [Prat, J.: "Mito". In: Aguirre, Ángel (Ed.): *Diccionario temático de Antropología*. Barcelona, 1988, pp. 475-480]

«El Mito supone en su creación y en su recepción un tipo de hombre incapaz de dudar – salvo en la práctica de su vida – ajeno por completo a la crítica frente a las interpretaciones del Mundo que recibe. El Mito es «lo creíble en sí», lo «incuestionado». Su «verdad» no es verdad por el contenido particular de lo que se enuncia, sino simplemente porque es tradición, porque es fabla y se dice anónimamente.

Como todo uso colectivo, es irracional y se recibe, propala y transmite mecánicamente. De aquí la impersonalidad de su generación. Un mito de oriundez personal, un mito con firma de autor al pie, es tan contradictorio como, viceversa, lo sería una verdad científica que no tenga un origen personal.

En cuanto a su contenido es tan opuesto a lo teóricamente verdadero que consiste formalmente en la maravilla, en la inverosimilitud misma. Se trata en él de «explicar» las realidades que rodean al hombre y que él es, suponiendo que, en un tiempo, distinto de todos los tiempos históricos nuestros, o, como dicen tan admirablemente los primitivísimos hotentotes, en «un tiempo que está a la espalda del tiempo» – la edad mítica –, eran posibles precisamente todas las cosas imposibles.

En nuestro tiempo, en que sólo es posible lo posible, no se pueden crear rocas, plantas, animales, hombres. El tiempo mítico, por el contrario, es la sazón de todas las creaciones, es la Edad original. En este sustancial sentido es el Mundo de lo maravilloso como tal. Por eso, es el contenido del Mito por excelencia «poético» y habría que preguntarse si hay, si puede haber otras «cosas poéticas en sí» aparte de las mitológicas.

De aquí el poder emocionante que conservan todas sus figuras». [Ortega y Gasset, José: "La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva" (1958). En: *Obras completas*. Madrid, 1961, t. VIII, pp. 308-311]

EL RITO

«Acto o secuencia de actos simbólicos, altamente pautados, repetitivos en concordancia con ciertas circunstancias, en relación con las cuales tiene carácter obligatorio, y de cuya ejecución se derivan consecuencias que, total o parcialmente, son también de orden simbólico» (M. Delgado, o.c., p. 579)

Según W. Robertson Smith (1889), hay que diferenciar las religiones "inferiores", que son marcadamente ritualistas en relación con lo sagrado y en las que los mitos y dogmas solo desempeñan un papel derivado, de las "superiores", en las que prima la experiencia interior de lo sobrenatural". Esta división estuvo vigente a partir de la Ilustración por autores como Taylor (1871), Frazer (1890) y William James (1902). Aunque para estos últimos autores, es la creencia la que inspira los ritos, que son escenificación del mito en el que se basan.

Para Malinowski (1909), la finalidad de los ritos es calmar los estados de ansiedad y resolver los conflictos emocionales en los individuos. Max Gluckman (1962) defiende igualmente el efecto catártico de los ritos, ya que desinhiben sentimientos violentos que quedarían reprimidos. G. Bateson (1936) subraya el papel homeostático o estabilizador del sistema social.

Sigmund Freud equipara los rituales mágico-religiosos a los de los neuróticos compulsivos, que intentan expresar los deseos reprimidos, aunque solo sea en el plano simbólico. El desarrollo de esta tesis por parte de Roheim (1930) fue adoptada por la corriente etno-psicoanalítica americana: los rituales hacen superable la ambivalencia afectiva y reconcilian emociones contradictorias o ambiguas.

El valor social de los ritos fue puesto de relieve por Émile Durkheim (1912): los ritos son lugares o momentos en que se manifiesta lo sagrado como hipóstasis del poder y del interés de la sociedad. En los ritos, la sociedad inculca sus normas y las hace obligatorias y su aceptación hace posible la cohesión social. En esta línea, Radcliffe-Brown (1969) rechaza la tesis de Malinowski de que es la sentimentalidad individual la que origina el rito, y sostiene que los ritos provocan una situación emocional que no supone alivio alguno de la ansiedad individual, sino más bien la amenaza de que el incumplimiento o transgresión de las leyes rituales pueda provocar sentimientos negativos.

Otra interpretación funcionalista es la de R. Rappaport (1969): los ritos no solo contribuyen a la cohesión social, son también estrategias de adaptación al medio ecológico en el que habita el grupo.

H. Hubert y M. Mauss (1909) siguen la interpretación sociologista de Durkheim, pero sostienen que los mitos no se pueden estudiar aisladamente, sino como parte de las redes sociales más amplias en las que están ubicados. Esta fue la labor del estructuralista Lévi-Strauss (1962) con su estudio del *Pensamiento salvaje*: el rito es un sistema de homologías, oposiciones e inversiones, un sistema semiológico o código en el que articulan los signos y el simbolismo que rige la cultura y el pensamiento.

«La idea de que el ser humano habita una red de comunicación ritual lleva implícita la de que los ritos no son solo *acción social*, sino que cualquier modalidad de influencia, sea la de la sociedad o la que se ejerza en nombre de cualquier otra instancia, requiere de ellos para su eficacia. Tampoco basta con afirmar que en los ritos se expresa una

cierta ideología cultural, sino más bien que cualquier cultura encuentra en sus ritos el medio insustituible y perfecto para hablar poderosamente de sí misma». [M. Delgado, l.c., p. 582-583]

«Un hombre que da la mano a otro; otro que adora a Dios; un tercero que se niega a pasar por debajo de una escalera; un cuarto que aplaude en un concierto y, finalmente, uno que esparce por su campo una "medicina" para fomentar la germinación de las plantas – ¿qué significado común subyace a estos actos? Absolutamente ninguno; nada de interés tienen en común». [J. Skorupski: *Symbol and Theory*, 1976, 171]

Desde finales del siglo XVIII se tiende a ver "rito" y "ritual" como sinónimos. El término "ritual" comienza a desplazar a "culto".

Hay varias conexiones entre el ritual y el mito: el ritual puede representar el mito (dramatización); en el marco de un ritual se puede recitar el mito (recitación); el mito puede aclarar el significado de los actos rituales (etiología); el mito puede interpretar el ritual (exégesis).

RITO Y JUEGO

Johan Huizinger (*Homo ludens*, 1938): La expresión *homo ludens* fue utilizada por primera vez en 1938 por Johan Huizinga en la obra cuyo título en español más precisamente sería *Homo ludens, ensayo sobre la función social del juego*.

La expresión *homo ludens* pretende señalar la importancia del juego en el desarrollo de los humanos. En efecto, la tesis principal de Johan Huizinga destaca que el acto de jugar es consustancial a la cultura humana. El autor parte para la investigación de una convicción: «En la cultura existe un elemento lúdico. El juego es un hecho cultural. La cultura nace en forma lúdica; o sea: al principio, la cultura se efectuaba en forma de juego. A partir del siglo XVIII el elemento lúdico de la cultura ha perdido su importancia en casi todos los terrenos que otrora dominaba. Una cultura auténtica no puede existir sin cierto contenido lúdico. El juego es más viejo que la cultura».

Huizinga no analiza el elemento lúdico *en* la cultura, sino el juego *de* la cultura. La civilización se constituye a partir de juegos. El juego no es un aspecto entre otros de la vida cultural. Sin juego no hay cultura, es el juego el que antecede a la cultura.

«Sin cierto desarrollo de una actitud lúdica, ninguna cultura es posible. Incluso en una sociedad retrotraída casi al salvajismo por el abandono de todas las relaciones y las normativas jurídicas; la pasión agonal de ninguna manera será abolida u olvidada, pues es inherente a la naturaleza humana. La aspiración innata a lograr una ubicación de destaque, en muchos casos enfrenta a individuos y a grupos, y en algunas situaciones puede conducir, en un acceso insensato de búsqueda de gloria y triunfo, a cometer actos aberrantes y de un enañoamiento brutal. El juego antecede a la propia cultura, como se muestra en el caso de los animales. Diversas indicaciones señalan que la abstracción del fenómeno "juego" ha tenido lugar en algunas culturas de modo secundario mientras que la función misma del jugar ha tenido carácter primario» [J. Huizinga].

El carácter lúdico puede ser propio de la acción más sublime. El niño juega con seriedad y sabe que juega. El deportista juega con apasionada seriedad sabiendo que juega. El actor representa un papel y sabe que está jugando. El violinista ejecuta una obra

musical y, como se dice en alemán y otras lenguas, "juega una pieza musical" (er spielt ein musikalisches Stück). Los conceptos de rito, magia, misterio, liturgia se los puede considerar también bajo el concepto de "juego".

Huizinga observa el juego de los animales y de los niños, una acción sin palabras. Cuando el juego se va cargando de significado, se va convirtiendo en culto, pero el juego en sí sigue siendo lo primero.

Para Erik H. Erikson, el ritual religioso tiene sus raíces en la experiencia del niño en la primera infancia, que troquele su vida posterior. Las constantes y repetidas muestras de cariño de la madre al saludarlo y al consolarlo transmiten al niño la sensación de sentirse seguro y acogido. Es el mismo sentimiento que producen los rituales religiosos. Para un niño, Dios es la madre.

LOS SAGRADO Y LO PROFANO

La dicotomía sagrado-profano es la característica central de la religión para Émile Durkheim. Lo sagrado es lo que es intangible, lo que no puede ser tocado por lo profano. La forma elemental de la vida religiosa es un tabú. «Las cosas sagradas son las que las protegen y aíslan de las cosas profanas, son a las que se aplican estas prohibiciones y que deben permanecer apartadas de aquellas. La relación (o la oposición, la ambivalencia) entre lo sagrado y lo profano es la esencia del hecho religioso». [E. Durkheim]

La noción de lo sagrado de Durkheim es meramente negativa. Para Rudolf Otto (*Das Heilige*, 1917) lo sagrado es algo objetivo que se aprehende en un acto de sentimiento y los sentimientos tienen un correlato objetivo que es el valor. Lo sagrado es un valor y como tal es objetivo. Lo sagrado está caracterizado por lo "numinoso": Perteneciente o relativo al numen como manifestación de poderes religiosos o mágicos; el numen es la deidad dotada de un poder misterioso y fascinador. Lo numinoso es tremendo y estremecedor y ante él el hombre se siente anonadado.

«[Para los antiguos] todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente de las fuerzas mágico-religiosas y, según las circunstancias, en objeto de veneración o temor, en virtud de ese sentimiento ambivalente que suscita constantemente lo sagrado». [M. Eliade, 1954: 27]

«Pero los griegos nunca le llamaron ιερόν (ierón), sagrado, le llamaron θεῖον (theion), divino. Y es que, en definitiva, lo profano no se opone formalmente a lo sagrado, sino que a lo que se opone es a lo religioso. Lo sagrado es ciertamente algo que pertenece a lo religioso, pero le pertenece consecutivamente, por ser religioso. No es aquello que constituye la índole formal de lo religioso en cuanto tal. [...] Los dioses son sagrados porque son dioses, no son dioses porque son sagrados. Lo sagrado es consecutivo, pero no constitutivo de la divinidad en cuanto tal. [...] Toda relación con los dioses es pura y simplemente religiosa. No hay más relación con Dios que la relación religiosa. La relación religiosa no lo es por ser sagrada. [...] Lo sagrado no es lo primario de la religión. [...] Lo religioso en cuanto tal es algo del hombre entero, y no simplemente de una de sus dimensiones. No es un estado en el que se encuentra el hombre, sino que es algo completamente distinto: es una actitud». [X. Zubiri, 1993: 26-28]

EL RITUALISMO DEL HOMBRE ARCAICO

«El hombre arcaico amaba más la vida que el saber, y estaba más preocupado por la conservación y regeneración de la vida que de investigar sobre su sentido. Era más ritualista que intelectual. Amaba la verdad que, como dice Nietzsche, pueda servir para los pies, una verdad que se pueda cantar y danzar. El hombre estaba identificado con un mundo tal como era y no como debería ser. Los rituales estaban al servicio de la vida, de una vida afirmada y sentida como positiva.

Cuando el cosmos y la naturaleza se regeneraba, los hombres tomaban parte en esta regeneración y ayudaban con rituales que imitaban el renacer de la naturaleza. Sus ritos eran una especie de ayuda partera cuando la naturaleza se convulsionaba con dolores de parto (finales del invierno y principios de la primavera). Con sus ritos de comadronas ayudaban a los animales a salir del vientre de la tierra (ver pinturas rupestres).

Tras el último periodo glacial, las sociedades primitivas de cazadores y recolectores tuvieron que dejar sus antiguas costumbres (motivado también por la explosión de la población). Empezaron a plantar plantas y a criar animales domésticos. El trabajo era ahora monótono, duro y los conflictos sociales aumentaron.

Desde la Revolución neolítica, la vida fue progresando técnicamente, pero fue disminuyendo la calidad de vida. La conciencia de que la vida es dura y costosa, de que este mundo es un "valle de lágrimas" llevó en el primer milenio a. C. a concepciones del mundo que, en palabra de Nietzsche, representan "el atentado más grande perpetrado a la vida". Surgieron, por un lado, ideologías trascendentalistas, que daban a la vida tras la muerte un valor más alto que a la vida en este mundo. Por otro lado, se articularon nuevas ideologías escapistas que reducían esta vida a una apariencia, a una nada, a un engaño. Las ideologías trascendentalistas formaron la ideología de la nueva civilización que intentó someter la naturaleza y desarrolló el progreso técnico. Las ideologías escapistas fueron la base de las religiones en Asia y formaron la corriente subterránea de todas las místicas.» [Duerr, Hans Peter: *Sedna oder die Liebe zum Leben*. (Sedna o el amor a la vida), Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1984.]

EL TIEMPO EJE

En su obra *Origen y meta de la historia*, expone Karl Jaspers su idea del "tiempo eje" (periodo comprendido entre los siglos VIII y II a. C., como el proceso de individuación y espiritualización humana. Este eje empírico es el período de tiempo en el cual se consumó "u nuevo comienzo en la humanidad". No se consumó en todos los lugares ni entre todos los hombres. Pero "allí tiene su origen la forma humana que vivimos hoy. Durante este período, ocurrieron simultáneamente eventos extraordinarios: En la China aparecieron Confucio y Lao-Tsé, y surgieron todas las escuelas de la filosofía china. En la India los Upanishads adoptaron su forma final, apareció el Buda y se exploró todo el espectro de posibilidades filosóficas. En Persia enseñó Zaratustra el profeta. En Palestina hicieron su aparición los profetas hebreos, desde Elías hasta el anónimo Deutero-Isaías. En la Grecia mayor surgieron Homero, los poetas, los trágicos, los historiadores, los científicos y los filósofos. Durante este tiempo, el hombre "llega a experimentar lo incondicionado, tanto en la profundidad del propio ser como en la claridad de la trascendencia". En la conciencia del ser, del yo y los límites, la vaciedad del no-ser se ha vuelto discernible; y este hombre lucha en contra de ella por "liberación y salvación". La

era del mito llega a su fin. Se iniciaba la "reflexión", se suscitaban conflictos espirituales y se ensayaban las posibilidades más contradictorias.

La religión se tornó ética, y el mito fue adaptado a propósitos filosóficos y religiosos. El hombre auténtico ansía la liberación y la redención, y encuentra una manera para alcanzarlas en este mundo -como el nirvana, por ejemplo, o como la entrega a la voluntad divina.

LUDWIG WITTGENSTEIN: OBSERVACIONES A "LA RAMA DORADA" (1890) DE FRAZER

La idea que el antropólogo escocés James George Frazer (1854–1941) se hace de las visiones mágicas y religiosas de los hombres no es satisfactoria: presenta tales visiones como si fueran errores.

¿Estaba en un error S. Agustín cuando invoca a Dios en cada página de las *Confesiones*? Pero —se puede decir— si no estaba errado, tampoco lo estaría el santo budista —o cualquier otro— cuya religión expresara visiones completamente distintas. Pues bien, ninguno de ellos estaba en el error a no ser cuando pusieran en pie una teoría.

Precisamente aquello que en este acontecimiento ocurre terroríficamente, extraordinariamente, de modo horrendo, trágico, etc., y es cualquier cosa menos trivial e insignificante, eso es lo que ha dado vida al acontecimiento.

Aquí sólo se puede describir y decir: «así es la vida humana». La explicación, si se la compara con la impresión que nos produce la descripción, es demasiado precaria. Toda explicación es una hipótesis. Quien, por ejemplo, está intranquilo por amor obtendrá poca ayuda de una explicación hipotética. Esto no le tranquilizará.

Un símbolo religioso no se basa en creencia alguna. Y sólo donde hay una creencia hay error.

Se podría decir: «tal y tal acontecimiento ha tenido lugar». Ríe si puedes.

El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efígie.

Y siempre se apoya la magia en la idea del simbolismo y del lenguaje. La representación de un deseo es, eo ipso, la representación de su satisfacción.

Pero la magia lleva a la representación un deseo; expresa un deseo. El error nace precisamente cuando la magia se expone científicamente.

¿Cómo podría haber dejado de impresionar al espíritu del hombre al alba el fuego o la semejanza del fuego con el Sol? Pero ¿no es acaso que «porque no se la pueda explicar» (la tonta superstición de nuestro tiempo), cuando se «explica» deja de impresionar?

Casi se podría decir que el hombre es un animal ceremonial. Esto es, en parte, falso, en parte sinsentido, pero también hay algo de verdad en ello. Es decir, se podría comenzar un libro de antropología de esta manera: si se contempla la vida y el comportamiento del hombre sobre la tierra, se ve que, aparte de los comportamientos que uno podría llamar animales, como es el nutrirse, etc., etc., etc., tienen lugar también aquellos que poseen un carácter peculiar que se podrían denominar actos rituales.

Ahora bien, es un sinsentido continuar diciendo que lo característico de estas acciones es que corresponden a representaciones falsas de la física de las cosas. Lo característico, por el contrario, de las acciones rituales no es, en modo alguno, una opinión, una creencia que podría ser verdadera o falsa, aunque también un pensamiento —una creencia— puede ser también ritual, puede pertenecer al rito.

Creo (al revés que Frazer) que lo característico del hombre primitivo es que no actúa por creencias.

[[Wittgenstein, Ludwig: *Observaciones a "La Rama Dorada" de Frazer*](#). Madrid: Tecnos, 2008]
