

# Introducción. Magia y modernidad

ANNE W. JOHNSON

## La magia en contra de la modernidad

“**L**os mexicanos confían más en la fe, en la magia y en la suerte que en la ciencia”, declaran el Conacyt y el INEGI al dar a conocer los resultados de la más reciente Encuesta sobre la Percepción Pública de la Ciencia y la Tecnología en México.<sup>1</sup> Según representantes del Conacyt, la encuesta (aplicada en 3200 viviendas, en 32 poblaciones urbanas de la república mexicana, a personas de entre 18 y 98 años de edad) demuestra las fallas estructurales del sistema educativo nacional y la “ignorancia” de gran parte de los ciudadanos mexicanos.<sup>2</sup> Pero más que la creencia arrolladora en la magia sobre la ciencia entre los mexicanos, un repaso más detallado por los datos arrojados por ese instrumento cuantita-

<sup>1</sup> Los datos aquí mencionados son de la Encuesta sobre la Percepción Pública de la Ciencia y la Tecnología en México 2011, México, ENPCYT / Instituto Nacional de Estadística y Geografía, 2013.

<sup>2</sup> Por ejemplo, Emir Olivares Alonso, “Mexicanos confían más en la fe, la magia y la suerte que en la ciencia: encuesta”, en *La Jornada*, 15 de julio de 2013, p. 45.

tivo muestra una actitud profundamente ambigua ante la ciencia y la tecnología en la modernidad.

Como demuestra la interpretación “oficial” de la mencionada encuesta, las prácticas mágicas y el pensamiento mágico típicamente se atribuyen a los “primitivos”, a los no-cristianos, a los no-occidentales, a los campesinos, a los indígenas, a los africanos —en fin, a cualquier grupo que se podría considerar “otro”—.<sup>3</sup> Deslizándose entre términos como brujería, fetichismo, totemismo, animismo, chamanismo y maná, “la magia” se usa comúnmente para designar un abanico muy amplio de creencias y prácticas rituales. De alguna manera, el pensamiento mágico implica el ejercicio del control sobre elementos naturales o sobrenaturales, la creencia en el potencial que tienen los seres y los objetos de transformarse y, muchas veces, la presencia de una conciencia participativa y/o relacional que vincula los seres humanos con otros elementos material-simbólicos de su entorno.

Como señalan algunos contribuidores a este número, en la literatura antropológica evolucionista de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la magia solía definirse en oposición a la religión y la ciencia; es decir, en oposición a “la cultura occidental”, bastión del monoteísmo y la razón científica.<sup>4</sup> En este sentido, el concepto de magia se volvió uno de los pilares de la autoconstrucción de una identidad espacial (“occidente”) y temporal (“modernidad”). El apelativo “mago”, entonces, ha tendido a operar más como una acusación que una forma de autodefinición.<sup>5</sup> Esto dicho, se puede trazar otra historia de pensamiento, quizás menos dominante, en la cual

<sup>3</sup> Henrik Bogdan, “Introduction: Modern Western Magic”, en *Aries*, vol. 12, 2012, p. 1.

<sup>4</sup> La “magia” tiene su origen etimológico en el vocablo griego *mageia*, que nació en las últimas décadas del siglo V a.C. La palabra es derivada de los magos, casta sacerdotal de los medos, una tribu persa afamada por su sabiduría. Pero en Grecia, las prácticas de los *magoi* itinerantes fueron vistas con cierto grado de desprecio, y la magia llegó a tener un significado ambiguo, actitud que persiste hasta la fecha. Un mago puede ser un sabio o un charlatán. Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra, “Introduction: The Metamorphosis of Magic”, en Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Antiquity to the Early Modern Period*, 2002, p. x).

<sup>5</sup> Michael D. Bailey, “The Meanings of Magic”, en *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 1, núm. 1, 2006, p. 9. Las obras antropológicas clásicas sobre este tema son de Edward B. Tylor, *Cultura primitiva*, t. 1. *Los orígenes de la cultura*, 1977; James G. Frazer, *La rana dorada*, 1944; Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, 1979, pp. 43-150; Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, 1994; Edward Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, 1976; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1964.

la magia es considerada un elemento universal de la experiencia humana.<sup>6</sup>

## La magia *en y de* la modernidad

A pesar de las predicciones de algunos pesimistas —u optimistas, según el caso—, el mundo moderno no se ha “desencantado” por completo. De hecho, como señalan los teóricos vinculados con el posmodernismo, el posestructuralismo y el poscolonialismo, no hay una sola sino múltiples modernidades. O de plano “nunca fuimos modernos”.<sup>7</sup> Los estudios antropológicos sobre magia y modernidad en años recientes giran alrededor de dos ejes de análisis: 1) el estudio etnográfico de las prácticas mágicas que emergen en respuesta a las tensiones y los conflictos que ocasionan la modernidad y la globalización; y 2) el análisis de las instituciones modernas como productoras de la magia y fuentes del imaginario mágico.

Los autores que podemos ubicar dentro del primer eje sitúan las prácticas mágicas dentro de contextos culturales específicos, para ver de qué forma la magia puede funcionar como una manera de manejar las complejidades del mundo globalizado o para expresar actitudes críticas frente a las relaciones de poder modernas. Un volumen reciente —editado por Henrietta Moore y Todd Sanders— sobre la brujería en África ejemplifica esta perspectiva. Los editores señalan que, según datos africanos, “la brujería y otras prácticas esotéricas están íntimamente ligadas con concepciones locales acerca de la producción, el intercambio y el consumo”, y que “las prácticas de brujería y en contra de la brujería en África deben entenderse en términos del poder del Estado, procesos políticos actuales, e instituciones políticas locales”.<sup>8</sup>

Abundan los ejemplos etnográficos sobre los usos del conocimiento mágico-religiosos en respuesta a las presiones de la modernidad. Aihwa Ong, por ejemplo, relata casos de posesión demoníaca en los cuales las víctimas son jóvenes trabajadoras de fábricas en

<sup>6</sup> Peter Pels, “Introduction: Magic and Modernity”, en Brigit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity, Interfaces of Revelation and Concealment*, 2003, p. 8, y Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, 1990, pp. 54-64.

<sup>7</sup> Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, 2007.

<sup>8</sup> Henrietta L. Moore y Todd Sanders (eds.), “Introduction”, en *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, 2001, p. 14-15.

Malasia. Según la autora, estos fenómenos forman parte de la resistencia corporal y psicológica que las víctimas expresan en el contexto de transición de una sociedad campesina a una economía industrial.<sup>9</sup> Y en el mismo tenor, James Brow argumenta que una serie de posesiones demoníacas y acusaciones de brujería que han marcado la vida en una aldea campesina en Sri Lanka, son formas de expresar los conflictos que los miembros de la comunidad experimentan a raíz de proyectos de “desarrollo” patrocinado por el gobierno.<sup>10</sup> En su estudio sobre la pobreza en Puerto Rico, Raquel Romberg demuestra cómo algunos brujos, chamanes y curanderos se han hecho expertos en las políticas del “Estado de bienestar” con la finalidad de ayudar a abogados, empleados, madres solteras y gerentes corporativos realizar trámites y ganar pleitos legales.<sup>11</sup> Y Axel Pederson relata el extraño caso de los “casi-chamanes” de Mongolia, jóvenes desempleados que expresan la confusión que surge a raíz del caos que caracteriza la transición de un estado socialista a una democracia neoliberal a través de borracheras y

<sup>9</sup> Aihwa Ong, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, 1987. Estos fenómenos siguen ocurriendo en contextos de choque entre estilos de vida tradicional y capitalista. En junio de 2013, por ejemplo, leí un reportaje sobre la aparición de un fantasma en un W.C. de una fábrica de ropa en Bangladesh. Según el reportero, después de que una obrera se quejara de sentirse “enferma” debido a la presencia de un fantasma en el baño de mujeres, miles de trabajadores dejaron de trabajar hasta que los dueños realizaran un exorcismo, lo cual se llevó a cabo exitosamente. Aun cuando el autor de la nota le atribuye la experiencia a la “histeria masiva”, es notable que han recibido mucha publicidad las condiciones laborales en las fábricas textiles indias debido a una serie de incendios y accidentes recientes; Benjamin Radford, “Is there a Ghost Lurking in a Factory Toilet?”, en *Livescience*, 21 de junio de 2013. [www.livescience.com](http://www.livescience.com).

<sup>10</sup> James Brow, *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*, 1996. En Latinoamérica también son notorias las apariciones del Diablo en contextos interculturales y situaciones de tensión social y económica; Anne W. Johnson, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el norte de Guerrero* (en prensa); Michael Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, 1980; June Nash, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, 1979; Daniel Nugent, “From Devil Pacts to Drug Deals: Commerce, Unnatural Accumulation, and Moral Community in ‘Modern’ Peru,” en *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 2, 1996, pp. 258-290; Mary Crain, “Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women’s Narratives of Death and Devil Possession”, en *American Ethnologist*, vol. 18, núm. 2, 1991, pp. 67-89; Gaston Gordillo, *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, 2004; Mary J. Weismantel, *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, 2001; y José Limón, *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, 1994.

<sup>11</sup> Raquel Romberg, *Witchcraft and Welfare*, 2003.

demostraciones excesivas de ira que son interpretadas en términos sobrenaturales.<sup>12</sup>

En una colección de ensayos editada por Jean y John Comaroff, los autores señalan que “la modernidad —en sí siempre una construcción imaginaria del presente en términos de un pasado mítico— tiene sus propias magicalidades, sus propios encantamientos”.<sup>13</sup> Esta cita nos remota al segundo eje arriba mencionado: la reflexión en torno al carácter mágico de la modernidad misma. Dentro de esta perspectiva son notables los trabajos de Michael Taussig y Fernando Coronil, quienes postulan el concepto de “la magia del Estado”. Estos autores señalan la gran capacidad del Estado moderno para representarse mediante un conjunto de *performances* simbólicos repetidos y así constituirse en el imaginario popular como una fuente inagotable de poder discursivo y material.<sup>14</sup> A su vez, los ensayos compilados por Neil Whitehead y Sverker Finnström abarcan uno de los aspectos más oscuros de la modernidad: la mescolanza de “la tecno-modernidad” y el “mágico-primitivo” que emerge a raíz del uso de la tecnología en contextos de guerra y terrorismo a nivel global.<sup>15</sup>

## Los ensayos

Los autores de los ensayos de este número temático sobre magia y modernidad retoman varios de los ejes de análisis arriba mencionados: la magia como fundamento del pensamiento humano, la construcción de la modernidad sobre y en contra de la magia, la transformación de prácticas mágicas en respuesta a la experiencia de

<sup>12</sup> Morten Axel Pederson, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, 2011.

<sup>13</sup> Jean Comaroff y John Comaroff, “Introduction”, en Jean Comaroff y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, 1993, p. xiv; véanse también los ensayos en Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *op. cit.*

<sup>14</sup> Michael Taussig, *The Magic of the State*, 1997; Fernando Coronil, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, 2002. Estas reflexiones deben mucho a los análisis clásicos de Marx acerca del fetichismo y el capitalismo.

<sup>15</sup> Neil L. Whitehead y Sverker Finnström (eds.), *Virtual War and Magical Death: Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, 2013; para una reflexión sobre la relación entre magia y tecnología, véase Rodrigo Díaz Cruz, “Ritos mágicos, carabelas, computadoras personales; antropología y tecnología”, en *Nueva Antropología*, vol. XIV, núm. 47, marzo, 1995, p. 29.

vivir en el mundo moderno, y el despliegue de técnicas mágicas de parte de las instituciones modernas mismas.

El número inicia con un artículo de Raymundo Mier. “Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad” ofrece un recorrido por los estudios clásicos sobre la magia en la antropología y un conjunto de reflexiones propias sobre la presencia de la magia en el pensamiento humano. Mier califica la magia como una manera colectiva de aprehender el mundo y de actuar en él, un pensamiento que permite infundir la experiencia con sentido a través de la creación de vínculos simbólicos, pero que también tiene un valor pragmático. Además de expresar una visión compartida del mundo, la magia es instrumental, performativa, *hace* algo: llama, induce, conjura, remedia, impide. Según este autor, el lugar de la magia es el umbral: se despliega en los linderos, las fronteras, los espacios liminares entre lo cotidiano y lo extraordinario. Un acto mágico, como cualquier proceso social, puede tener éxito o puede fracasar, pero siempre desprende estrechamente de las configuraciones simbólicas y materiales del grupo. Y por tanto, no se limita al mundo “primitivo”, sino que tiene cabida en toda colectividad humana.

El siguiente ensayo, “El pensamiento mágico en el mundo secularizado”, de Antonio Machuca, enfatiza la persistencia de la magia en la modernidad, aun después del anunciado “desencantamiento del mundo”. A través de un repaso por obras científicas, filosóficas y literarias occidentales, Machuca argumenta que la historia del mundo moderno se puede ver como olas de desmitificación y remitificación, paradigmas epistémicos racionalistas y antirracionalistas. Como demuestra el autor, estas perspectivas se pueden ver muy claramente en las distintas actitudes expresadas por los actores sociales frente a la tecnología y la economía política capitalista, al mismo tiempo expresiones máximas de progreso y ciencia y fuentes de “nuevos animatismos” y renovados fetichismos.

“Máscaras, memoria histórica y la magia del Estado” es la contribución de Anne W. Johnson. La autora interroga la construcción de una serie de relaciones sociopolíticas entre “el centro” y “la periferia” mediante la elaboración y puesta en escena de las máscaras de diablo fabricados en Teloloapan, Guerrero. Según Johnson, los creadores de estas máscaras, que forman parte de la celebración de las fiestas patrias septembrinas, plasman íconos de la historiografía nacionalista en sus obras como una manera de acceder a “la magia del Estado”. Al mismo tiempo, estas creaciones profanan la magia de

la patria a través de una serie de estrategias representacionales que realzan la memoria histórica y la identidad local. Johnson describe varios acontecimientos que demuestran el juego de discursos mágicos a nivel local, nacional e internacional.

Laura Herlihy, autora de “Magia amorosa, autonomía política y posmodernidad”, retoma una investigación etnográfica que realizó en una comunidad misquito para explorar el papel que ha jugado la magia amorosa desde los años de 1920 hasta el presente. Argumenta que los habitantes de la comunidad indígena de Bilwi y los migrantes que viven en la diáspora nicaragüense han empezado a combinar la tecnología moderna con la magia amorosa para mejorar sus relaciones personales, para ejercer relaciones políticas, y para mejorar su economía doméstica. Herlihy concluye que la magia amorosa, que forma parte de una tradición cultural histórica, se está resignificando en respuesta a nuevos contextos económicos, políticos y globalizados.

El número concluye con la aportación de Zenia Yébenes. “La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo” es un análisis novedoso de la presencia del pensamiento mágico entre pacientes diagnosticados con esquizofrenia, enfermedad mental que la autora clasifica como enteramente moderna. Según esta autora, la hiperreflexividad y la disminución de la autoafección que caracterizan la subjetividad esquizofrénica se materializan a través de actos discursivos y prácticas “mágicas” o “supersticiosas” que sirven para indicar los límites históricamente construidos entre lo “normal” y lo “patológico”, lo “racional” y lo “irracional”. Yébenes concluye su ensayo con una discusión sobre los procesos de significación esquizofrénicos como modalidades modernas relacionadas con la experiencia de la modernidad.

“No hay que confiar en aquellos que analizan la magia; suelen ser magos en busca de venganza”, advierte Bruno Latour.<sup>16</sup> Pero claro, hay de magos a magos. Como constan los autores que participan en este número, la magia tiene el poder de “reinscribir y subvertir las auto-representaciones del mundo moderno”.<sup>17</sup> El “mundo desencantado y racional” depende tanto de la magia de la represen-

<sup>16</sup> Bruno Latour, *The Pasteurization of France*, 1988, p. 212; Randall G. Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004, p. 2.

<sup>17</sup> Randall G. Styers, *op. cit.*, p. 226.

tación como lo hacen los actores sociales que invocan la magia como un discurso de resistencia y manipulación del poder. Y solamente a través de una estrategia doble de de-mitificación y re-encantamiento, una de las tareas de estos autores, podemos ensayar respuestas mágicas ante la magia de la modernidad.<sup>18</sup>

## Bibliografía

- Bailey, Michael D., "The Meanings of Magic", en *Magic, Ritual and Witchcraft*, vol. 1, núm. 1, 2006, pp. 1-23.
- Bogdan, Henrik, "Introduction: Modern Western Magic", en *Aries*, vol. 12, 2012, pp. 1-16.
- Bremmer, Jan N. y Jan R. Veenstra, "Introduction: The Metamorphosis of Magic", en Jan N. Bremmer y Jan R. Veenstra (eds.), *The Metamorphosis of Magic from Antiquity to the Early Modern Period*, Lovaina/París, Peeters, 2002, pp. ix-xiv.
- Brow, James, *Demons and Development: The Struggle for Community in a Sri Lankan Village*, Tucson, University of Arizona Press, 1996.
- Comaroff, Jean y John Comaroff (eds.), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, Chicago, The University of Chicago Press, 1993.
- Coronil, Fernando, *El Estado mágico: naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.
- Crain, Mary, "Poetics and Politics in the Ecuadorian Andes: Women's Narratives of Death and Devil Possession", en *American Ethnologist*, vol. 18, núm. 2, 1991, pp. 67-89.
- Díaz Cruz, Rodrigo, "Ritos mágicos, carabelas, computadoras personales: antropología y tecnología", en *Nueva Antropología*, vol. XIV, núm. 47, marzo, 1995, pp. 23-39.
- Evans-Pritchard, Edward E., *Brujería, magia y oráculos entre los Azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Frazer, James G., *La rama dorada*, México, FCE, 1944.
- Gordillo, Gastón, *Landscapes of Devils: Tensions of Place and Memory in the Argentinean Chaco*, Durham, Duke University Press, 2004.
- Greenwood, Susan, *The Nature of Magic: An Anthropology of Consciousness*, Nueva York, Berg Publishers, 2005.
- Johnson, Anne W., *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el Norte de Guerrero*, México, INAH (en prensa).

<sup>18</sup> Michael Taussig, citado en Styers, *op. cit.*, p. 219.

- Latour, Bruno, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, México, Siglo XXI, 2007.
- , *The Pasteurization of France* (trad. de Alan Sheridan y John Law), Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Limón, José, *Dancing with the Devil: Society and Cultural Poetics in Mexican-American South Texas*, Austin, University of Texas Press, 1994.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel, 1994.
- Mauss, Marcel, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 43-150.
- Moore, Henrietta L. y Todd Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities: Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, Londres, Routledge, 2001.
- Nash, June, *We Eat the Mines and the Mines Eat Us*, Nueva York, Columbia University Press, 1979.
- Nugent, Daniel, “From Devil Pacts to Drug Deals: Commerce, Unnatural Accumulation, and Moral Community in ‘Modern’ Peru”, en *American Ethnologist*, vol. 23, núm. 2, 1996, pp. 258-290.
- Ong, Aihwa, *Spirits of Resistance and Capitalist Discipline: Factory Women in Malaysia*, Albany, SUNY Press, 1987.
- Pederson, Morten Axel, *Not Quite Shamans: Spirit Worlds and Political Lives in Northern Mongolia*, Ítaca, Cornell University Press, 2011.
- Pels, Peter, “Introduction: Magic and Modernity”, en Brigit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity, Interfaces of Revelation and Concealment*, 2003, pp. 1-38.
- Radford, Benjamin, “Is there a Ghost Lurking in a Factory Toilet”, en *Livescience*, 21 junio de 2013; en línea [www.livescience.com]
- Romberg, Raquel, *Witchcraft and Welfare*, Austin, University of Texas Press, 2003.
- Styers, Randall G., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- Tambiah, Stanley J., *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Taussig, Michael, *The Devil and Commodity Fetishism in South America*, Chapel Hill, University of North Carolina Press, 1980.
- , *The Magic of the State*, Nueva York, Routledge, 1997.
- Tylor, Edward B., *Cultura primitiva, t. I, Los orígenes de la cultura*, Madrid, Ayuso, 1977.
- Weismantel, Mary J., *Cholas and Pishtacos: Stories of Race and Sex in the Andes*, Chicago, University of Chicago Press, 2001.
- Whitehead, Neil L. y Sverker Finnström (eds.), *Virtual War and Magical Death: Technologies and Imaginaries for Terror and Killing*, Durham, Duke University Press, 2013.

