

DIMENSIÓN ANTROPOLÓGICA



- ◆ *Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad*
- ◆ *El pensamiento mágico en el mundo secularizado*
- ◆ *Máscaras, memoria histórica y magia del Estado*
- ◆ *Magia amorosa, autonomía política y posmodernidad*
- ◆ *La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo*
- ◆ *La fotografía: tiempo de fantasmas*

DIMENSIÓN
ANTROPOLÓGICA

REVISTA CUATRIMESTRAL

INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Directora General
María Teresa Franco

Directora General de la Revista
Delia Salazar Anaya

Secretario Técnico
Diego Prieto Hernández

Consejo Editorial
Susana Cuevas Suárez (DL-INAH)
Isabel Lagarriga Attias (CIV-INAH)

Secretario Administrativo
José Francisco Lujano Torres

Arturo Soberón Mora (DEH-INAH)
Sergio Bogard Sierra (Colmex)
Fernando López Aguilar (ENAH-INAH)

*Coordinadora Nacional
de Antropología*
María Isabel Campos Goenaga

María Eugenia Peña Reyes (ENAH-INAH)
José Antonio Machuca Ramírez (DEAS-INAH)
Josefina Ramírez Velázquez (ENAH-INAH)

Coordinadora Nacional de Difusión
Leticia Perlasca Núñez

Lourdes Baez Cubero (SE-INAH)
Osvaldo Sterpone (CIH-INAH)
Susan Kellogg (Universidad de Houston,
Texas, EUA)

*Subdirector de Publicaciones
Periódicas*
Benigno Casas

Sara Mata (Universidad Nacional de Salta,
Argentina)
Susan M. Deeds (Universidad de Arizona,
EUA)

Edición impresa
Héctor Siever
y Arcelia Rayón

Asistente de la directora
Virginia Ramírez

Edición electrónica
Norma P. Páez y Nora L. Duque

Consejo de Asesores
Gilberto Giménez Montiel (IIS-UNAM)
Alfredo López Austin (IIA-UNAM)

Diseño de portada
Efraín Herrera

Álvaro Matute Aguirre (III-UNAM)
Eduardo Menéndez Spina (CIESAS)
Arturo Romano Pacheco (DAF-INAH)
Jacques Galinier (CNRS, Francia)
Carlos Martínez Assad (IIS-UNAM)
Alessandro Lupo (Sapienza Università di
Roma, Italia)
Josep M. Comelles (Universitat Rovira i
Virgili, Catalunya, España)
Lyle Campbell (University of Hawái, Manoa,
EUA)

Andrés Izeta (CONICET, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)
Roxana Cattaneo (CONICET, Museo de
Antropología, Universidad Nacional de
Córdoba, Argentina)

Foto de cubierta:

Benigno Casas

Botero en Bellas Artes, 2013

INVITACIÓN A LOS COLABORADORES

Dimensión Antropológica invita a los investigadores en antropología, historia y ciencias afines de todas las instituciones a colaborar con artículos originales resultado de investigaciones recientes, ensayos teóricos, noticias y reseñas bibliográficas. Igualmente se recibirán cartas a la Dirección que polemiquen con algún autor.

Las colaboraciones se enviarán a la dirección de la revista, o a través de algún miembro del Consejo Editorial. La revista acusará recibo al autor y enviará el trabajo a dos dictaminadores, y a un tercero en caso de discrepancia. En caso de que los dictaminadores consideren indispensables algunas modificaciones o correcciones al trabajo, el Consejo Editorial proporcionará copia anónima de los dictámenes a los autores para que realicen las modificaciones pertinentes. Los dictámenes de los trabajos no aceptados serán enviados al autor a solicitud expresa, en el entendido de que éstos son inapelables.

Requisitos para la presentación de originales

- Los artículos, impecablemente presentados, podrán tener una extensión de 25 a 40 cuartillas, incluyendo notas, bibliografía e ilustraciones. Se entregarán además acompañados de un resumen, en español e inglés, en el que se destaquen los aspectos más relevantes del trabajo, todo ello en no más de 10 líneas y acompañado de 5 palabras clave. Las reseñas bibliográficas no excederán de 5 cuartillas y deberán incluir la portada escaneada del libro reseñado a 300 dpi. El texto deberá entregarse en cuartillas con margen de 2.5 cm de lado izquierdo y derecho, a doble espacio, escritas por una sola cara.
- Los originales deben presentarse en altas y bajas (mayúsculas y minúsculas), sin usar abreviaturas en vocablos tales como etcétera, verbigracia, licenciado, señor, doctor, artículo.
- En el caso de incluir citas de más de cinco líneas, éstas se separarán del cuerpo del texto, con sangría en todo el párrafo. No deberán llevar comillas ni al principio ni al final (con excepción de comillas internas).
- Los números del 0 al 15 deberán escribirse con letra.
- Las llamadas (para indicar una nota o una cita) irán siempre después de los signos de puntuación.
- Para elaborar las notas a pie de página debe seguirse este modelo, cada inciso separado por coma:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del libro en cursivas,
 - nombres y apellidos del traductor y/o redactor del prólogo, introducción, selección o notas,
 - total de volúmenes o tomos,
 - número de edición, en caso de no ser la primera,
 - lugar de edición,
 - editorial,
 - colección o serie entre paréntesis,
 - año de publicación,
 - volumen, tomo y páginas,
 - inédito, en prensa, mecanoscrito, entre paréntesis.
- En caso de que se cite algún artículo tomado de periódicos, revistas, etcétera, debe seguirse este orden:
 - nombres y apellidos del autor,
 - título del artículo entre comillas,
 - nombre de la publicación en cursivas,
 - volumen y/o número de la misma,
 - lugar,

- fecha,
- páginas.

- En la bibliografía se utilizarán los mismos criterios que para las notas al pie de página, excepto para el apellido del autor, que irá antes del nombre de pila. En caso de citar dos o más obras del mismo autor, en lugar del nombre de éste se colocará una línea de 2 cm más coma, y en seguida los otros elementos.
- Se recomienda que en caso de utilizar abreviaturas se haga de la siguiente manera:

op. cit. = obra citada, *ibidem* = misma obra, diferente página, *idem* = misma obra, misma página, p. o pp. = página o páginas, t. o tt. = tomo o tomos, vol., o vols. = volumen o volúmenes, trad. = traductor, *cf.* = comparese, *et al.* = y otros.
- Foliación continua y completa, que incluye índices, bibliografía y apéndices.
- Índices onomásticos o cronológicos, cuadros, gráficas e ilustraciones, señalando su ubicación exacta en el *corpus* del trabajo y los textos precisos de los encabezados o pies.
- El autor incluirá, como datos personales: institución, teléfonos, fax, correo electrónico, currículum breve (no más de 10 líneas), para ser localizado con facilidad.
- Las colaboraciones deberán enviarse vía electrónica a: dimension_antropologica@inah.gov.mx dimenan_7@yahoo.com.mx.
- Las fotografías, ilustraciones, mapas y otras imágenes deberán ser entregadas en archivos separados, en formato JPG o TIF, en 300 dpi de resolución y en tamaño de 28 cm por su lado mayor.

Revisión de originales por parte del (los) autor(es)

Toda corrección de los manuscritos que haga el corrector será puesta a consideración de los autores para recibir su visto bueno, aprobación que deberán manifestar con su firma en el original corregido.

Dossier fotográfico

Se hace una atenta invitación a los investigadores que usualmente trabajan con temas de fotografía mexicana para que colaboren en la sección *Crystal Bruído*, enviando una selección de entre 16 y 20 fotografías con una antigüedad mínima de 60 años, articulada por aspectos temáticos o de otra índole historiográfica o antropológica. Las fotografías deberán tener una resolución mínima de 300 dpi., tamaño carta, en formato tiff o jpg. La selección irá acompañada de un texto explicativo no mayor de ocho cuartillas.

Publicación indizada en Citas Latinoamericanas en Ciencias Sociales y Humanidades (CLASE), Sistema regional de información en línea para Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal (Latindex), Hispanic American Periodicals Index (HAPI).

CORRESPONDENCIA: Av. San Jerónimo 880,
Col. San Jerónimo Lídice, CP 10200,
Conmutador 40 40 54 00 ext. 413749,
dimension_antropologica@inah.gov.mx
dimenan_7@yahoo.com.mx
dimelogica.4@gmail.com
web: www.dimensionantropologica.inah.gov.mx
www.inah.gov.mx

Dimensión Antropológica, año 22, vol. 63, enero-abril de 2015, es una publicación cuatrimestral editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2008-012114375500-102. ISSN: 1405-776X. Licitud de título: 9604. Licitud de contenido: 6697. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, México, D.F. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7º piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, México, D.F. Este número se terminó de imprimir el 27 de noviembre de 2015 con un tiraje de 1000 ejemplares.

ISSN 1405-776X Hecho en México

Índice

Introducción. Magia y modernidad ANNE W. JOHNSON	7
Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad RAYMUNDO MIER	17
El pensamiento mágico en el mundo secularizado ANTONIO MACHUCA	41
Máscaras, memoria histórica y magia del Estado ANNE W. JOHNSON	71
Magia amorosa, autonomía política y posmodernidad LAURA HERLIHY	99
La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo ZENIA YÉBENES	125

Cristal Bruñido

La fotografía: tiempo de fantasmas

JUAN MANUEL AURRECOECHEA

159

Reseñas

LAURA HERRERA SERNA (COORD.)

Antología de la Independencia de México formada de los almanaques, años nuevos, calendarios y guías de forasteros, 1822-1910

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ

167

MARÍA EUGENIA SÁNCHEZ CALLEJA Y DELIA SALAZAR ANAYA (COORDS.)

Los niños. El hogar y la calle

ESTHER CHARABATI

174

EMMA RIVAS MATA Y EDGAR GUTIÉRREZ LÓPEZ

Cartas de las Haciendas. Joaquín García Icazbalceta escribe a su hijo Luis, 1877-1894

ROSA MARÍA MEYER COSÍO

179

Resúmenes / Abstracts

183

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.¹ 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.² 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-

¹ 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.

² 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”—.³ 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.⁴ 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.⁵ Esto dicho, se puede trazar otra historia de pensamiento, quizás menos dominante, en la cual

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

⁴ 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).

⁵ 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.⁶

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”.⁷ 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”.⁸

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

⁶ 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.

⁷ Bruno Latour, *Nunca fuimos modernos: ensayo de antropología simétrica*, 2007.

⁸ 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.⁹ 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.¹⁰ 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.¹¹ 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

⁹ 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.

¹⁰ 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.

¹¹ Raquel Romberg, *Witchcraft and Welfare*, 2003.

demostraciones excesivas de ira que son interpretadas en términos sobrenaturales.¹²

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”.¹³ 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.¹⁴ 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.¹⁵

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

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

¹³ 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.*

¹⁴ 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.

¹⁵ 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.¹⁶ 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”.¹⁷ El “mundo desencantado y racional” depende tanto de la magia de la represen-

¹⁶ 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.

¹⁷ 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.¹⁸

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).

¹⁸ 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.

Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad

RAYMUNDO MIER*

Perseverancia de lo mágico: dar sentido al acontecimiento

Lo que hoy llamamos magia carece de una referencia específica. Nombra una multitud de prácticas, modos de conocimiento, ámbitos de interacción, procesos rituales, esferas simbólicas, de muy distinta naturaleza que suponen, sin embargo, una vocación cognitiva y pragmática que acompaña a la cultura misma. Su historia se confunde quizá con eso que llamamos la aparición de lo humano. Más que un régimen de interacción y de cognición primitiva, elemental, precaria, como se le califica con frecuencia, aparece como una aprehensión del mundo y de la acción que acompaña formas constitutivas de inteligibilidad que conjugan eficacia pragmática con relatos investidos de valor explicativo. Evidencia procesos de inferencia y de hábito surgidos en el marco de umbrales de formas de vida particulares y condiciones históricas de la experiencia.

* Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa.

El pensamiento mágico se arraiga en la aprehensión reflexiva de los umbrales de la experiencia. Surge ante un nítido reconocimiento de los ámbitos crepusculares del conocimiento, de la oscuridad de la evidencia, de la virulencia quebrantadora de los acontecimientos: señala los límites de sí y de la acción, revela una reflexión sobre los alcances de la propia fuerza y de la imaginación, responde a los reclamos de eficacia pragmática ante el fracaso colectivo de los hábitos.

Pero la magia no sólo remite a un ámbito de modos de saber o de disposiciones de la acción, sino a la conformación de mundos capaces de incorporar la experiencia colectiva. Supone afecciones compartidas, acciones colectivas, procedimientos incorporados en las formas de vida, integrados en el hacer cotidiano, orientados a suscribir y asumir modos de darse la evidencia, modelos de argumentación y criterios de verdad amparados en las formas de vida asumidas como propias de la comunidad. Su condición de saber marginal, intersticial, no le impide integrarse en el dominio de los hábitos, fundirse con el sentido común, participar de una comprensión integral del mundo.

La magia tiene su propia historicidad que involucra la transformación de las estrategias de conocimiento, rituales de identidad, usos de la acción, órdenes técnicos y destrezas específicas. Involucra por consiguiente disciplinas del cuerpo, modos de percepción, dominios de la afección. En todos los casos se trata de transformaciones limítrofes, regímenes rituales y de acción en zonas de liminaridad; supone entonces sus propios ámbitos y tiempos rituales, un repertorio de apegos y fervores, una comprensión de los linderos de lo social, de sus territorios y de los regímenes instituidos de lo prescrito y lo prohibido, las formas limítrofes de la experiencia y los umbrales de la transgresión.

La magia revela un reclamo, asumido colectivamente, para comprender y engendrar las mutaciones: de la propia identidad, de los otros, del entorno colectivo, del mundo. La magia puede comprenderse así como una lógica y una pragmática fundamental de la mutación. Supone también, por consiguiente, una aprehensión del tiempo y una reflexión sobre la relevancia de la acción —la relevancia que señala una anticipación, una instrumentalidad, un uso y un régimen de acción, pero también una posición ante los linderos de lo habitual, responde a una tradición pero aparece como la señal de sus recursos limítrofes.

Liminaridad del acto mágico

La magia emerge, así, en una condición paradójica, radica en los linderos de lo habitual, pero se transfigura y se integra de manera casi indiscernible en los hábitos cotidianos. Se desprende de los umbrales de la norma y de lo admisible, pero se vuelve condición legítima de comprensión del acontecer. Revela los umbrales de los hábitos pero se conjuga con los patrones taxonómicos, los regímenes establecidos de inferencia, las formas de validación de los relatos, los patrones normativos y la apreciación reflexiva de la relevancia del actuar. Está referida siempre a un modo de responder a la experiencia del acontecer, asume las fisonomías de lo liminar, su posibilidad de suspender y trastocar las calidades de lo simbólico, su integración en patrones expresivos y situaciones locales de interacción, pero a su vez se funde con una aprehensión rutinaria de las formas de vida. La magia, así, es una técnica y una práctica para suscitar el acontecimiento, para invocarlo e incitar su irrupción; pero es también una respuesta ante la conmoción desencadenada por la irrupción del acontecimiento. Invoca así el acontecimiento y conjura su fuerza perturbadora: responde a la exigencia de una inteligibilidad sometida a la confrontación con lo exorbitante, en el espectro de lo sublime, en la zona de sombra entre el terror y la exigencia extrema de inteligibilidad, pero convive con lo familiar. Participa, por consiguiente, en los regímenes de la alegoría y la metáfora, en los dominios de lo intolerable y de lo abyecto, en los territorios iluminados del milagro, pero también en el repertorio instituido y en los patrones de valoración y significación inherentes a la trama de interacciones colectiva.

Esta condición limítrofe y dual —acaso contradictoria—, esta devoción constitutiva de la magia a las potencias y las fuerzas de lo mutable, a las expresiones del acontecimiento, lo confrontan en situaciones extremas con los regímenes instituidos y, en particular, con los procesos de culto destinados a implantar, consolidar y apuntalar las condiciones de estabilidad de la normatividad, lo prescrito y lo proscrito. Esta condición limítrofe contrasta con el sentido pragmático de la magia, la eficacia pragmática de la magia acentúa su carácter paradójico: es al mismo tiempo un saber y un actuar en las fronteras de lo intolerable, de lo proscrito, de lo abyecto, pero es también un régimen teñido de una legitimidad al mismo tiempo asumida y negada, una forma extrema de incidir eficazmente sobre

el entorno, sobre el propio mundo —que es también el mundo de aquellos con quienes se comparte una trama de intercambios, reciprocidades, solidaridades. Su simbolismo abigarrado, ambiguo, barroco, comprendido como esa modalidad expresiva que señala el momento y los ámbitos simbólicos propios de un eclipse del sentido del mundo —extrañeza, asombro, formulación cifrada de los enigmas, figuras de la incertidumbre—, pero despliega ya los nuevos patrones que habrán de regir las significaciones admisibles, las creencias, nuevos patrones de causalidad para la integración significativa del mundo; exhibe el espectro de la herejía, de la confrontación con los ordenamientos y los marcos simbólicos admisibles, pero también exhibe los rastros de su fusión con el sentido común. Los afectos que lo acompañan son también los que se despiertan ante la prohibición, pero también ante la acción necesaria, ante el impulso hacia lo ineludible. Al participar de esta significación de los márgenes, el simbolismo mágico se desplaza así entre lo herético y lo eficaz: vía para conseguir lo que ha señalado el fracaso de otros medios implantados institucionalmente. Así, el acto mágico apunta siempre en dos direcciones contrastantes: hacia la plena eficacia de la acción, y hacia las pautas de lo indecible, de un saber proscrito, de un saber en la colindancia del mal o de lo inadmisibile. Supone así una afección paradójica: un fervor exorbitante, que desborda las afecciones prescritas, admisibles en el marco de las creencias instituidas, una creencia más allá de las fronteras de la creencia, un procedimiento para conseguir una acción eficaz más allá de los criterios instrumentados de la eficacia colectiva. Asume plenamente la exigencia de colectividad y la desborda. Se sitúa en otro lugar que cancela los territorios instituidos, pero que invoca de los otros miembros de la comunidad una aceptabilidad extraña a la tolerancia. Aceptable e intolerable, habitual y anómala, rutinaria y proscrita, su saber se desplaza de la evidencia a la sospecha, de la certeza al asombro de la epifanía: la magia circula por los intersticios de lo social, pero participa silenciosamente, de manera imperceptible, de los horizontes de lo cotidiano, se incorpora a las pautas inferenciales cotidianas: genera propuestas verosímiles de causalidad, aceptables, admisibles, pero inasequibles a la experiencia ordinaria, apela a evocaciones arquetípicas de agentes, actores y acciones en relatos con desenlaces inauditos pero reconocibles plenamente, acude a figuraciones alegóricas que confunde con construcciones rutinarias del desempeño cotidiano, transfigura la comprensión de las interacciones instituidas

mediante metáforas asumidas como ordenamientos de la acción eficaz.

El lugar de la magia es así un paisaje de claroscuros: la eficacia evidente de la acción que se despliega a cubierto de lo público, la eficacia exorbitante de la palabra secreta. Este dualismo del acto mágico ha sido también partícipe de dos afecciones éticas contradictorias: la condena intransigente y la consagración llevada a cabo en las sombras de lo social. La condena ha sido moral y pragmática: la condena moral participa de las exclusiones y las purificaciones destinadas a la herejía, la falsedad, la locura, se condena su imaginación desbordada, en los márgenes de la farsa, del delirio, sus rituales participan simultáneamente de una estigmatización social y de una validez tácita, una consagración equívoca: condena y celebración, un régimen de certidumbre al mismo tiempo confrontado y desestimado, pero que cobra en situaciones de conflicto un lugar cardinal, una relevancia exorbitante, se apela a la magia como recurso decisivo por encima de las fórmulas canónicas, los saberes prácticos y los patrones de explicación y comportamiento de validez instituida. Se despliega al mismo tiempo como expresión de simulacros malignos, expresiones diversas de un engaño, fruto del arrebato, o manifestaciones de lo monstruoso y lo anómalo, pero también como manifestación de las facetas oscuras de la racionalidad asociadas a lo sagrado, a lo incuestionable, a lo sublime. El mismo tiempo que se entroniza su supremacía como principio supremo de inteligibilidad más allá de lo inteligible, es sometida a una condena pragmática quizá más seca pero más degradante: un saber y una práctica inútil, estéril, que subsisten bajo la apariencia de eficacia, que no se consigue y que aparece como fruto de la casualidad, y que se beneficia del extravío de sus practicantes. Pero asimismo la magia se consagra como el recurso de eficacia radical para la inteligibilidad y la suscitación del acontecimiento ante el fracaso de lo instituido.

Modalidades pragmáticas de la magia

La doble condición pragmática de la magia reclama una imaginación del tiempo. Anticipación, incluso cálculo. Un agente capaz de llevar a cabo una tarea inaccesible a partir de una fuerza extraña al dominio de lo cotidiano: una invocación de lo incalificable. Así, no hay una identidad específica para los actos, pensamientos y procesos

mágicos. Su sentido deriva de su posición en los límites de una normatividad, en los confines de una cultura: régimen que integra plenamente los ámbitos íntimos y públicos de la experiencia, pero que admite una carga de enrarecimiento irreductible a las formas canónicas de los saberes y las prácticas de culto, cobra su fuerza patente en los momentos de vacilación, indeterminación o de disipación de la norma. Su lugar señala la confluencia entre distintas formas de extinción de la fuerza imperativa de lo simbólico: liminaridad y anomia se anudan en los actos mágicos. Sus metáforas, sus metonimias, sus entimemas y alegorías apuntalan la eficacia y la eventual creación de identidades propias de los rituales de pasaje: inscriben a los sujetos que participan en los rituales mágicos en un espacio al mismo tiempo que incita la angustia y la exaltación, los fervores que exceden las racionalidades del cálculo cotidiano y la suspensión de la creencia implantada por las formas institucionalizadas, históricas, del saber, las certezas y las condiciones de lo verdadero. El sentido de la magia deriva, así, de la posición de los linderos de la cultura, las zonas donde se disipan los perfiles de las identidades rutinarias y convencionales. La historia de la magia está en estricta consonancia con la génesis y la movilidad de esos linderos, pero, al mismo tiempo, la historia de la magia es la de esos imperativos de situarse en una posición extraña a todo régimen normativo; asume un modo de simbolización propio, toma la singularidad del carácter y la identidad también extraña, limítrofe de sus agentes —chamanes, brujos, hechiceros—: entre hombres y dioses, hombres y demonios, seres anómalos entre el sueño, el delirio, monstruosos e infames o sagrados, iluminados, cuya excepcionalidad les confiere la posibilidad de verse tocados por la potencia misma del universo, animados por la luminosidad del sol o la oscuridad de la noche, las calidades múltiples y ambiguas de la tierra y las potencias de lo celeste, las fuerzas descomunales, al mismo tiempo entrañables e irreductibles, corpóreas e intangibles, inabarcables, ubicadas en contradictorias posiciones en el espectro celeste y en los ejes cardinales del universo; pero *también* seres ínfimos, precarios, elusivos, emanaciones de la tierra o de la noche, seres crepusculares o nocturnos, habitantes de la sombra y residentes de los territorios intransitables en las inmediaciones de la muerte. Su enunciación aparece siempre proclive a formular un sentido irreductible al de las lenguas, las prácticas, las normas y las afecciones convencionales. Los agentes del proceso mágico, si bien participan de esta calidad limítrofe que les confiere una identidad

propia, poderes encarnados de manera singular y excepcionalidad en cada sujeto, revelan calidades distintas de esta acción excepcional. Evans-Pritchard asume como punto de partida para la comprensión de estas formas al mismo tiempo marginales e íntimas de la acción de agentes, de procedimientos al mismo tiempo cotidianos y exorbitantes, de efectos al mismo tiempo perturbadores y ordinarios, una diversidad de sentidos: “Los azande distinguen claramente entre brujos y hechiceros. Contra ambos emplean adivinadores, oráculos y medicinas”.¹

Esta distinción supone modos de comprensión y de reconocimiento que hacen evidente su intervención y la naturaleza dual de la magia expresada en agentes antagónicos, opuestos en la función y en la identidad, e incluso el origen, la ocasión y la motivación de sus operaciones, así como el sentido en el que participan de los episodios conflictivos y las confrontaciones de poder.

Evans-Pritchard reconoce, a través de la diferencia de los agentes mágicos, un desdoblamiento de las potencias, de la intensidad de las intervenciones, del sentido moral de su actuar y de su participación en los conflictos y las confrontaciones sociales. El poder de las acciones mágicas nace así de la historia misma de la cultura que lo engendra, pero toma su sentido propio en este enrarecimiento del acto mágico que revela una potencia extraña, exorbitante a los patrones y experiencias admitidos en una cultura.

El carácter liminar, estos islotes extraterritoriales de lo social, exige también su propia lengua, su propio universo de signos, la acción mágica se conforma y se escenifica a partir de objetos y actos cotidianos, pero marcados por la anomalía, destinados a expresar la contaminación y el estigma, pero fincados en el sentido ordinario, en el núcleo mismo de las formas de vida: envases vacíos, desechos, naturaleza en descomposición, manojos de tallos y plantas secas, vestigios de cuerpos de animales o de emblemas o figuras fragmentadas, símbolos de culto arrancados de su propio ámbito y trasladados a las acciones enrarecidas de rituales inhóspitos u opacos; jirones de cantos, que acompañan expresiones narrativas y dramáticas coherentes, sometidas a incesantes interferencias y suplementos de acciones y expresiones sonoras, de lenguajes a medio camino entre la glosolalia y el grito, el gruñido animal o la imprecación, los sonidos de meteoros o de las irrupciones catastróficas de la

¹ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1976.

naturaleza, las expresiones desfiguradas o las palabras errantes también arrancadas de su entorno.

Todos esos signos enlazados en una composición dramática capaz de escenificar las tensiones anímicas y las afecciones exaltadas, los arrebatos que evocan escenas inmemoriales, raíces primordiales o destinos apenas vislumbrados. La magia bosqueja ordenamientos apenas presentidos, trayectos a regiones inhabitables que suponen experiencias baldías y la vacuidad súbita de los símbolos habituales. La magia supone así trayectos, rutas de peregrinaje material o simbólico, aludido en las configuraciones dramáticas del ritual o cifrado en las palabras intersticiales formuladas en cantos, plegarias o jaculatorias. Pero estos trayectos suponen también la compenetración de los participantes en un saber singular: vislumbrar un sentido inaudito, un territorio de nombres elusivos, efímeros, equívocos; ese saber de la magia hace surgir un vínculo entre los participantes que les es propio, y no es simplemente el restablecimiento de un orden anterior, un retorno a una conformidad previa. Surge de la participación común en el ritual mágico una solidaridad marcada por la experiencia de una afección otra, un vínculo que acontece en ese instante y engendra identidades arraigadas en esos trayectos crepusculares por las zonas limítrofes entre vida y muerte, repugnancia y voluptuosidad, poder exorbitante y desvalimiento radical, iluminación y obnubilación, comprensión y confusión, fervor y abominación.

Así, la historicidad de la magia preserva esta dualidad derivada, por una parte de su condición limítrofe y de su diálogo incesante con las condiciones intempestivas, incalculables del acontecer y, por la otra, de su dimensión pragmática, su orientación a la búsqueda de una acción eficaz. Esta doble condición la confronta de manera abierta con dos facetas constitutivas de la cultura: por una parte, la magia se presenta como un dominio de certidumbres, de modos de acción, de principios de comprensión del entorno ajenos al régimen de las concepciones prácticas, las clasificaciones, los patrones cognitivos, las disposiciones conceptuales admitidas y asumidas como verdaderas, relevantes y eficientes. La magia da lugar a un saber imposible de referir a los ordenamientos y las formas de conocimientos admitidos.

La magia se sitúa en los confines de lo admisible, en las facetas inaccesibles de la verosimilitud: ofrece una inteligibilidad de lo ininteligible, una certeza de lo informulable, revela la eficacia práctica de estrategias de acción regidas por principios irreductibles a los

patrones habituales. Supone, por consiguiente conceptos, técnicas, argumentos y formas de presentación propias de la evidencia. Por otra parte, la magia se confronta con las formas rituales y los regímenes de culto que conforman los patrones convencionales de la religiosidad colectiva. Supone entonces un entorno propio de símbolos, una ritualidad radical pero singularizada, cuerpos, gestualidades, lenguajes, disciplinas propias, siempre en los límites de la inteligibilidad. De ahí su relación íntima con las formas extremas de la imaginación, con los procesos oníricos, con las aproximaciones derivadas de la iluminación, la epifanía, con el trance, con la locura. Su condición de extraterritorialidad, su inscripción en los márgenes de la experiencia, más allá del orden cotidiano, señalan su posibilidad de proyectar las formas oníricas o los arrebatos de apariencia delirante sobre tiempos, territorios o cuerpos inaccesibles: de ahí su potencia para la curación, pero también para la adivinación o la mirada retrospectiva a las fuentes originarias de la experiencia.

Historicidad de la magia

La reflexión sobre la magia en el marco del discurso antropológico la inscribe casi de manera ineludible en un esquema evolucionista que da forma a las miradas de James Frazer y Lévy-Bruhl, privilegiadamente, pero que impregna, unas veces de manera tácita, otras de manera velada —pero, también en ocasiones de manera expresa aunque desplazada de los esquemas patentes del evolucionismo—, la mirada de la mayor parte de las aproximaciones antropológicas a la magia. No obstante, la propia mirada de Frazer reconoce un dualismo de la “racionalidad mágica”, lo que Lévi-Strauss llamó en alguna ocasión,² la doble condición de la creencia. La magia revela un doble despliegue pragmático, interviene en un doble ámbito: en el de la explicación y la realización material de los procesos, y en el de la comprensión de la aprehensión mítica, integral, del mundo.

El dualismo de esta calidad explicativa y argumentativa conjuga dos órdenes de causalidad, invoca y articula, sin confundirlos, dos ámbitos conceptuales radicalmente distintos: un conocimiento “positivo”, capaz de erigir clasificaciones y taxonomías nítidamente apegadas a la presentación empírica de los procesos y sus evidencias;

² Claude Lévi-Strauss, “Le sorcier et sa magie”, en *Anthropologie Structurale*, 1958.

y otro conocimiento de fundamentos míticos, desprendido de un régimen narrativo apuntalado en desplazamientos, variaciones y torsiones de personajes, acciones legendarias o secuelas derivadas de las cosmogonías religiosas y referido a vínculos colectivos en el ejercicio del poder y la subordinación. El primero da lugar a un conocimiento y a procedimientos técnicos y operativos capaces de anticipar con claridad el desenlace de un conjunto de prácticas; el segundo ofrece una matriz de conceptos que engendra un conjunto de relatos, articulados en secuencias conformadas por condiciones convencionales de cohesión narrativa, destinadas a aprehender el trayecto y el desenlace de los procesos a partir de proyecciones de relatos míticos, narrativos, sustentados por la tradición. Uno y otro coexisten sin interferencia recíproca: se trata de un dualismo explicativo, una doble razón y una doble causalidad que es admitida sin que involucre una confrontación de evidencia o una jerarquía de positividad o certezas. Incluso pueden conjugarse de manera complementaria. Subraya Evans-Prichard:

Las creencias de los azande en la brujería de ninguna manera contradicen el conocimiento empírico de causa y efecto. El mundo que se da a conocer a través de los sentidos es tan real para ellos como lo es para nosotros. No debemos engañarnos por la manera en la que expresan las causas e imaginar que porque ellos dicen que un hombre murió por una brujería están desdeñando enteramente las causas secundarias que, de la manera en que nosotros las juzgamos, fueron las verdaderas causas de su muerte. Ellos acortan la cadena de los eventos, y, en situaciones sociales particulares seleccionan la causa que aprecian como relevante y descartan el resto.³

Así, la magia participa de dos fuentes discordantes de su historicidad: aquella que responde a la temporalidad de sus prácticas en el entorno concreto, y la temporalidad fundada en el régimen mítico y referida a los tiempos del origen y el destino, a las evocaciones de los fundamentos de la identidad y la fuerza de la mirada cosmogónica.

No obstante, las prácticas mágicas, los vínculos que ésta engendra, las experiencias que suscita, inscritas en las zonas de penumbra,

³ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 25.

en los márgenes de la cultura, asumen una condición singular propia, admiten una historia singular en tensión permanente, en una posición siempre extrínseca e intrínseca, al mismo tiempo una institución en sí misma e irreductible a las formas canónicas de lo social. La magia asume este otro dualismo; es una institución que emerge y se implanta, se conforma, como un régimen puntual, específico, de respuestas instituidas, en situaciones específicas, pero marcada por su condición extraña a la institucionalidad: la suya es una institucionalidad que se despliega en el enrarecimiento del universo normativo, para incidir en los conflictos y prácticas colectivas desde una normatividad propia. Se apela con frecuencia a la magia para dirimir conflictos, para equilibrar tensiones, para sancionar conductas inadmisibles colectivamente. Actúa como un régimen jurídico suplementario a la juridicidad instituida. Por tanto, es contemporánea de las prácticas de la cultura, pero su temporalidad es, por lo menos, dual. Plenamente inmersa en la historia de las colectividades, es también su horizonte extremo, la región de lo inaprehensible, la zona de vínculos y afecciones tejidos en la disponibilidad del acontecer.

Singularidades de la acción mágica: el chamán y su desempeño. Ubicuidad de lo mágico

La interrogación sobre la magia emerge en consonancia con la de sus agentes: en particular, la señal que distingue a los chamanes, a los brujos, a los hechiceros y que los conduce a asumir su condición al mismo tiempo privilegiada y marginal, condenada y consagrada, venerada y rechazada, temida en el dominio comunitario. Su calidad excepcional surge de un vínculo constitutivo con las formas liminares de la experiencia: el sueño, la videncia, la anticipación, la participación en los dominios propios de los mitos de origen, su intimidad con los tiempos del origen y del destino. Entre los azande, advierte Evans-Pritchard, “asocian brujería con un sueño oracular que predice una desgracia, el sueño y la desgracia son productos asociados de la brujería. El sueño es una sombra proyectada por la brujería antes del evento que está a punto de producirse —y, en cierto sentido, se ha producido ya aunque el soñador no sepa en ese momento de qué se trata”.⁴

⁴ *Ibidem*, p. 230.

De ahí que su reconocimiento derive de marcas de identidad original, de calidades ontológicas amparadas, o bien por relaciones de linaje, por una fatalidad hereditaria que confirma la condición negativa o marginal de la identidad y la fuerza potencial de estos seres que proceden de una rama matrilineal en una sociedad dominada por la transmisión patrilineal o viceversa; o bien, su singularidad procede de una señal temprana que determina su condición irrecuperable: bisexualidad, gemelidad, mutaciones corporales o psíquicas, perturbaciones anímicas que emergen como acontecimientos de la continuidad de lo instituido, que lo señalan como ser liminar, inscrito en el régimen del sueño o la iluminación, pero también de la anomalía, la abyección o la monstruosidad.

No obstante, esta condición limítrofe, esta liminaridad de la mirada regida por las exigencias de la magia, paradójicamente, no señala de manera obligada condiciones ni oportunidades excepcionales. En virtud de su eficacia pragmática, la presencia del chamán, del hechicero o el brujo impregna e inviste la vida cotidiana. Se incorpora de manera casi imperceptible a las formas instituidas. Se confunde, incluso con lo instituido mismo. Se transforma en modos habituales del hacer y modos habituales de conocimiento. Participa así íntegramente del sentido común. De la misma manera, la magia no sólo se integra al dominio de la acción eficiente, sino que su ritualidad y sus propias disposiciones simbólicas se proyectan sobre el dominio mismo de la religión instituida, la impregnan, la penetran, la trastocan. Magia y religión participan entonces de un juego de desplazamientos, de condensaciones, de síntesis, de fusiones: engendran narrativas que las integran casi inextricablemente. Malinowski describe con tonalidades desdeñosas, generalizadas y poco matizadas esta fusión de lo mágico con las prácticas convencionales, su participación de la convencionalidad misma. Para Malinowski lo que el "sociólogo" encuentra al estudiar la magia es un universo decepcionante: "un arte sobrio, prosaico y torpe, puesto en acto por meras razones prácticas, gobernado por creencias crudas y superficiales, y llevado a cabo con técnicas simples y monótonas"; y añade, "se requiere cierto esfuerzo para distinguir la actitud mental esencialmente diferente y la naturaleza ritual específica de sus actos".⁵

Esta última observación supone una distinción entre la faceta mágica tanto de la acción técnica como del proceso ritual. Es una

⁵ Bronislaw Malinowski, *Magic, Science and Religion*, 1992, p. 70.

diferencia que, a pesar de ser “esencialmente diferente”, escapa a un escrutinio sin adiestramiento o inadvertido. Acaso es posible vincular este sentido siempre suplementario con la experiencia de un acontecer que perturba alguna de las diversas facetas de la vida. Es la ubicuidad de este acontecer, esta posibilidad del acontecer de irrumpir en los más diversos ámbitos de la vida personal o colectiva lo que pone en relieve el orden simbólico singular de la magia y su fuerza de impregnación: los episodios más ínfimos, imperceptibles, rutinarios, habituales, íntimos, o bien, en los dominios más relevantes, visibles, conmovedores, inhabituales o públicos.

El acontecimiento irrumpe de manera incalculable, marca la materia de la vida y las tramas de vínculos, el devenir de las fuerzas y el despliegue habitual de las situaciones sociales. Esta perturbación aparece privilegiadamente como anomalía, como suciedad, como contaminación, desplaza lo vivido a un lugar equívoco o ambiguo, equívoco, se confunde siempre con lo penoso o con lo desconcertante, con lo doloroso o con lo hiriente. Acaso aparece también como milagro, como epifanía, como conjuro o como curación, pero no pierde en ningún caso la fuerza perturbadora de lo inaudito, de lo incalculable. Y, en un sentido, esta condición de inaudito quebranta el curso de la vida, empuja a un reacomodo de las prácticas, a una recomposición de los hábitos y a una recreación imaginativa de la experiencia. Evans-Pritchard subraya esta aparición de la brujería en cada faceta, en cada matiz, en cada tensión que se suscita en el despliegue de las formas de vida:

[Entre los azande] la brujería es ubicua. Participa de cada aspecto de la vida azande: persiste en la agricultura, la pesca, la caza; en la vida doméstica de los hogares, tanto como en la vida comunal del distrito y el campo; es un tema importante en la vida mental de la que constituye el telón de fondo de un vasto paisaje de oráculos y magia; su influencia está plenamente estampada en las leyes y la moral, en las cortesías y en la religión, es prominente tanto en las técnicas como en el lenguaje, no hay nicho o rincón en el cual la brujería no se inscriba como una inflexión.⁶

Esta doble condición, su aparición como acontecer y como ubicuidad, señala uno de los rasgos constitutivos de la magia: su rele-

⁶ E. E. Evans-Pritchard, *op. cit.*, p. 18.

vancia al mismo tiempo pragmática y creadora de vínculos, y al mismo tiempo esta incidencia radicalmente extraña, irreductible a lo cotidiano, pero incorporada a él, capaz de participar plenamente de una forma de vida y de un modo de inteligibilidad del mundo y de los otros. Pero este modo de formular la inteligibilidad del mundo asume la calidad paradójica: la magia consolida la inteligibilidad del mundo y su sentido incalificable; la magia nombra al mismo tiempo una práctica cotidiana y un momento de desfallecimiento de la evidencia inmediata. Introduce tiempos y modos de acción que rechazan la necesidad de la presencia inmediata, tangible, actúa en ocasiones a distancia, en ausencia de los hechiceros, su eficacia parece surgir de otros espacios, de otros tiempos, emerger de otras edades y de otras latitudes.

Relevancia de las facetas pragmáticas de la magia

La magia nombra una forma de causalidad elusiva, que no deriva de la acción inmediata, de la fuerza directa que se ejerce entre los cuerpos. Nombra la acción a distancia: acción mediata o inmediata de agentes mediatos; acción perceptible, tangible, evidente, de agentes distantes en el tiempo o en el espacio, agentes ausentes pero reconocibles, señalables; la magia involucra así modos particulares de la fuerza y del poder que se ejercen, o bien desde una pura fuerza psíquica, o bien desde la intervención de factores que escapan a lo tangible; permanecen al margen de la aprehensión conceptual: “cuando una técnica es a la vez mágica y técnica, la parte mágica es la que escapa a la definición”, escribe Marcel Mauss.⁷ Es la fuerza y el modo de ejercer la fuerza lo que introduce un régimen de causalidad patente e inasible, causalidad a distancia, que permanentemente elude una caracterización unívoca, definible, conceptualizable nítidamente.

La magia involucra así modos de acción a distancia que suponen condiciones diferenciadas: o bien fuerzas que se ejercen desde una voluntad específica, una operación psíquica o una movilización de fuerzas propias del brujo, una acción que apela incluso a una técnica restringida, oculta, capaz de engendrar esta fuerza transformadora

⁷ Marcel Mauss, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie*, 1973, p. 197.

capaz de operar a distancia. Pero las técnicas de la magia no son necesariamente ocultas, invisibles. Pueden involucrar también una formación ritual que apela a procesos de reconocimiento colectivo y reclama así la incorporación de un fervor que compromete de forma simultánea la identidad colectiva del brujo, la asimilación de la eficacia incontrovertible de su fuerza, y el conocimiento de los desenlaces y los alcances del acto ritual mágico. Son rituales extraños a la religión, aunque pueden coexistir con ellos, asumir algunas de sus formas, recurrir a procedimientos o simbolismos que guardan íntima relación con el espacio instituido de lo sagrado y con las formas expresivas de lo público.

La coexistencia y la mutua integración, composición, entre religión y brujería se ve subrayada por dos orientaciones aparentemente antagónicas de la intervención social de ambos procesos. Marcel Mauss señala esta polaridad radical, aunque vinculada por sutiles lazos simbólicos: la magia está orientada al maleficio, es decir, al acontecer perturbador, a la ruptura, a la exhibición y al ahondamiento patente del conflicto y la desdicha, a los ciclos de escalamiento y preservación de los antagonismos y la venganza, a la asunción y la aceptación del sentido inaprehensible del acontecer; mientras la religión se orienta a la restauración de lazos comunitarios que se han tornado precarios; ambas, magia y religión, proceden a partir de la escenificación de la purificación, a partir de la violencia ritual expresada en el sacrificio. Pero la magia privilegia la transformación y la destrucción de las convenciones simbólicas e instaura sus propias convenciones: desplazamientos, inflexiones de las formas habituales de lo simbólico que asumen así una fuerza que irrumpe desde ese enrarecimiento. La religión se apuntala en patrones de ordenamiento, sostiene la consolidación normativa y la confirmación jerárquica de las identidades. Ambas apelan a calidades distintas de la ritualidad, que cobra facetas escénicas antagónicas pero articuladas a través de transformaciones e inversiones de los procesos simbólicos.

Pero a diferencia de la religión, los procedimientos rituales de la magia, sometidos constitutivamente a la exigencia pragmática, están orientados siempre o bien a responder a las perturbaciones y a las mutaciones catastróficas del acontecimiento ocurrido, o bien a impedir su aparición; engendran sentidos radicalmente distintos e involucran modos propios, singulares del fervor. El brujo o el hechicero no pueden confundirse con ministros o agentes del culto religioso. Su fuerza es de otra naturaleza, las condiciones de su ejercicio

también, el sentido de su acción es inconmensurable y las potencias que moviliza son de naturaleza muy distinta. Asume de manera radical la condición intersticial, pone en escena las figuras extrañas que señalan los confines, los bordes de la inteligibilidad, pero reclama la plena realización y reconocimiento público del testimonio. Su orientación primordial de intervención pragmática ante el acontecimiento lo coloca siempre en los ámbitos de una liminaridad invocada e incitada a través de las condiciones escénicas y rituales de la acción mágica. De ahí la ubicación ineludible de la magia en el dominio de la abyección, de la impureza; de ahí la traslación mágica ineludible de una vertiente potencial, constitutiva de la magia hacia una faceta inherente a su acontecer: su carácter perturbador, su potencia de destrucción, su fuerza de devastación, de aniquilación o de derrumbe. La magia no puede darse sino en esta relación íntima con los linderos y la inminencia del mal: pueden inducir la enfermedad, la muerte, el conflicto, la guerra, el desastre, la pérdida, o bien conjurarlas, remediarlas, impedirles; la magia preserva siempre esta doble faz, se inscribe siempre en esa ambivalencia; su aparición participa de lo intempestivo del acontecer, de lo que emerge en las formas de vida, al mismo tiempo como una perturbación desconcertante y perturbadora, pero también como un episodio enigmático aunque asimilable; con lo que ocurre e impulsa a la dislocación de las categorías, a la invención de causalidades equívocas, a la invocación de mitos y rituales capaces de conjurar o de restaurar la brutal irrupción de lo indecible, de lo que escapa a las categorías y lo que desalienta las configuraciones rutinarias de la acción. Así, un ritual mágico es capaz de engendrar la perturbación, pero también, con frecuencia, suscitar como respuesta un ritual de restauración y purificación. La causalidad mágica se despliega en un mundo de acciones recíprocas. Magia contra magia, el juego de fuerzas, la incesante confrontación y conjugación de un régimen de poderes.

De ahí un dualismo que es intrínseco al régimen mágico: su condición dialógica, que abre simultáneamente dos vertientes del proceso social: la tensión irresuelta entre una condición creadora, que responde a la irrupción perturbadora y desequilibrante del acontecer, y un impulso a la restauración de los significados habituales, las referencias simbólicas instituidas, los equilibrios, esa tensión a la que suele aludirse con el nombre siempre sugerente y equívoco de *tradición*, que suele aludir a un conjunto de prácticas depuradas, decantadas en una comunidad durante un lapso abierto de la historia; se

confunde con una reducto originario de legitimidad de las prácticas, como la fundamentación de hábitos reconocibles aunque no fechados; pero también la tradición alude a la posibilidad de una renovación incesante de ese régimen de validez y legitimidad de las significaciones, de las normas; define un dominio de lo social al mismo tiempo sumido en el arcaísmo, pero capaz de conformar dinámicamente las acciones contemporáneas y abrirse hacia el futuro. La brujería participa de este ámbito plenamente, lo constituye. Encuentra su sentido sólo como producto de la tradición e inmerso en ella, pero al mismo tiempo la desborda sin cesar. Esta participación de la magia en la tradición y de la tradición en la magia, supone, a su vez, un régimen complejo de la experiencia. Lévi-Strauss ofrece una aproximación significativa a esta condición dialógica en su análisis de lo que denomina el *complejo chamánico*. Es patente que la perturbación experimentada por el acontecer remite, fatalmente, a una suspensión de la inteligibilidad, a un quebrantamiento de la integridad en la trama de conceptos y evidencias que configuran el desempeño habitual de las comunidades y de los individuos.

La creencia en la magia supone de manera constitutiva el reconocimiento de la pertinencia pragmática de la acción mágica; no sólo el chamán sino también la colectividad asumen plenamente la certeza de la capacidad de esta acción para incidir sobre aquello que suscita el acontecimiento y define su curso y su fuerza de perturbación. La fuerza del chamán y su condición singular reclaman una acción en los márgenes de lo concebible, con las calidades del asombro. La fuerza del chamán es la del extrañamiento y la metamorfosis, el dominio de las dualidades y las mutaciones, es capaz de experimentar en sí mismo un desplazamiento entre identidades, pero es también capaz de engendrar este desplazamiento en otras identidades; la identidad chamánica deriva de su capacidad para asumir el desarraigo, de sustraerse a las formas habituales de la identidad, de los hábitos y la creencia, de engendrar un orden simbólico propio, singular, en los territorios liminares del sentido colectivo; pone en acto su capacidad para inducir la metamorfosis, de emprender un juego transicional, con la finalidad de restaurar el régimen simbólico, de llevarlo a un nuevo ordenamiento, a un nuevo equilibrio. Lévi-Strauss, al caracterizar un ritual chamánico de curación, lo asume como una respuesta al acontecimiento de la enfermedad capaz de perturbar y de quebrantar la integridad simbólica del enfermo

y de su entorno social. Reconoce este trabajo simbólico, esta edificación simbólica transicional, la caracteriza como la “fabulación de una realidad desconocida en sí misma”, y la remite de manera fundamental a la integración de una experiencia compleja:

[...] por una parte, la del chamán mismo que, si su vocación es real (e incluso si no lo es, por el sólo hecho de su ejercicio) experimenta estados específicos de carácter psicossomático, la del enfermo que resiente o no una mejoría; y, finalmente, la del público que participa también en la cura y que se ve arrastrado por ella, experimentando una satisfacción intelectual y afectiva que determina una adhesión colectiva y que inaugura por sí misma un nuevo ciclo.⁸

La reflexión de Lévi-Strauss sugiere la necesidad de múltiples esclarecimientos. El primero sobre la naturaleza del chamán, su aparición, su condición al mismo tiempo subjetiva y social, que se expresa en lo genuino de su “vocación”. Pero es preciso también ahondar en la naturaleza del acto mágico y las condiciones de su sentido y de su eficacia, y, finalmente, la caracterización de la exigencia ritual de participación colectiva, los sentidos y los apegos que suscita, y el carácter estructurante, su capacidad de crear las condiciones de su reaparición y recreación incesante, la persistencia de su implantación y la inscripción de esas acciones en un campo de acción colectivo, como una configuración de actos y situaciones reconocibles colectivamente.

Marcel Mauss señala de manera determinante: “no es chamán quien quiere serlo”.⁹ La doble condición es inherente a la naturaleza marginal, intersticial, del acto mágico. La identidad del chamán supone la posibilidad, anímica, física, fisonómica y pragmática de exhibirse, aparecer, desempeñar estas características de extrañeza y extrañamiento respecto del régimen de las acciones y el culto instituidos. Pero también reclama la posibilidad de ser algo más que un ser anómalo, o infame; es un ser que infunde respeto y miedo, veneración y rechazo, fe y sospecha. Su condición anómala debe estar acompañada de una fuerza de acción, de intervención anímica, afectiva, verbal y ritual que trastoque radicalmente los órdenes firmemente implantados: una fuerza de actos, actitudes, desempeños y

⁸ Claude Lévi-Strauss, *op. cit.*, p. 107.

⁹ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 19.

conductas que susciten una conjugación de fascinación y vértigo, en un juego individual y colectivo de reconocimiento recíproco firmemente apuntalado en el dominio ritual. La definición positiva de esos rasgos, que suscitan al mismo tiempo rechazo, miedo, apego, arrebató, no emergen de la mediación de la divinidad, no responden a liturgias ni a dogmas ordenados. Surgen del régimen complejo y autónomo de las formaciones rituales, de las acciones consagradas por experiencias colectivas cifradas en leyendas, relatos, alegorías, testimonios y experiencias consagradas por conceptos orden mítico y regímenes técnicos, empíricos, que sostienen el alcance pragmático y la eficacia de la acción mágica. Estas condiciones, con frecuencia expresadas en la verificación de la realización efectiva de trayectos iniciáticos, reclaman un reconocimiento paradójico: la aceptación de la comunidad de esa identidad extraña a los patrones de reconocimiento habituales. El vértigo y el apego que suscita el hechicero, el chamán, derivan de la tensión surgida de ese reconocimiento paradójico implantado plenamente en el dominio comunitario.

Gramática, retórica y composición simbólica del acto mágico: facetas contrastantes de la eficacia ritual

El ritual mágico emerge *también* de esta paradoja constitutiva de la fuerza ritual del acto mágico. Como se ha subrayado, reclama un reconocimiento íntegro de la comunidad, un saber colectivo, pero se expresa a un mismo tiempo como forma de acción pública y velada, marginal y cotidiana, extraña y habitual, excepcional y ordinaria, maligna y familiar, inteligible y misteriosa, tradicional y singular, ubicua —aunque señalada territorialmente—, intemporal y recurrente, legítima y censurada, evidente y oscura, relativa a los más diversos ámbitos de la experiencia y referido de manera constitutiva a un acontecimiento, rutinaria e irreplicable, apegada a los conceptos ordinarios del conocimiento instituido y radicalmente ajena a ellos, eficaz e indiferente, incontrovertible y falaz.

La posibilidad de conjugar estas facetas contradictorias deriva de las propiedades del proceso ritual mismo y de su régimen simbólico, de la relativa síntesis y disyunción que se experimenta entre el simbolismo mágico y el simbolismo ritual. Mientras el simbolismo ritual toma su eficacia de la afirmación colectiva de un régimen de identidades y de la aceptación general de un régimen normativo, el

simbolismo mágico toma sus propiedades de la exigencia de singularidad derivada de las condiciones mismas del acontecer. Pero esta disyunción supone también una síntesis: el simbolismo mágico, recoge, recapitula, funde y trastoca los simbolismos rituales. Su condición dialógica asume facetas definitivas que responden a la exigencia no sólo de hacer inteligible la mutación de identidades, sino de suscitarla. Trabaja en el marco de un régimen circular de significaciones respecto del acontecer: por una parte, debe asumir la emergencia del momento de catástrofe, de un punto de inflexión, de un umbral de tolerancia o de una experiencia de lo inadmisibles, lo inalicable; por la otra, debe apelar a procesos por sí mismos inauditos para producir el acontecer de la creación de una nueva identidad, aparezca o no en estricta continuidad con lo vivido anteriormente. La curación mágica no reside sólo en un retorno a la identidad que precedió la catástrofe, a previos estados de equilibrio, no busca el restablecimiento de los hábitos y la tradición bajo la forma de un olvido del acontecer, sino una afirmación de la evidencia y la rotunda afirmación de la posibilidad del milagro, parte de reconocer y asumir la perturbación radical del acontecer, y el acontecer mismo de la fuerza mágica. La nueva identidad, aun expresamente reconocible como el desenlace de un restablecimiento de los equilibrios, asume la marca indeleble de la aparición del milagro, que es en sí misma el testimonio de la eficacia misma y la validez del acto mágico.

Debemos quizá a James Frazer una caracterización relevante de las características del proceso de significación puesto en juego por la práctica mágica. La distinción entre semejanza y contagio, entre similaridad y contigüidad.

Si analizamos los principios de pensamiento en los que la magia está basada, es probable que se reduzcan a dos: primero, que lo semejante produce lo semejante, o que un efecto se parezca a su causa, y, segundo, que cosas que han estado alguna vez en contacto entre sí siguen actuando una sobre otra aun a distancia después de que el contacto entre ellas se ha cortado. El primer principio puede ser llamado Ley de Similaridad, el último, Ley de Contacto o Contagio.¹⁰

Pero debemos a Marcel Mauss haber recogido esa propuesta, ampliarla y formularla en términos más nítidos, desarrollados ana-

¹⁰ James George Frazer, *The Golden Bough. A New Abridgement*, 1998, p. 26.

líticamente y formulados de manera determinante como “leyes de la magia”: “Es posible, al desenmarañar la mezcolanza de expresiones variables, tres leyes dominantes. Es posible denominarlas a todas como leyes de la simpatía, si comprendemos por ese nombre también la antipatía. Son las leyes de contigüidad, similaridad y contraste: las cosas en contacto permanecen unidas, la similar produce lo similar, lo contrario actúa sobre lo contrario”.¹¹

Mauss asume y amplía el dualismo de Frazer, pero prosigue el trabajo de esclarecimiento. Reformula las categorías en términos de correspondencias simbólicas específicas: “se podría reunir las tres fórmulas en una sola y decir: contigüidad, similaridad y contrariedad, valen simultaneidad, identidad y oposición en pensamiento y en acto”.¹²

El régimen de la acción simbólica de la magia ha llevado, a partir de las elaboraciones de la lingüística estructural, a trasladar esas categorías de las prácticas mágicas a las formas constructivas de la lengua: metáfora y metonimia, que remiten de manera más nítida a las propuestas de Roman Jakobson en donde, a su vez, metáfora y metonimia pueden ser definidas operativamente en términos de selección y combinación aplicadas sobre el dominio de las entidades y planos de la lengua.¹³ La perspectiva de Mauss, formulada mucho antes que las expresiones de Jakobson, presupone, sin embargo, las operaciones metafóricas y metonímicas, pero las amplía, las proyecta sobre toda materia perceptual y todos los ámbitos de lo sensible. Las operaciones mágicas involucran en su condición pragmática una operación tangible, sobre elementos destinados a la representación simbólica. Las correspondencias señaladas por Frazer y apuntaladas más tarde por Mauss arraigan la eficacia ritual en operaciones simbólicas más allá de la lengua, en formaciones corporales, gestuales, expresivas, espaciales, objetales, y las reconocen asimismo en el ámbito de la composición de acciones, que es también integración compleja de operaciones simbólicas que se expresan particularmente en la conformación del proceso ritual. Así, operaciones de similitud se conjugan con las que derivan de contigüidad, ya sea conceptual o empírica; formas de analogía que se apuntalan en desplazamientos

¹¹ Marcel Mauss, *op. cit.*, p. 57.

¹² *Ibidem*, p. 59.

¹³ Roman Jakobson, “Deux aspects du langage en deux types d’apahsie”, en *Essais de linguistique générale*, 1963.

propios de la sinécdoque (la parte por el todo), concatenaciones causales que emergen de meras representaciones similares.

Sin embargo, esta composición aparentemente irrestricta entre condiciones operativas de los elementos simbólicos de la magia está por completo sometida a las vertientes del régimen pragmático: por una parte, la que corresponde al efecto específico del acto mágico; por otra, la que establece los umbrales de aceptabilidad de las formas simbólicas, dentro de los horizontes de sentido. Está acotada asimismo por las calidades atribuidas al sentido que cobra, históricamente, la implantación colectiva del hechicero en los procesos de la comunidad, el reconocimiento público de las fuentes y los dominios de su acción mágica, la que deriva de las calidades específicas de la materia y la disponibilidad composicional de los propios elementos simbólicos —no toda analogía es relevante, no todo contacto, ni sinécdoque lo es, no toda proximidad ni todo contacto suscitan el desplazamiento de la fuerza mágica—. Se hace patente con ello una condición de latitudes y horizontes “gramaticales” en la composición ritual y escénica del acto mágico. Esta “gramaticalidad” no se plasma sólo en el carácter propio de las relaciones entre símbolos en juego durante el acto mágico, sino en el desempeño pragmático de la acción ritual misma, en la edificación de la realización y ejecución [*performance*] mágica. La “*performance*” mágica es la puesta en acto de una incorporación de una gramaticalidad “anómala”, es decir, derivada de un trabajo de creación del chamán que responde exclusiva y singularmente a la situación —diálogo entre la experiencia propia de quienes participan en el acto mágico, las mutaciones materiales del entorno, los horizontes del riesgo, la intensidad de las afecciones, la fuerza disruptiva del quebrantamiento de los hábitos y las premisas que los sostienen—. Pero también una “retórica” derivada del régimen colectivo, surgida como una composición simbólica de lo “significable” de la experiencia, que incide en la relevancia y capacidades atribuida a un repertorio admisible de formas simbólicas en el dominio de la acción mágica. La magia, aun en sus facetas de extrañamiento y marginalidad respecto del universo simbólico de la comunidad, está vinculada estrechamente a las configuraciones de la creencia comunitaria, se desprende de ella. El extrañamiento no es una *a-significación*, no es una *suspensión del sentido*, sino un trayecto inhabitual de la semiosis; es la exploración de las vertientes y las resonancias inauditas, sorprendentes, de la significación instaurada y reconocida plenamente. En la semiosis y la

performance mágica es posible conjugar, entonces, no sólo una pragmática sino también una retórica del acontecimiento. Es de esta retórica de la que emergen los rasgos propios, singulares, de la fisonomía del chamán —edad, elocuencia, carisma, fisonomías faciales, corporales, gestuales, su disposición escénica y la resonancia de sus intervenciones en experiencias relatadas—, su ámbito específico de competencia, la fuerza que se le atribuye, las situaciones en las que es admisible su intervención, la persistencia y los resultados previsibles de su acción en el acontecer de las comunidades, pero también el sentido que toma el fracaso mismo de la magia.

La magia, como acción pragmática, como diálogo entre el acontecer de la comunidad, la singularidad del acto mágico, la recreación del sentido colectivo desde esa intervención del chamán desde los umbrales de lo vivible, está siempre señalada por la posibilidad del fracaso: la extenuación de la fuerza pragmática del acto mágico. Esa posibilidad de fracaso, la interpretación del sentido que expresa la extinción de la fuerza pragmática del *performance* mágico, forma parte de la propia gramática y de la retórica del desempeño y la realización colectiva de la magia. El fracaso de la magia no es una “derrota” de la gramaticalidad o la retórica de la magia, sino una de sus derivaciones posibles, una de sus realizaciones esperables, comprendida en las reglas mismas de la magia y en su integración retórica con el acontecer. La relevancia del “diálogo mágico” —su capacidad de responder adecuadamente a los reclamos de restituir la cohesión de sentido derivada del quebrantamiento acarreado por el acontecer—, la faceta constitutiva de la “eficacia ritual” del acto mágico deriva acaso de la integración de ese régimen singularizado de la “gramática” simbólica erigida por el chamán, los umbrales y los modos de significación cifrados en la retórica colectiva, para recobrar el valor de la experiencia del vínculo de reconocimiento con los otros. Es posible conjeturar que la relevancia de las prácticas mágicas, el apego que suscitan, la fascinación que inducen en quienes las experimenta y la eficacia específica que cobra en situaciones derivadas del quebrantamiento de la experiencia surjan de una integración sintética, de una conjugación de temporalidades y sentidos heterogéneos: en el acto mágico se sintetiza el sentido de la situación singular que alienta el acto mágico —conflicto, ruptura, quebrantamiento de pactos, degradación de las certezas, catástrofes biológicas o climáticas, conductas delictivas— que irrumpen, es el acontecer que suscita, esa forma singular del ritual del acto mágico,

que da su eficacia a esa “gramaticalidad” de su conformación, a sus fundamentos retóricos. La magia acompaña, en el dominio íntimo, en las prácticas colectivas a la experiencia *singular* de los miembros de una comunidad, aporta pautas de inteligibilidad ante el horizonte de riesgo que se hace patente en el acontecer que irrumpe incessantemente en la vida individual y colectiva. La magia restituye, equilibra, la trama de sentidos colectivos que converge y se recrea en el trayecto del proceso mágico, pero también induce una fuerza de perturbación, una dinámica de lo incierto que reclama una reinención colectiva del sentido.

Bibliografía

- Evans-Pritchard E.E., *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Frazer, James George, *The Golden Bough. New Abridgement*, Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Jakobson, Roman, “Deux aspects du langage en deux types d’apahsie”, en *Essais de linguistique générale*, París, Minuit, 1963, pp. 43-67.
- Lévi-Strauss, Claude, “Le sorcier et sa magie”, en *Anthropologie Structurale*, París, Plon, 1958.
- Malinowski, Bronislaw, *Magic, Science and Religion*, Long Grove, Waveland Press, 1992.
- Mauss, Marcel, “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, en *Sociologie et anthropologie* (5a. ed.), París, Plon, 1973.

El pensamiento mágico en el mundo secularizado

ANTONIO MACHUCA*

En este breve ensayo nos proponemos reflexionar sobre el hecho de que, lejos de haber sido superado, el pensamiento mágico ha surgido en condiciones que son propias de la sociedad moderna, en la que predomina la razón occidental, ese ámbito que pretende regirse por los principios lógicos de la ciencia y de la técnica. Nos interrogamos sobre las posibles causas por las que, en las condiciones de vida de la sociedad secularizada, ha surgido una mentalidad y una manera de ver el mundo en las cuales prevalecen aspectos de un pensamiento mágico, que permea el *imaginario* social y ha acompañado a dicha formación social desde sus inicios, así como imbuido al pensamiento científico-técnico desde su origen.

No se trata sólo de la irrupción de lo *numinoso* como un tipo de experiencia que se produce en diferentes circunstancias, o lo que se conoce como un *retorno de lo reprimido*, sino de la manera como se consolida, en primer lugar, un *imaginario* de la modernidad¹ y, por

* Dirección de Etnología y Antropología Social, INAH.

¹ En el planteamiento de Cornelius Castoriadis, se trata de las representaciones sociales encarnadas en sus instituciones. "Las significaciones imaginarias sociales crean un mundo propio para la sociedad considerada, son en realidad ese mundo: conforman la psique de los individuos"; Cornelius Castoriadis, "El imaginario social instituyente", en *Zona Erógena*, núm. 15, 1997, p. 9. Aquí, nos referimos también a los modos y formas —más o menos transfigura-

otra parte, una forma de relación entre las personas a través de los objetos, en la que se atribuye a las cosas ciertas cualidades que impregnan las relaciones sociales.

Ello contrasta con el hecho de que, al *desencantamiento* que se experimentó con el surgimiento de la sociedad industrial moderna y secularizada² ha seguido un segundo momento en el que las ilusiones forjadas en torno de los progresos de la ciencia, y las características de la emancipación que representaron, se han convertido en objeto de una nueva desmistificación.

Desencantamiento y reencantamiento del mundo

Poco se había hecho alusión, apenas en años recientes, al incisivo, descarnado y lúcido alegato de Friedrich Nietzsche contra la historia en su *Segunda consideración intempestiva*,³ que guarda una estrecha relación con el *desencantamiento* moderno, en contrapartida con las expectativas fundadas en la convicción del progreso civilizatorio y los avances incontenibles de la modernidad científico-técnica, aunado a una concepción racional y científica de un mundo regido por leyes objetivas. De manera que, una vez declarada la “muerte de Dios”. Se pensó que la vieja metafísica sería abatida.

Sin embargo, el sentido religioso reapareció incluso en la manera en que el propio positivismo, en la segunda mitad del siglo XIX, había concebido su fe en la *ciencia* y se organizó como un culto. Y es a finales del siglo XX cuando asistimos a la proliferación de nuevas formas de gregarismo y religiosidad con el surgimiento de “sectas” y comunidades, algunas de las cuales se desprenden de las iglesias históricas o se presentan como una alternativa a las mismas, y cuyos miembros procuran establecer una relación más directa con la divinidad, en el intento de producir vivencias numinosas sin mediaciones institucionales. Su idea de la sacralidad es más laxa y algunos

dos— de percibir un mundo de vida, sin ser siempre y necesariamente el reflejo directo de las condiciones económicas.

² Se ha considerado que la secularización significa el paso de lo que estando bajo el ámbito o dominio de una organización (y mentalidad) prevaeciente, transita a una condición mundana, regida por un pensamiento secular o laico. Un problema es que la secularización puede darse como un proceso y una delimitación formal.

³ Friedrich Nietzsche, *Segunda consideración intempestiva*, 2006.

estudiosos la ofrecen como un ejemplo del sentido abierto que brinda a partir de la noción de *incompletud*.⁴

El desencantamiento del mundo que creyó ver Max Weber⁵ en la *Entzauberung der Welt* (“pérdida de la magia” o “desembrujo”) debería apreciarse como un fenómeno matizado por distintos procesos que lo cruzan en direcciones encontradas, pues no llegó a prevalecer como una tendencia definitiva que se hubiese llegado a imponer de forma unívoca. La mentalidad religiosa cambió y se adaptó pero no desapareció. Y a pesar de que la modernidad se ha caracterizado por “tomar una distancia reflexiva”, se producen continuamente formas de *mistificación profana*, así como expresiones de la ritualidad que, bajo múltiples modalidades, se ponen de manifiesto en el medio secularizado.

Según Aníbal Romero, “Weber argumentó con gran fuerza y rigor intelectual que la marcha incontenible de la civilización técnica, del conocimiento científico y la racionalidad instrumental, todos ellos factores generadores del desencanto del mundo, nos dejaría paulatinamente sin valores y sin ‘dioses’”.⁶ Con esto constataba lo que el propio Nietzsche ya había vislumbrado como una forma de desmistificación que abarcaría tanto a las religiones como al pensamiento mágico.

Podría pensarse, con cierta razón, que el desencantamiento que trae aparejado la modernidad, tal y como lo diagnosticó y describió

⁴ Que conecta por un lado con el sentimiento de “inacabamiento” de los psicasténicos y el *teorema de incompletud* de Gödel por el otro; véase Régis Debray, “La incompletud: ¿lógica de lo religioso?”, en *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, 1996, pp. 4-15.

⁵ En *La ciencia como vocación* Weber hace alusión explícita a la magia y plantea que “La intelectualización y racionalización [...] no significan, pues, un creciente conocimiento general de las condiciones generales de nuestra vida. Su significado es muy distinto; significan que se sabe o se cree que en cualquier momento que se quiera se puede llegar a saber que, por tanto, no existen en torno a nuestra vida poderes ocultos o imprevisibles, sino que, por el contrario, todo puede ser *dominado mediante el cálculo y la previsión*. Esto quiere decir simplemente que se ha excluido lo mágico del mundo. A diferencia del salvaje, para quien tales poderes existen, nosotros no tenemos que recurrir ya a medios mágicos para controlar a los espíritus o moverlos a piedad. Esto es cosa que se logra merced a los medios técnicos y a la previsión. Tal es, esencialmente, el significado de la intelectualización”; Max Weber, “La ciencia como vocación”; y en otro lugar señala: “El destino de nuestro tiempo, racionalizado e intelectualizado y, sobre todo desmistificador del mundo, es el de que precisamente los valores últimos y más sublimes han desaparecido de la vida pública y se han retirado [...]”; Max Weber, *El político y el científico*, 1975, pp. 199-200 y 229.

⁶ Aníbal Romero, “Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber”, en *Obras selectas. Sobre historia y poder. Estudios de teoría política*, 2010, p. 235.

Max Weber, habría tenido un efecto en el debilitamiento de un tipo de disposición hacia el pensamiento mágico. Sin embargo, éste surge de modo recurrente donde se hacen patentes las limitaciones de una cierta concepción de la ciencia y el conocimiento racional, vinculada al positivismo y en ocasiones al dogmatismo científico. Así como en el caso de aquellas limitaciones relativas y temporales a través de las cuales se abren paso en su desarrollo estos campos. No obstante, por lo que se advierte, nunca se salva el espacio que las separa. El desarrollo de la ciencia no colma lo que pretende satisfacer el pensamiento mágico.

La noción de una sociedad secularizada parece tener que ver más con el tipo *ideal* weberiano que con el desvanecimiento de los valores tradicionales. El catolicismo mismo se adaptó a las nuevas realidades a través de procesos de secularización. Se puede incluso dar cuenta de una tipología de las acepciones de la secularización: como ocaso de la religión; como conformidad con el mundo; como desacralización del mundo (desencanto); como desinterés de la sociedad por la religión, o como transposición de creencias y modos de comportamiento de la esfera religiosa a la secular (la concepción de la “religión invisible” de Peter Berger y Thomas Luckmann).⁷

El pensamiento científico se ha manifestado a todo lo largo del desarrollo que va desde el siglo XVII hasta el siglo XX, con antecedentes que se remontan a la obra de Giordano Bruno en el siglo XVI.⁸ En efecto, en el medio científico encontramos momentos recurrentes de gran entusiasmo y optimismo en los avances y promesas de la ciencia: en Leonardo de Vinci y en Francis Bacon, pero también en la Ilustración (siglo XVIII), así como entre los científicos del positivismo.

En contrapartida, ha surgido un cuestionamiento con respecto de la faceta utópica y providencialista de la ciencia. Gianni Vattimo ha sostenido que “el curso histórico pensado como *Aufklärung*, liberación de las sombras del saber mítico, ha perdido su legitimidad, la desmistificación ha sido reconocida también ella como un mito”.⁹

Señala que el momento de “desmistificar la desmistificación”, o la *desmistificación de los errores de la razón*, es justamente aquél por el

⁷ Propuesta hecha en 1967 por Larry Shiner, “The Meanings of Secularization”, en *International Yearbook for the Sociology of Religion III*, citado en Giacomo Marramao, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, 1998, pp. 121-122.

⁸ Frances Yates, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, 1983.

⁹ Gianni Vattimo, *La sociedad transparente*, 1998, p. 127.

cual se pasa de lo moderno a lo posmoderno, lo cual implica que nuestra relación con el mito no retorna intacta, sino marcada por esa experiencia.¹⁰ Y considera que “la presencia del mito en nuestra cultura actual, no dibuja un movimiento de alternativa o de oposición a la modernidad, sino que es, por el contrario, su término consecuente, su punto de llegada”.¹¹

Ello implica que la razón moderna genera, de suyo, nuevas formas de mistificación. Y que, por otra parte, la *desmistificación de los errores de la razón* llegase a dejar expuestos sus flancos más vulnerables; o bien, como perspectiva, dar acceso a un tipo de pensamiento que había sido desterrado sin más, pero sin reanudar quizá el hilo en el punto en que se había dejado. Porque es otro el momento histórico y, además, porque la ciencia ya no es lo que era.¹² También se puede advertir que un aspecto de ese pensamiento nunca se separó totalmente de la modernidad.¹³ Todo ello hace pensar en la posibilidad de que a partir de esa segunda experiencia de desmistificación, a la que alude Vattimo, pudiese producirse una relación distinta con el pensamiento mítico.

En efecto, habrá que ver cómo quedará situada la magia después de la crisis de la modernidad. Si una parte de aquélla será de nuevo cuestionada junto con ésta, o si avanzará ganando terreno en los espacios que la modernidad ha dejado. Un ejemplo de ello lo vemos en la desustancialización de la que ha sido objeto la noción de *naturaleza* a finales del siglo xx. Primero en una versión profana en el discurso *ambientalista*, como un recurso manejable, para luego ser resignificada y sacralizada desde las reivindicaciones de los pueblos indios, en la *madre tierra*, la *madre agua* y la *madre selva*. Incluso para ser promovida —desde lo que parece un nuevo tipo de panteísmo— como sujeto de derecho en el ámbito jurídico internacional.¹⁴

¹⁰ Gianni Vattimo, *op. cit.*, p. 131.

¹¹ *Idem.*

¹² Frente a esta *objetividad pesada* el racionalismo complejo y la epistemología de las ciencias contemporáneas, están más cerca de Paracelso y Cornelio Agripa que de Descartes o Newton; véase Gilbert Durant, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, 2003, pp. 53-58.

¹³ Autores como Benavides (citado en Randall G. Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004) han considerado a la magia como un *fenómeno arquetípico no moderno*, una huella para dar realce a las nociones de religión y ciencia. Así, para este autor, la noción de modernidad está basada en un modo oposicional de auto-referencialidad.

¹⁴ “Propuestas para una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, Biodiversidad en América Latina, 30 de marzo 2010, en línea [http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=46562&lang=ES].

Se considera con frecuencia que la magia opera ahí donde la capacidad objetiva de la ciencia no alcanza a llegar, y estaría impedida por la impotencia experimentada frente al mundo real y los obstáculos que se anteponen ante los esfuerzos por someterlo bajo el control humano, movido por la necesidad, la imaginación, la voluntad y —desde luego— el *deseo*. En ese sentido, la magia no se ve desmotivada ni afectada del todo por el dismantelamiento de las ilusiones religiosas, ante el predominio de una forma de comportamiento que a cada momento pide pruebas a la razón. Sin embargo, siempre hay carencias en el plano afectivo u ontológico que la razón no llega a satisfacer.

Pero podría aludirse a la magia también en otro sentido: como otra manera de ver el mundo, percibido como una totalidad orgánica en la que se establecen múltiples concatenaciones y modos de causalidad regidos por una lógica de orden simbólico,¹⁵ donde lo insólito puede infiltrarse en cualquier momento con toda naturalidad.

Se había dado paso a un predominio de la *racionalidad instrumental* como *episteme* y un decaimiento de los viejos valores religiosos. Sin embargo, resulta que si por algo se caracteriza el pensamiento mágico, es porque no prescinde de los recursos instrumentales. La magia, antes bien, operacionalmente hablando, es una especie de *técnica simbólica*, además de ser un tipo de actividad que da fundamento al aspecto trascendental del pensamiento simbólico.

La ciencia como magia y la reacción romántica

Un ejemplo sobresaliente lo vemos en la percepción generalizada de la sociedad ante la novedad que representó el descubrimiento de la energía eléctrica. Esta vino a ocupar el lugar que había tenido la idea de *sustancia*,¹⁶ como algo que poseía cualidades extraordinarias. Al grado de que —conectada con la noción de *vitalidad*— hacia posible devolver incluso la vida a los cadáveres, como se ve en los experimentos que se llevaron a cabo durante el siglo XIX.

Se puede advertir un sorprendente paralelismo, casi literal, en la novela de Mary Shelley Wollstonecraft *Frankenstein o el moderno*

¹⁵ Como la *episteme analógica* por la que se rigen la astrología y la alquimia, y aparece claramente expuesta todavía en el siglo XVIII en la obra de Swedenborg.

¹⁶ Sobre la noción de *sustancia* véase Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, 1998, p. 85.

Prometeo, escrita apenas 13 años después del experimento galvánico de Giovanni Aldini, sobrino del famoso inventor Luigi Galvani, quien con botellas de Leyden y filamentos eléctricos trataba de reanimar cadáveres recientes de criminales por medio de la electricidad. Aldini percibía las reacciones espasmódicas como signos de una resurrección imperfecta y como una promesa de revelación del misterio de la vida.¹⁷

Resulta significativo a ese respecto que Percy Shelley, el esposo poeta de la autora de *Frankenstein*, se hubiese interesado entusiastamente en la Universidad por esos experimentos de electricidad vital. La obra de Mary Shelley (como el *Fausto* de Goethe) parece sugerir que la soberbia de la ciencia, y la actitud impaciente por revelar los misterios de la vida, valiéndose de una magia moderna, puede conducirnos a consecuencias no deseadas y contraproducentes (¿acaso una crítica indirecta a las inquietudes de su marido?). En esta crítica parece insinuarse no menos la reminiscencia de un tabú atávico, una prohibición original. En todo caso, asoma la advertencia típica del romanticismo con respecto a la inviolabilidad de los misterios de la naturaleza, pero sobre todo por los extremos a los que puede llegar la “naturaleza” humana al volverse contra sí misma.

A pesar de todo, el impulso que se abre paso encuentra en la tecnología la posibilidad de desprenderse de las limitaciones mundanas, haciendo posible el milagro de la resurrección desde una *nueva magia* en el ambiente de los inventos y descubrimientos del laboratorio. La electricidad representa el medio altamente depurado como un sucedáneo del *fluido* y la *sustancia*. Su resultado más acabado, como el del homúnculo, es la aparición de un *alter ego* insuflado de vida. Equívoco en la novela de Mary Shelley y siniestro en la aparición femenina en Hoffmann, donde la tecnología se asocia a lo ominoso; pero impecable y ejemplar, por el contrario, en *La Eva futura* de Villier de l'isle Adam, apareciendo —en toda su pulcritud y perfección técnica— como la promesa de una humanidad moralmente superior, y así sucesivamente hasta la era del cibernético.

Curiosamente el boom de la parapsicología y el espiritismo de Alan Kardek y el esoterismo de madame Blavatsky —que coincide irónicamente con el estímulo que representó la *Rama dorada* de James Frazer— se produjo en una época en la que el positivismo científico se mostraba pujante.

¹⁷ La referencia puede verse en Richard Sennett, *El artesano*, 2009.

Sin embargo, los efectos del desencantamiento no tardaron en dejarse sentir. Ello permite comprender que el propio Sigmund Freud enfrentara la necesidad de vérselas teórica y clínicamente con el cuadro neurótico de una época —menos atraído que Carl Gustav Jung por los arquetipos simbólicos y la psicología profunda—. No sería exagerado conjeturar que el esfuerzo de Freud por analizar y delimitar con la mayor precisión el estatuto de nociones como la del *principio de realidad* haya tenido que ver con las consecuencias del desencantamiento que la modernidad trajo aparejada en ese periodo.

No es que el pensamiento mágico venga a deponer y sustituir al pensamiento científico. En las condiciones imperantes de fines de siglo XX y del principio del XXI, después de la fiebre secularizadora, los agentes de este tipo de pensamiento proceden en el ámbito de ciertos nichos socioculturales, valiéndose de los propios elementos de la modernidad profana, puestos en cierta disposición y relación de eficacia. Podemos ver entonces la colocación ceremonial de guirnaldas en las computadoras en India; el bautizo de automóviles en México, o casos más extremos como la congregación de una colectividad con la pretensión de comunicarse telepáticamente, para acumular y canalizar energía espiritual por medios cibernéticos, como lo realizado por la secta *Aum Shinriko* en Japón.¹⁸

El fetichismo de la mercancía y su extensión a la sociedad

El rechazo de las máquinas

Un caso histórico destacado y memorable de extrañamiento y rechazo con respecto de la tecnología ha sido el de los *ludditas*, principalmente en Inglaterra, en el ramo textil, cuando entre 1810 y 1820 los obreros empezaron a destruir las máquinas, comenzando por la que el propio Ned Ludd perpetró en contra de su propio telar, despedazándolo a martillazos. Se ha descartado que esta reacción social se haya debido a alguna aberración compulsiva de la conducta racional, así como de una atribución causal fallida en que los obreros hubiesen proyectado su animosidad fetichista, considerando que las máquinas eran las que ocasionaba su despido.

¹⁸ Manuel Castells hace un análisis de este movimiento religioso, cuyos miembros se valieron de la moderna tecnología, incluyendo la bélica, para lograr sus fines.

La tecnofobia de los *ludditas* fue considerada por los socialistas posteriores —de finales del siglo XIX y XX— como la expresión de una conciencia política *primitiva*, con el fin de mostrarla como el ejemplo de una forma evolutivamente temprana y atrasada de la lucha en contra del capitalismo. Contrariamente a ello, John y Paula Zerzan¹⁹ han hecho notar que la inconformidad de los *ludditas* fue ante todo una manifestación de protesta en contra de ciertos métodos de producción, más que hacia las máquinas en sí.

Sin embargo, persiste la duda con respecto a si, a pesar de todo, la destrucción de los instrumentos de producción —sin desestimar las diferencias históricas— guarda algún paralelismo con un fenómeno como la iconoclastia. Quizá estos sucesos no puedan interpretarse como una forma de *animatismo* en negativo. Pero, si las máquinas son destruidas por los operarios en un contexto de explotación, es porque de alguna manera son consideradas o percibidas como la personificación de la fuerza que los oprime. Como se sabe, la reacción iconoclasta constituye una prueba de que quien perpetra la destrucción de la imagen-objeto no ha dejado por ello de atribuir un poder al objeto que destruye. Y de hecho, el acto consumado es su confirmación.

La destrucción de máquinas no podría quedar en un vacío simbólico. Marx diagnosticó ese *poder* de las máquinas como algo que representa una potencia objetiva que convertía al trabajador en un apéndice suyo. Y si eso es así, la intención exclusiva o principal habría sido efectivamente la de destruir las máquinas; lo que no la convertía en irracional, ni en demérito de su sentido profundamente político.

Una reacción semejante resulta lógica, ya que se trataba del medio por el que los trabajadores han sido desplazados sin consideración. Y en ese contexto, una táctica así elegida deliberadamente, y dirigida a la destrucción del medio que los sustituía, no podía ser menos coherente y elocuente en una situación de denuncia.

Desde luego, está por verse cuál podía haber sido la representación social y simbólica de quienes llevaron a cabo los actos perpetrados, y la eficacia económica y política que pudo tener ese levantamiento, esa suerte de iconoclasia fabril que fue a la vez una portentosa sublevación, en lo que parecía ser a todas luces una sub-

¹⁹ John y Paula Zerzan, “¿Quién mató a Ned Ludd?”, en *NADA*, suplemento al núm. 3, 1979.

versión contra el poder del fetiche maquinístico en sus propios términos y materialidad. No cabe duda de que el acto de sabotaje ponía al descubierto una voluntad simbólica, así sea porque el acto expresivo de destruir las máquinas fuese sólo por dejar una *marca*, la más llamativa y escandalosa, y no se eligió otra forma, como por ejemplo lo hizo en su momento el movimiento cartista.

Quizá, si se atribuyesen los actos a una mentalidad mágica, dada por errática, se diría que confundían el efecto con la causa que provocaba su desalojo de las filas del trabajo y no habrían distinguido la diferencia entre el significado y la cosa que significa. De hecho, el grado de organización de los trabajadores daba cuenta de una toma de conciencia sobre el hecho de que las máquinas representaban sólo la causa inmediata de su mal, y —siendo lo que tenían más a la mano— destruirlas podía haber sido una manera de contrarrestar la forma en que el capital “se erigía como un poder ajeno frente a ellos” —si vemos por ejemplo la vívida descripción de K. Marx sobre la subsunción real en los *Grundrisse*—. Cabe pensar que se trataba de una relación experimentada como un extrañamiento con respecto de la máquina. Ésa sí es una *servidumbre fetichizada*. Por ello es que, aun cuando fuese por mero procedimiento táctico y razones prácticas, la conducta destructiva adquiriría en su inmediatez un sentido de negatividad profundo, y sin duda simbólico, hacia el objeto maquinístico.

El mito prometeico y el fetichismo fabril

Ello contrasta con el mito prometeico de la era del hierro y la industria naciente al que alude Gilbert Durand.²⁰ En esa representación, la clase trabajadora es el agente y sujeto emancipador que establece una relación de dominio sobre la naturaleza mediante el trabajo productivo y colectivo en el seno de una sociedad eminentemente industrial. En ella, sin embargo, la máquina juega un papel ambivalente: primero, en el capitalismo, como el medio que absorbe las energías vitales del trabajador y lo asimila a su peculiar proceso de *reificación*; a su ritmo y morfología cosificadores. Y por otro lado, como objeto de apropiación supuestamente por una colectividad autodirigida en el socialismo. Aunque el *despotismo de fábrica* no dejó

²⁰ Gilbert Durand, *op. cit.*, pp. 25-26.

de prevalecer en países como la URSS, con la justificación de que se trataba de una etapa de transición.

Si nos colocamos en la perspectiva de las *cuencas semánticas* que propone Gilbert Durand, podríamos aventurarnos a formular la idea de que la propia visión industrial del socialismo ha estado presidida por una revitalización del mito prometeico encarnado en un sujeto colectivo. En ese sentido los mitos, si no presiden, por lo menos subyacen de manera arquetípica en determinadas configuraciones sociales. La figura de Vulcano, como la potencia del fuego sobre el acero y su predominio, podría asociarse a la gran industria como una nueva época del hierro, la de las grandes estructuras: puentes, torres, presas, estaciones de ferrocarriles y plantas industriales.

Cuando se visualiza este proceso desde la perspectiva de la explotación y el sometimiento del trabajador a una potencia extraña que encarna en sus agentes, resulta difícil imaginarse a la tecnología en su papel emancipador, ya que aparece más bien en su versión tecno-económica, como un medio para someter al trabajador bajo una forma de servidumbre que consume su tiempo de vida. Es una relación social mediada por el aparato productivo que, como ha mostrado de manera drástica Marx²¹ consiste en una relación de supeditación de la persona al capital objetivado en la técnica. Una forma de alienación que, en ese sentido, vendría a dar cuenta de un mecanismo como el que se produce en el fetichismo: la aparición de un objeto con las atribuciones de un sujeto, y se da tanto en el ámbito de la circulación de mercancías como en la producción industrial. En realidad, enmascara el hecho de que una clase social explota a la otra, pero lo hace a través de objetos que parecen cobrar vida propia.

La noción de magia en Frazer y Lévi-Strauss

La magia aparece como una instrumentalización del deseo, la pulsión por influir en el curso de las vidas y las cosas; manipular y

²¹ "Aquí, en el autómatas y en la maquinaria movida por él, el trabajo pasado se muestra en apariencia como activo por sí mismo, independientemente del trabajo vivo, subordinándolo y no subordinado a él; el hombre de hierro contra el hombre de carne y hueso [...] El trabajo muerto está dotado de movimiento y el trabajo vivo no es más que un órgano". Karl Marx, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, 2005, p. 57.

controlar a distancia. Por ello James Frazer²² aportó una atinada clasificación, que resulta tan reveladora en el plano psicológico, cuando establece las dos formas de la magia: simpatética y homeopática. Ambas tienen que ver con mecanismos y fenómenos mentales que, llevados a un extremo, aparecen como obsesiones empáticas y propias de sensibilidades hiperestésicas: la idea de que el contacto es siempre algo más que un roce sin consecuencias y conlleva una forma del *contagio*. Hay *pregnancia*, lo que supone la existencia de propiedades o sustancias y denota una función de co-extensión que salva las distancias y donde el objeto constituye un mediador por excelencia. Ello hace posible el control voluntarioso desde lejos, a través de un objeto familiar que funciona como puente y hace posible la prolongación del *otro*, en tanto es parte de la persona misma a la que pertenece y mediante el cual, a la vez, se le ata y sujeta, en la convicción de que, en otra modalidad, *repetir* —según una lógica por analogía— la forma y las acciones del otro permite apoderarse del mismo.

En ese contexto de condicionalidad eficaz se inscribe la *técnica*, como algo prescrito que se lleva a cabo de determinada manera y bajo ciertas circunstancias, pero estrechamente ligada — al grado de casi confundirse— con la simbolización. En ciertos casos la técnica aparece como un protocolo de las prácticas simbólicas.

La *eficacia simbólica*, para Lévi-Strauss, en su célebre *Antropología estructural*,²³ representó un parteaguas epistemológico frente a la idea de que la magia no pasaría de ser una forma impotente de pretender actuar sobre la realidad. Pero Lévi-Strauss ha mostrado cómo la magia tiene que ver principalmente con una lógica y una estructura de pensamiento. Y que el principio de eficacia no se limita a su forma práctica inmediata, y que se atribuye erróneamente a la magia. La eficacia en los sistemas mágico-simbólicos se da de manera distinta y en otro sentido del que se aplica mediante la técnica y la ciencia aplicadas a la producción.

Mediante la magia se procura no sólo tener injerencia en el destino de otra persona, sino de influir en las propias fuerzas sociales y las de la naturaleza, con las cuales se establece una relación empática. Su relación con el poder y la tecnología no es extraña, pues son

²² James Frazer, *La rama dorada*, 1944.

²³ Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, 1997.

casos en los que se vale asimismo de fuerzas que sobrepasan las capacidades individuales.

No resulta raro descubrir en la ciencia moderna una disposición hacia la realidad muy similar a la que ha caracterizado a la mentalidad mágica, que puede advertirse por ejemplo en la confianza otorgada a la eficacia *per se* de la ciencia moderna —siendo una construcción socio-técnica altamente especializada—, en la que puede identificarse un tipo de fetichismo cuyo mejor ejemplo lo ha dado la confianza ciega que los usuarios depositan en la ciencia. Tanto en sus postulados y axiomas —siendo el caso del positivismo— como en sus dispositivos técnicos y prácticos.

Por otra parte, podemos advertir que la filosofía occidental ha sido considerada como una metafísica, así lo señala Gianni Vattimo y no es gratuita la cercanía que guarda con respecto de las preocupaciones de la teología política. Incluso en esa magnífica construcción que es la filosofía hegeliana, se vislumbran los avatares de la divinidad del cristianismo: el gran periplo que recorre la *idea absoluta* para recuperarse en la naturaleza, mediante algo que recuerda a la transubstanciación. La cosmovisión filosófica en la que se ha apoyado la sociedad moderna no parece haberse distinguido mucho de los relatos totalizadores, sólo que en un lenguaje profano y especializado. Y no es gratuita la cercanía que guarda con respecto de preocupaciones como las de la teología política.

El nuevo animatismo tecnológico y el recurso a la tecnología como magia

Puede advertirse una especie de *tecno-empatía* o *ciber-empatía* en el fenómeno por el cual se celebran y sobreestiman las cualidades de las modernas computadoras. Nos hallamos en un mundo transfigurado y penetrado por un sentido omnímodo de la espacialidad, la instantaneidad, la multiplicación de las entidades, así como de evanescencia de los objetos con el predominio de la imagen. Todo lo cual parece realizar un viejo deseo y anhelo del pensamiento mágico, que ahora se sustenta en la tecnología. Si la tecnología ha llegado a sustituir a la magia y se coloca en el lugar que le correspondió a aquélla, ello tendría que ver con el hecho de haber desarrollado la capacidad y el poder de manipulación que permite superar las limitaciones impuestas por la realidad material. Al grado de que habría

que preguntarse si el imaginario en el que se ha visto imbuida la magia en el marco de otras épocas no se ha agotado, a su vez, en las realizaciones cumplidas por la tecnología. Lo anterior conlleva la pregunta sobre el horizonte de expectativas que se vislumbraría hoy para el pensamiento mágico.

Umberto Eco ha hecho notar que “Podría parecer extraño que esta mentalidad mágica sobreviva en nuestra era, pero si miramos a nuestro alrededor, ésta reaparece triunfante en todas partes. Hoy asistimos al renacimiento de sectas satánicas, de ritos sincretistas”, y procede a desenmascarar de manera por demás elocuente²⁴ las pretensiones del cientificismo de obtener todo de la tecnología. De ahí que sostenga:

[...] estar acostumbrados a la tecnología no tiene nada que ver con el estar acostumbrados a la ciencia, más bien tiene que ver con el eterno recurso a la magia [...] La presunción de que se podía pasar de golpe de una causa a un efecto por cortocircuito, sin completar los pasos intermedios. Clavo un alfiler en la estatuilla que representa al enemigo y este muere, pronuncio una fórmula y transformo el hierro en oro, convoco a los ángeles y envío a través de ellos un mensaje [...] La magia ignora la larga cadena de las causas y los efectos y sobre todo, no se ocupa de establecer, probando y volviendo a probar, si hay una relación entre causa y efecto. De ahí su fascinación, desde las sociedades primitivas hasta nuestro renacimiento solar y más allá, hasta la pléyade de sectas ocultistas omnipresentes en Internet.²⁵

Y, añade de manera contundente: “La confianza, la esperanza en la magia no se ha desvanecido en absoluto con la llegada de la ciencia experimental. El deseo de la simultaneidad entre causa y efecto se ha transferido a la tecnología, que parece la hija natural de la ciencia”. En esto podemos ver, entonces, que la magia se asemeja más a la disponibilidad con la que nos valemos de la tecnología, pero ésta es una especie de magia domesticada y privada de su misterio.

Mas no por ello deja de prevalecer un desconocimiento profano —de los usuarios no especializados— acerca de la complejidad tecnológica que permite, por ejemplo, desplazarse a grandes distancias por el aire. Hay un dominio en lo social sobre esta suerte de “inteli-

²⁴ Umberto Eco, “El mago y el científico”, en *El País*, 15 de diciembre de 2002.

²⁵ *Idem*.

gencia tecnológica". Pero una ignorancia en el plano personal ante lo que se erige como una entidad compleja y una potencia que sólo ciertos expertos conocen y pueden manejar. La profunda división social del trabajo ha provocado un extrañamiento y ha dado lugar a que se produzca una especie de aura alrededor de los dispositivos tecnológicos esencializados; una distancia de la persona con respecto a los medios u objetos altamente sofisticados de los que no obstante se vale y manipula con gran facilidad para ciertos fines inmediatos.

Esta falta de conocimiento y la confianza puesta en el *saber experto* disuelto en un sistema deja a las personas expuestas al solo funcionamiento de los dispositivos tecnológicos dando lugar a una situación de gran vulnerabilidad. Casi podría decirse que, con frecuencia, las personas ofrecen su seguridad en calidad de ofrenda, en manos de un *sistema experto* que no puede brindar en reciprocidad más garantía que la de basarse en una probabilidad estadística, un rango que deja lugar siempre a un margen de incertidumbre, accidentalidad y riesgo que pueden irrumpir de modo absoluto. En el caso de la magia, simplemente no están previstas las contingencias o suministra los medios para suprimirlas.

Hay, por otra parte, lo que podría estar reproduciendo a cada momento una especie de *efecto de desencantamiento* con respecto de los avances tecnológicos más sorprendentes. Una innovación técnica, que en determinado momento representa un acontecimiento, deviene posteriormente en algo que se torna banal, e incluso ridículo, comparado con formas más sofisticadas y recientes por las que ha sido relegado. Cosa que no sucede en el caso de los productos de la cultura, como sostiene Régis Debray.²⁶ Las expresiones estéticas no están sometidas de la misma manera a la corriente de lo nuevo. Su relación con la magia es distinta. En ese sentido, podríamos decir que la tecnología genera una fascinación mágica en torno de sus innovaciones, pero las desestima, devalúa y desprecia en cuanto pasan a una nueva etapa en su progresión sin término.

El semiólogo italiano hace notar también que "la tecnología hace de todo para que se pierda de vista la cadena de las causas y los efectos [...] el usuario [...] ya no sabe lo que hay detrás [...] vive la tecnología del ordenador como magia".²⁷ De ser esto así, la tecnolo-

²⁶ Régis Debray, *Introducción a la mediología*, 2001.

²⁷ Umberto Eco, *op. cit.*

gía y su desarrollo constituyen un proceso que favorece e induce un desconocimiento y con ello a efectos por los que se le sustancializa en la percepción del usuario; de manera similar a lo que suscita una forma de la ideología.

Si el usuario vive la tecnología como magia, habría que preguntarse sobre el hecho de que esto sucede en una realidad profana; diferente de lo que se presenta en un mundo donde prevalece una mentalidad mágica. En la modernidad se da una forma de desdoblamiento esquizoide entre vivir mágicamente, algo con lo cual sin embargo se mantiene una relación objetivista y de mera manipulación, en el marco de una mentalidad que corresponde al conocimiento racional. No hay desde luego un mundo correspondiente a dicha vivencia. No parece la situación de quien se instala dentro de una forma de conciencia, como un ambiente en el que se ingresa para vivir dentro del mismo y donde los elementos se relacionan de manera diferente. Ese sentido de proximidad permea todo. Y a la vez se asume como lo natural y parte de lo real cotidiano.

Para Umberto Eco resulta difícil negar que pueda haber algo tan mágico en el hecho de que, “por razones desconocidas, se puede enviar una declaración de amor a Australia al precio de una llamada urbana y a la velocidad del rayo”.²⁸ Actualmente, aún habría motivos novedosos para fascinarse con los logros de las nuevas tecnologías y sin embargo ya no hay, al parecer, la disposición para sorprenderse. El desencantamiento contemporáneo estaría abarcando también a la propia ciencia, habiéndose desvanecido el espíritu de aventura en el que, durante su etapa temprana aparecían nimbados sus logros. Esta ciencia que ha tenido un punto de partida histórico claramente identificable, pero cuya perspectiva de desarrollo no parece tener fin.

¿Será que la mentalidad mágica se ha forjado a partir de la experiencia de impotencia y las reducidas capacidades de la acción humana; a su escasa posibilidad de incidir en el mundo real? De manera que, en contraste, cuando se vive en un mundo donde no se experimentan esas limitaciones, el poder que proporciona una tecnología que realiza los sueños más descabellados de otros tiempos no llega a percibirse como tal y, en cambio, se le recibe como la cosa más natural y rutinaria.

En ese sentido, la tecnología sería la respuesta a lo que la magia ha perseguido tanto. La emergencia de una mentalidad mágica en

²⁸ *Idem.*

la actualidad parece mostrar que esto es sólo parcialmente cierto. La tendencia a la inmediatez en la relación entre causa y efecto es realizada por los medios electrónicos al producir una sensación omnímoda de simultaneidad y el desdoblamiento, para verse desde fuera en tiempo real, como en una proyección astral y se “saliese de sí”. Las capacidades de la ciencia se han traspuesto a diferentes ámbitos de la vida social: la salud, la economía, la vida política y la propia ciencia. Umberto Eco sitúa a un nuevo agente insidioso y mixtificador en el papel que juegan los medios, a través de la vulgarización y manipulación de la información, con lo que alimentan la particular *ansiedad* y las expectativas por un tipo de solución mágica *demonstrativa* de todos los problemas del mundo actual.

En el pensamiento mágico, como en el religioso, persisten dos vertientes: un núcleo de misterio insondable y en el que —como señala Umberto Eco— se sostiene la argumentación de la fe —por ejemplo el de la Santísima Trinidad— y la expectativa ante la revelación del milagro como prueba requerida por la credulidad demandante. Esta segunda es también una disposición hacia la revelación de lo numinoso o sagrado, pero no es *argumentativa*, sino *demonstrativa* y a la que un sector instalado en el valor dado a la argumentación teológica, ha tratado con desdén —como desviación *simoníaca*—. Sin embargo, en la magia prevalece el imperativo pragmático.

En la ciencia hay también distintos posicionamientos, no hay una perspectiva única. La pregunta que persiste es si habrá, y cuáles serían, nuevas formas de reencantamiento que podrían surgir y sucederán a lo que fue el mágico, el religioso e incluso el científico.

Los referentes simbólicos (el oro y el tesoro nacional)

En muchas comunidades el objeto mistificado, al que se ha visto como un objeto mágico, es un fetiche que denota funciones diversas. El concepto de *maná*,²⁹ como principio activo que da cuenta de la efectividad de un instrumento, persiste en los más diversos soportes y sus aplicaciones.

²⁹ R. H. Codrington en su estudio de 1891 sobre los melanesios, consideró el *maná*, fuerza sobrenatural amorfa, como el concepto medular del pensamiento mítico primitivo. A su vez, Cassirer alude a ella como la categoría fundamental del pensamiento mítico religioso; Ernest Cassirer, *op. cit.*, p. 108.

En el oro encontramos un ejemplo. En la sociedad mercantilizada de los siglos XV y XVI ha sido visualizado como la materia que contiene en su metamorfosis las más diversas atribuciones y capacidades. Como síntesis del valor, este metal se ha convertido en un objeto mistificado por excelencia. Asimismo, en su calidad de significante universal juega un papel fundamental como representación del valor de naciones e imperios, no sólo porque representa a todas las restantes formas particulares de valor existentes, sino porque puede intercambiarse por lo que sea, representa en sí mismo la capacidad universal de intercambiabilidad. Es la sustancia, objetivamente hablando. La objetivación de una capacidad supraindividual.

En la magia se adjudican por transferencia ciertas atribuciones a un objeto. Con la mercancía sucede algo parecido, especialmente si se trata de un artefacto que potencia o sustituye las capacidades físicas humanas. Y entonces a la tecnología se le atribuye un poder que parecería surgir de ella misma. El fetichismo, como fenómeno cognitivo, consiste en concebir al objeto como si tuviese autonomía, como si no tuviese que ver con las relaciones sociales que lo producen, además de que aparece como más evidente que ellas.

En la magia se recurre a la simbolización. Curiosamente, sin embargo, coexisten en ella dos tipos de procedimientos, que se distinguen de manera clara: uno es técnico y procedimental; busca la eficacia de acuerdo con ciertas reglas y procedimientos, pasos necesarios en los que la repetición juega un papel. Otro es la simbolización de la persona concreta, o de un objeto, la cual se ve identificada con la figura simbólica (de la deidad o la sacralidad) en lo que vendría a ser una forma de superposición o *hipostatización*. En otras palabras, coexisten la instrumentalidad, el trabajo sobre lo concreto, y la representación abstracta.

En la sociedad moderna, un instrumento práctico como el dinero es al mismo tiempo símbolo de la metamorfosis e intercambiabilidad general de las mercancías, y genera la ilusión de un poder extraordinario porque representa la potencial adquisición sin límite, aunque en la práctica ésta se resuelva en una elección por la que se elimina a todas las demás posibilidades virtuales. Éste incluso llega a ser utilizado en ceremonias. En ciertas bodas, por ejemplo, en Bolivia y México se colocan billetes en la indumentaria de los novios para el buen augurio.

El fetichismo en el seno de la sociedad de mercado

La relación personalizada y de subjetivación que establecen los sujetos con los medios de los que se valen, y a los que atribuyen una cierta intencionalidad y autonomía, es un hecho frecuente, y no meramente residual, en sociedades ya inscritas en la globalización.

El fetichismo de la mercancía, que se atribuye a la sociedad capitalista, aparece en la obra de Karl Marx como una expresión de la inversión general bajo la cual aparecen las relaciones sociales. Ello quiere decir que las cualidades bajo las que aparecen las mercancías, como atributos suyos que se han desplazado de los sujetos a los objetos, son un fenómeno generalizado, que se produce también en el seno del proceso de trabajo.

En la obra de Karl Marx, el concepto de *fetichismo* aplicado a las mercancías es tomado de la visión occidental que se tenía en los siglos XVIII y XIX acerca de la religión en las sociedades “primitivas”. Y alude a la personificación y la atribución de propiedades subjetivas a ciertos objetos, que se presentan como potencias sobrenaturales o entidades con vida propia, e incluso encierran una cualidad energética con propiedades etiológicas.

Se refiere también a un fenómeno cognoscitivo de proyección e inversión, que es común a todas las sociedades. Éste se puede advertir especialmente en el ámbito religioso. Al producirse dicha inversión, los objetos aparecen como si fuesen sujetos o investidos de sus cualidades, mientras sus relaciones sociales aparecen como relaciones entre cosas. Pero además, aquéllos —los sujetos— aparecen como un factor pasivo y dependiente de los objetos.

Con la categoría de *fetichismo* de la mercancía Marx intentaba dar cuenta de un fenómeno económico, así como propio de la conciencia social, al mostrar cómo se adjudicaba —de forma desviada— a manera de un desplazamiento o transferencia, las cualidades del valor que son propias del trabajo social de los sujetos, a los objetos producidos por ellos. Pero con ello también mostraba que en el mundo moderno se produce un fenómeno de atribución de ciertas fuerzas, voluntad —se puede ver en Schopenhauer—³⁰ y cualidades de subjetivación, que han sido consideradas exclusivas de la mentalidad mágica atribuida hasta entonces a los pueblos primitivos.

³⁰ Arthur Schopenhauer, *El mundo como voluntad y representación*, 2003.

La convicción de que la eficacia de un instrumento se debe a la potencia anímica que posee (*maná*) y no a sus cualidades materiales, reaparece en la sociedad capitalista de mercado como el atributo inmanente de las mercancías.

Da la impresión de que, en el primer capítulo de *El capital*, Marx utilizó el término *fetichismo* como una metáfora, pero quizá más que eso: una relación objetiva que corresponde a una cierta representación mental por la que se insufla de vida propia al objeto-mercancía. Si bien el objetivo de Marx no era hacer un análisis cognoscitivo del modo como se lleva a efecto el proceso de mistificación, en un sentido psicológico y antropológico, sino de mostrar que la sociedad capitalista produce constantemente dicho fenómeno, se podría constatar que algunas características del mismo —e incluso del proceso mental— que conduce a la mistificación de la mercancía, coinciden con la manera de proceder que es propia de la mentalidad mágica. Lo significativo es que esa relación surja de las relaciones económicas de la sociedad moderna.

En la mercancía, los atributos de valor se dan como si surgieran de las cualidades inherentes a ella, como una *cosa en sí*, siendo esto lo que impide el reconocimiento objetivo de que hay un trabajo humano contenido en la misma. Resulta difícil deshacerse de la evidencia de los bienes percibidos en su aspecto fenoménico, sin aparente relación con el trabajo vivo, para pensarlos como relaciones sociales.

Esa adjudicación, errática en el plano cognoscitivo, conduce a una mistificación del objeto. De hecho, esa manera de concebir el *objeto* conduce al establecimiento de un mundo en el que se despliega en función de las apariencias que se desprenden del mismo. El objeto de la fascinación oculta su origen.

El aura,³¹ es decir la forma transfigurada como se revela la mercancía —en ciertos casos— y la obra de arte en particular, es otro elemento de la mistificación profana del mundo moderno. El aura puede ser emparentada con el *maná*, sólo que se produce en el ambiente estético, donde la obra de arte ha sido objeto de una atribución de propiedades inherentes a la misma: los atributos excepcionales por los que un objeto deviene en estético, o bien es extraído de la circulación de valores; pero también —en un contexto profano— deseable para ser adquirido y por lo que imaginariamente promete

³¹ Especialmente en la perspectiva y análisis de Walter Benjamin y de Charles Baudelaire.

con su adquisición. Quizá lo que ha cambiado es que, al desplazarnos al campo del arte, el mercado o el poder, el *maná* aparece como una manifestación cuya eficacia se desplaza de las propiedades energéticas que se traducen en las propiedades físicas de un objeto dado —un artefacto, un ídolo, un arma— como atribuciones simbólicas o de valor, por ejemplo en las mercancías, así como en las propiedades potenciadoras de la tecnología.

En la magia el fetichismo juega un papel fundamental y resulta curioso descubrirlo en el seno de la sociedad moderna, aun sin creencia o sistema religioso y en ausencia de las entidades sobrenaturales.

En la obra de Marx el análisis de este fenómeno aparece tempranamente en los *Manuscritos económico-filosóficos de 1844* bajo el concepto de *alienación*, noción que implica además la pérdida, o despojo, de algo consustancial a la persona y que luego será abordado en el capítulo primero de *El capital*, desde la noción de *fetichismo de la mercancía*, y se manifiesta en el carácter evasivo del valor de la mercancía como una *fantasmagoría*, dando cuenta con ello de la diferencia filosófica que existe entre *esencia* y *apariciencia*

En la *Introducción a la Contribución a la crítica de la economía política* se puede advertir que los sujetos se relacionan socialmente como agentes y soportes de las formas en las cuales son dominados, así como subordinados por la potencia que crean. Hay en todo ello un aspecto de servidumbre y dominación: un sometimiento involuntario a fuerzas que los gobiernan. Dichas relaciones se dan mediadas por una forma específica de apropiación privada de la riqueza social que se acumula y centraliza de modo creciente, lo cual es la expresión de un poder. Y es debido a su pérdida de control por el trabajador que se produce una sustitución por la cual los medios se convierten en fines. El objeto cobra omnipotencia frente al sujeto, y en este aspecto el fetichismo es más claro que en ningún otro lado.

La personificación y la “cosificación” que respectivamente se dan en la sociedad capitalista, no son el resultado de una práctica social con pretensión mágica, pero encontramos las formas de desplazamiento y transferencia de las atribuciones; el papel que juegan los objetos sustancializados en las relaciones sociales, así como los efectos que resultan de los modos de inversión entre medios y fines que caracterizan la actividad social. Y también encontramos la mentalidad propia de ese fetichismo en el comportamiento y las representaciones de los actores sociales: las atribuciones dadas al dinero

(hipostasis), así como el extrañamiento que produce en el trabajador, la sujeción de la que es objeto en el proceso laboral.

El poder que se otorga a las mercancías y el capital no es sólo una adjudicación errática, por un fenómeno de *desplazamiento* y *transferencia* —en el sentido psicoanalítico— que produce su personificación, sino el resultado de un proceso objetivo que se expresa además en las representaciones más diversas de la sociedad como un todo y permea el conjunto de sus relaciones.

En ese tenor, las representaciones sociales ideológicas contribuyen a una cierta configuración del mundo objetivo. Su eficacia proporciona una forma de confirmación que hace posible el reforzamiento de las convicciones que surgen en ese mundo.

Al actuar los agentes sociales *como si* lo que llevasen a cabo fuese natural y consustancial a los objetos, en tanto que depositarios y portadores de la capacidad y las cualidades de la subjetividad, se constituye y consolida una realidad con esas mismas características, no importando que la representación sea algo ficticio, en el desempeño de un *rol* o papel. La eficacia de las acciones resulta del hecho de que los sujetos verdaderamente se han asumido en ese papel invertido. En la magia, la eficacia social proviene también de ese modo de proceder y el involucramiento del sujeto con su función.

Este fenómeno, por el cual el sujeto se identifica con una función sustitutiva —y que sería de *simulación* si no fuese porque acaba siendo absorbido en ella—, produce una nueva realidad desde lo que se simula o aparenta. Esto fue tratado por Hans Vaihinger en su filosofía del *como si*, y considerado a su vez por G. Simmel y Hans Kelsen, quien lo llevó a su teoría de las *ficciones jurídicas*. También se encuentra en cierta forma en el análisis del fenómeno religioso hecho por William James, así como en el efecto de realidad teatral que desarrolla Antonin Artaud en *El teatro y su doble* y llega a la *Sociología del drama* de Jean Duvignaud.

En el caso del capital, se produce un desdoblamiento por el cual lo aparente —el aspecto mistificado de la mercancía— es producido como un hecho social efectivo, a través de la actividad económica y pragmática de los sujetos, en el cual se generan las representaciones ideológicas. Por otra parte, debido a una condición objetiva, el trabajo aparece como fuente de valor y de manera invertida en el plano de las representaciones.

Los individuos se relacionan con la *mercancía dinero* o *capital* como un elemento de mediación general, al que atribuyen poderes

que ellos mismos han generado con su trabajo. A este elemento se le ha adjudicado autonomía, por el hecho de que se trata de un valor económico y social que también ha sido realmente producido. Esa apreciación tan absorbente y absoluta puede advertirse en el comportamiento y despliegue de los agentes y accionistas durante los movimientos especulativos de espacios tan poco sagrados como la bolsa de valores.

Lo curioso es que un fenómeno como el del fetichismo, identificado originalmente en el plano de la religiosidad "primitiva", haya sido redescubierto por los críticos de la sociedad capitalista en el centro mismo de la vida secular, así como en la actividad cotidiana y económica donde halla su fundamento la sociedad moderna. La secularización de la sociedad no condujo a la desaparición de ese proceso de transferencia y personificación que se produce en el fetichismo. Lo que hizo el capitalismo fue asegurar el *modus operandi* de una mentalidad mágica, siendo producido desde su lógica económica y las relaciones que le son propias.

Sin embargo, habría que distinguir entre la mistificación mercantil y el hecho de que se confieran atributos simbólicos a los bienes producidos. La primera produce las condiciones de supeditación a la sociedad de consumo, mientras en el otro caso se busca el control sobre la naturaleza y la solución de las ansiedades surgidas en un mundo que persigue dominar de manera absoluta y más directa.

Los avances de la antropología económica nos acercan a una confirmación de que el fetichismo prevalece en el capitalismo avanzado. Así, Janet Roitman y Jean Pierre Warnier dan cuenta de que: "Al igual que Marx, Appadurai subraya igualmente cómo es que las mercancías dan cuerpo al valor. Eso haciendo ir a Mauss en dirección de Marx indicando cómo el fetiche se inscribe incluso en el capitalismo industrial avanzado y en las organizaciones posfordistas".³²

¿Y qué decir del Estado como una fuente de mistificación de las relaciones sociales? No se trata sólo de la situación en que "El Estado se apodera de sus sujetos al inducir la condición o situación de receptividad para sus trucos de prestidigitación [...] como Estado

³² Janet Roitman y Jean Pierre Warnier, "La politique de la valeur. Un introduction", en *Journal des Africanistes*, vol. 76, núm. 1, 2006.

mágico”,³³ sino por la forma en que dicha entidad genera en el patrimonio cultural un modo de sustancialización de determinados bienes, en particular de aquellos que originalmente son retirados de la circulación para formar parte del *tesoro* —real y luego de la nación—. Así como las formas derivadas de apropiación, identificación, participación y contagio con respecto de las cualidades atribuidas a los bienes patrimoniales, con los cuales se inviste el Estado y se coloca en el espacio de sus escenificaciones. De esta manera se hace co-partícipe de su *aura*, siendo éste el modo como se apodera de sus atributos prestigiosos como de un *maná* y se permite asumir su tutela.

En la modernidad el patrimonio cultural juega un papel sobresaliente. En estos bienes se refleja la historicidad y acumula la riqueza de una nación. Muchos bienes patrimoniales han representado verdaderos exponentes fetichizados y colocados en lugares especiales como museos, edificios de gobierno y plazas conmemorativas. La relación con éstos no ha dejado de tener un carácter mediado por las atribuciones simbólicas. Este fenómeno, sin embargo, se ha desdibujado progresivamente a partir de que una parte considerable de la cultura viva, se ha promovido como un patrimonio cultural inmaterial.

Tecno-chamanismo y ciber-espiritualidad

Arthur C. Clarke, el conocido divulgador de la ciencia, ha planteado en su “tercera ley” que “cualquier tecnología suficientemente avanzada es indistinguible de la magia”, y que “la magia es ciencia que aún no ha sido descubierta”. Ello nos mueve a dos posibles inferencias: el desvanecimiento de una oposición entre magia y ciencia, en que finalmente se confundirían como sistemas de pensamiento radicalmente opuestos. Y la segunda sugiere la reducción de la magia a una ciencia en estado embrionario, en potencia. Lo que también puede significar, por extensión, que la ciencia es en cierto modo, por deferencia, una especie de magia, a la que no obstante asimila bajo su dominio. Por lo visto, se trata de unificarlas, pero al hacerlo desaparece su contraste. Esto viene a ser un punto culminante de secu-

³³ Fernando Coronil, *El Estado mágico, naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, 2002, p. 5.

larización, pero también una concesión al pensamiento mágico en el ámbito donde la ciencia ejerce su soberanía.

La cuestión está en que aun cuando la ciencia fuese como la magia, no habría ambiente mágico, el contexto de resonancia y de trascendencia indispensable que daría a la “magicalidad” de la ciencia su profundidad particular. Para que haya magia se requeriría de un sentido transfigurado de la realidad, de la necesidad de que prevalezca una forma de creencia y mentalidad en que los actores, por decir así, se hallan imbuidos y sumergidos.

Además, la idea de que *la magia es ciencia que aún no ha sido descubierta* podría interpretarse en el sentido de que aún nos hallamos situados en una perspectiva instrumental con respecto de la naturaleza —la misma en la que ha tenido origen el desencantamiento— y el hecho de descubrirla como ciencia no aportaría nada para un cambio de perspectiva o de re-encantamiento, sólo que la ciencia acabaría por abarcarlo todo.

Al acentuarse la complejidad alcanzada por el desarrollo tecnológico, los agentes —considerados individualmente— ya no tendrían el conocimiento completo del proceso de fabricación y funcionamiento de los productos de la tecnología. Dicho conocimiento se ha fragmentado, al tiempo que se ha socializado a través de la división técnica y especializada del trabajo, de tal modo que la especialización y fragmentación social de los conocimientos puede conducir a un cierto grado de pérdida de control y desposesión con respecto de los procesos y productos tecnológicos, y provocar a su vez formas de mistificación de la misma.

Una de las razones por las cuales se confunde la ciencia con la magia, tendrían que ver con el proceso de trivialización de los descubrimientos y la facilidad con que los integramos, manipulamos y nos familiarizamos con ellos en la vida diaria. Lo que contrasta con el deslumbramiento que suscitan los descubrimientos progresivos de la ciencia y lo desconcertante de sus efectos, para ser luego despojados de su “magia” mediante su incorporación y domesticación en el ámbito de lo cotidiano. Lo que implica también una forma de desencantamiento. Sólo que éste se produce sobre los adminículos de la tecnología.

Esto contrasta con el hecho de que la magia implica la irrupción de lo desconcertante y lo imprevisible en medio de lo real. Lo que da cuenta de la existencia de un orden de causalidad distinta en la que no logramos profundizar y manipulamos apenas en un nivel

instrumental en el que la aprovechamos con fines individuales y pragmáticos. O bien, procuramos captarla de manera trascendental mediante la religión.

La certidumbre de la magia, alude a una intuición trascendental, en el sentido de que prevalece un orden o dimensión subyacente del mundo y el universo, regido por una lógica y unas leyes que difieren de aquellas por las que se rige un sentido de realidad estrictamente científico. Se ha considerado a ambas “lógicas” como *zonas ontológicas enteramente distintas*,³⁴ por ello se ha considerado que la magia sería incompatible con un pensamiento lógico, con respecto del cual pudiese haber algún paralelismo.

Algo que puede ser inadmisibles para la mentalidad científica no lo es, sin embargo, para una disposición en que se admite la posibilidad de alguna forma de dualidad o, más aún, de complejidad que permite una apertura y admisibilidad de realidades que podrían sobrepasar los marcos de referencia en que se basan nuestras certezas, toda vez que no pueden absolutizarse. La refutación del positivismo es un antecedente en ese sentido y los planteamientos más recientes de la teoría científica contemporánea dejan notar un creciente relativismo —inclusive de la noción de causalidad— que confirma que la propia mentalidad científica se ha vuelto más receptiva y menos rígida con respecto de sus axiomas originales.

Puede decirse que en la base de la magia y de la ciencia subyace una intencionalidad instrumental y de manipulación sobre la naturaleza. Lo que varía es el modo de sus inferencias y su interpretación, el carácter de los medios y la manera como se dispone de los mismos. Quizá la diferencia estriba en que la magia depende en mayor medida de la confianza depositada en la eficacia directa de las operaciones y el papel que juegan los elementos simbólicos, presentes también, de cierto modo, en la ciencia.

Conclusión: la relación con la tecnología ¿hacia una nueva desmistificación?

¿Puede haber todavía motivos novedosos que susciten la fascinación con los logros de las nuevas tecnologías en una época en que no parece haber esa disposición, así como la capacidad y las condiciones

³⁴ Randall G. Styers, *op. cit.*

para sorprenderse, aunque tampoco para admitir la irrupción de lo insólito en un ámbito de realidad normalizado y domesticado —y donde esas nuevas tecnologías se ven con desconfianza, como lo han hecho por ejemplo: Hanna Arendt, Martin Heidegger y Ernst Jünger?—. La magia es la irrupción de lo desconcertante y lo imprevisible en medio de lo real. Lo que da cuenta de la existencia o la posibilidad de un orden de causalidad distinto.

Si en la modernidad lo *maravilloso* ha podido existir en el seno de lo cotidiano, e incluso en sus formas mentales sincréticas, cuya convivencia con el racionalismo parece lo más natural, en la posmodernidad se pretende su expulsión. La vivencia y percepción de un mundo donde prevalece una conciencia mágica ha podido surgir en determinadas etapas del desarrollo de la ciencia y la tecnología modernas. En momentos de su mayor entusiasmo, incluso como una parte significativa de su imaginario. Aunque en general ha pasado a formar parte de un tipo de obsolescencia, e incluso banalizado y reducido a su caricatura. Quizás el pensamiento mágico es algo que puede aparecer en diferentes etapas del desarrollo humano, así como articulado de formas distintas con la ciencia. Y no necesariamente impelido por la necesidad y las catástrofes.

En *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje* Michael Taussig ha visualizado en la región de Putumayo, Colombia, las funciones subversivas de las prácticas mágicas, que sirven como líneas de empoderamiento para los grupos marginales en respuesta a estructuras sociales opresivas. Su trabajo *se centra en la posibilidad y más aún, la necesidad de reconceptualizar el poder del pensamiento mágico en la modernidad*.³⁵ Pero también, como señala Styers, es importante haber mostrado el despliegue de la magia como herramienta crítica de la modernidad, así como los extrañamientos y alienaciones de las estructuras culturales.

Con el pensamiento mágico sucede lo que con cualquier otro elemento cultural: la capacidad de reaparecer en los más diversos contextos y espacios sociales de la modernidad. Una buena parte de lo que constituye la magia, como práctica de resistencia —en la secrecía y el control chamánico de los saberes—, viene a ser un aspecto del patrimonio inmaterial de muchos pueblos. Lo irónico es que las razones aducidas por organismos hegemónicos como la UNESCO para garantizar su preservación es la de dar a conocer —*visibilizar*

³⁵ *Ibidem*, p. 37.

para su salvaguarda— los elementos culturales de los pueblos. Sin duda habrá culturas que se resistan a esta intrusión bienintencionada, preservando lo que quizás representa el núcleo y último reducto de sus acervos mágico-simbólicos, persistiendo en la alteridad al margen de proyectos que les son del todo ajenos.

Bibliografía

- Cassirer, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1998.
- Castoriadis, Cornelius, “El imaginario social instituyente”, en *Zona Erógena*, núm. 15, 1997.
- Coronil, Fernando, *El Estado mágico, naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.
- Debray, Régis, “La incompletud. ¿Lógica de lo religioso?”, en *El arcaísmo posmoderno. Lo religioso en la aldea global*, Buenos Aires, Manantial, 1996.
- , *Introducción a la mediología*, Barcelona, Paidós, 2001.
- Durant, Gilbert, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 2003.
- Eco, Umberto, “El mago y el científico”, en *El País*, 15 de diciembre de 2002, en línea [http://elpais.com/diario/2002/12/15/opinion/1039906807_850215.html].
- Frazer, James, *La rama dorada*, México, FCE, 1944.
- Lévi-Strauss, Claude, *Antropología estructural*, Buenos Aires, Paidós, 1997.
- Marramao, Giacomo, *Cielo y tierra. Genealogía de la secularización*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Marx, Karl, *La tecnología del capital. Subsunción formal y subsunción real del proceso de trabajo al proceso de valorización (Extractos del Manuscrito 1861-1863)*, México, Itaca, 2005.
- Nietzsche, Friedrich, *Segunda consideración intempestiva*, Buenos Aires, Libros del Zorzal, 2006.
- “Propuestas para una Declaración Universal de los Derechos de la Madre Tierra”, Biodiversidad en América Latina, 30 de marzo 2010, en línea [http://www.adital.com.br/site/noticia_imp.asp?cod=46562&lang=ES].
- Roitman, Janet y Jean Pierre Warnier, “La politique de la valeur. Un introduction”, en *Journal des Africanistes*, vol. 76, núm. 1, 2006.
- Romero, Aníbal. “Desencanto del mundo, irracionalidad ética y creatividad humana en el pensamiento de Max Weber”, en *Obras selectas. Sobre historia y poder. Estudios de teoría política*, Caracas, Equinoccio, 2010, pp. 231-252.

- Schopenhauer, Arthur, *El mundo como voluntad y representación*, Madrid, Trotta, 2003.
- Sennett, Richard, *El artesano*, Barcelona, Anagrama, 2009.
- Styers, Randall G., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Vattimo, Gianni, *La sociedad transparente*, Barcelona, Paidós, 1998.
- Weber, Max, "La ciencia como vocación", en *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1975.
- Yates, Frances, *Giordano Bruno y la tradición hermética*, Barcelona, Ariel, 1983.
- Zerzan, John y Paula Zerzan, "¿Quién mató a Ned Ludd?", en *NADA*, suplemento al núm. 3, 1979.

Máscaras, memoria histórica y magia del Estado

ANNE W. JOHNSON*

La vida humana es mágica en la medida en que los seres humanos cruzan el espacio que, de otra manera, los podría individuar o separar de los demás. Su intersección mágica con otros seres humanos en el mundo —imaginativa, creativa y destructiva— está en el corazón de la existencia humana.

Bruce Kapferer, *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, 1997, p. 2.

Las traducciones del inglés son mías

Existe una tendencia a pensar en la magia como si caracterizara solamente el pensamiento “primitivo” o “premoderno”; sin embargo, la vida moderna está impregnada de ella. Recurso simbólico universal del ser humano, se puede encontrar en los lugares más inesperados, como la ciencia, la tecnología y la política, además de los ámbitos que quizás le parezcan más propios, como el arte y la religión. Por cuestiones de espacio, no es posible aquí resumir toda la historia del pensamiento antropológico sobre la magia; además, otros autores lo han hecho magisterialmente.¹ Pero sería

* Unidad Académica de Antropología Social, Universidad Autónoma de Guerrero.

¹ Estudios clásicos incluyen a Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva* (trad. de Eugenio Trías), 1985; James George Frazer, *La rama dorada* (trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano), 1944; Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, 1979; Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, 1993; Edward E. Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculo entre los azande*, 1976. Para análisis más recientes sobre la antropología de la magia y la relación entre magia y modernidad, véanse Stanley J. Tambiah, *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, 1990; Randall G. Styers *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004; Birgit Meyer y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity: Interfaces of Revelation and Concealment*, 2003, y Henrietta L. Moore y Todd Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, 2001.

pertinente aclarar lo que yo entiendo por el concepto. Para mí la magia implica un conjunto de prácticas y conocimientos que emergen, como señala Kapferer, del pensamiento relacional, de los procesos en los cuales el mago y su público imaginativa y corporalmente crean y participan en una red de conexiones. Dentro del pensamiento mágico, los vínculos no solamente son simbólicos o representativos, sino eficaces y performativos. Uno de los géneros mágicos más comunes y analíticamente útiles es la magia simpática, que opera a través del establecimiento de relaciones de semejanza y contagio, por medio de íconos e índices, metáforas y metonimias.

De interés particular para mí es el uso del pensamiento mágico como un recurso cultural para la construcción de una serie de relaciones sociopolíticas en el México moderno. En este artículo retomo el concepto de “la magia del Estado”, tan fructíferamente trabajado por Michael Taussig² y Fernando Coronil,³ autores que analizan el poder mágico de la iconografía del Estado en los imaginarios populares latinoamericanos. Por otro lado, tomo en cuenta su inverso; es decir, la magia que potencialmente tiene lo popular, lo local o “lo salvaje” en el imaginario del Estado.⁴

En este artículo me sumerjo en la tradición de los Diablos de Teloloapan, manifestación teatral de la memoria histórica producida en la región norte de Guerrero, a partir del análisis de cómo las máscaras de diablo usadas en las fiestas patrias de la comunidad expresan una relación lúdica y crítica entre las versiones locales y nacionales de la historia patria, jugando con, y retando a, la “magia del Estado” al mismo tiempo que el Estado, dentro del discurso de patrimonio y diversidad cultural, intenta apropiarse de las manifestaciones culturales locales.

En lo que sigue esbozo brevemente el surgimiento de la conmemoración histórica como recurso para la construcción de ciudadanos nacionales, para después entrar en materia de las conmemoraciones locales y su potencial de disenso y contestación frente al poder del Estado. Describo la tradición de los Diablos de Teloloapan y la reciente práctica de crear paisajes iconográficos en las máscaras que combinan elementos nacionales y locales, como una manera de acceder a la magia estatal y elevar lo local al nivel de la nación. Concluyo

² Michael Taussig, *The Magic of the State*, 1997.

³ Fernando Coronil, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, 2002.

⁴ Michael Taussig, *Mimesis and Alterity*, 1993.

con el señalamiento de un conjunto de acontecimientos que, según mi juicio, demuestran las complejas relaciones entre lo local, lo nacional y lo global, y la ambivalencia que expresan los teloloapenses frente a los retos de la vida moderna.

Conmemoración, nación y localidad

En el norte de Guerrero las relaciones entre lo nacional y local, la historia y la memoria, se expresan y confrontan mediante la conmemoración histórica. Como han señalado varios autores, el Estado posrevolucionario tiende a depender mucho de la conmemoración como una manera de solidificar el nuevo régimen en la conciencia de sus ciudadanos, a veces con la finalidad de sustituir a Dios en sus corazones,⁵ y así constituirse como un “Estado mágico”. Como fue el caso de la Francia pos-revolucionaria, los gobiernos decimonónicos en México intentaron eliminar los festejos religiosos del calendario oficial al reemplazarlos con festejos cívicos que conmemoraban los acontecimientos más importantes en la historia de la nueva nación: el establecimiento de la Constitución liberal de 1857, la batalla de Puebla de 1862 y el inicio de la guerra de Independencia de 1810. Cada administración determinaba nuevos acontecimientos a festejar, abandonando o reinterpretando los anteriores. El cambiante calendario de celebraciones oficiales formaba parte de la “sacralización” de cada orden político.⁶ Las fiestas populares, en particular las que involucraban participantes enmascarados, fueron percibidas como amenazas al orden social, e impedimentos al progreso. Por ende, “la cultura de la calle” fue suprimida a favor de celebraciones modernas, ordenadas, llevadas a cabo en lugares y tiempos sancionados por el Estado.⁷

Después de la Independencia, la fundación de un panteón civil acompañó la creación de nuevas ceremonias cívicas; incluía especialmente a los héroes que habían luchado para establecer la patria: Miguel Hidalgo, José María Morelos, Vicente Guerrero, y otros.

⁵ Mona Ozouf, *Festivals and the French Revolution*, 1988, p. 26.

⁶ William H. Beezley, Cheryl English Martin y William E. French, “Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict”, en William H. Beezley et al. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, 1994, p. xix.

⁷ William H. Beezley, “The Porfirian Smart Set Anticipates Thorstein Veblen in Guadalupe”, en William H. Beezley et al. (eds.), *op. cit.*, p. 176.

Hasta los guerreros mexicas Cuitláhuac y Cuauhtémoc fueron considerados. Erigieron monumentos y cambiaron los nombres de calles y lugares para reflejar el nuevo imaginario nacional.

Llama la atención los conflictos que surgieron alrededor de la elección de la fecha en la cual se debía celebrar la Independencia. El siglo XIX fue marcado por disputas entre políticos e intelectuales liberales y conservadores, quienes encontraban en la celebración cívica una salida para la expresión de sus ideologías. Los conservadores abogaron por la fecha del 27 de septiembre de 1821, cuando Iturbide entró en la ciudad de México a la cabeza de su Ejército Trigarante, consumando así la Independencia del país. Esta posición reflejaba la idea de que la nación mexicana se fundó en el momento de la conquista, y que la identidad mexicana se construyó como resultado de su experiencia de tres siglos como colonia española. Por otra parte, los liberales creían que la Independencia se inició el 16 de septiembre, en el momento del Grito de Dolores. Según esta perspectiva, la Colonia representaba más una interrupción histórica que una experiencia fundacional: la historiografía liberal consideraba que la nación mexicana había sido fundada antes de la conquista, y que tenía sus raíces en la identidad prehispánica (y por ende, no-europea). Entonces, Hidalgo representaba “la recuperación del destino mexicano providencial”.⁸ En esa ocasión ganó la ideología liberal, aunque los debates continuaron en el siglo pasado. En 1861 los liberales que estaban en el poder se preocupaban mucho por las intervenciones extranjeras, y utilizaban las ceremonias cívicas como una forma de presentar un frente unido en contra de las influencias foráneas, y así consolidaron una identidad mexicana esencialmente distinta a la europea.⁹

Las fiestas patrias septembrinas tuvieron su apogeo en la celebración del primer centenario de la Independencia, durante la presidencia de Porfirio Díaz, quien cambió la fecha del grito del 16 de septiembre a su víspera, para que coincidiera con su cumpleaños. Según Alan Knight, la ideología de las fiestas patrias en el Porfiriato “tenía una atracción popular. Captaba y daba un significado específico a las experiencias políticas verdaderas de las guerras civiles

⁸ José Pantoja Reyes y Elsa Rodríguez Saldaña, “Las ceremonias cívicas durante la República Liberal, 1861-1862”, en Hilda Iparaguire y Mario Camarena (eds.), *Tiempo y significados*, 2004, p. 59.

⁹ José Pantoja Reyes y Elsa Rodríguez Saldaña, *ibidem.*, p. 60.

del siglo XIX, y así contribuía a una ideología opositoral que alimentó la Revolución de 1910".¹⁰

En las décadas sucesivas, las fiestas patrias fueron impulsadas por los esfuerzos de los maestros locales, bajo el mandato de la Secretaría de Educación Pública (SEP), como una manera de consolidar la hegemonía política del PRI y una ideología nacionalista que giraba en torno al concepto de un México popular, multiétnico e industrializado.¹¹ El grito se llevaba a cabo como una reafirmación del Estado-nación, una práctica que vinculaba lo nacional y lo local, en la cual el Presidente de la República, los gobernadores estatales y presidentes municipales se exhiben en los balcones de sus edificios administrativos para repetir la llamada a la rebelión que dio Miguel Hidalgo en 1810 en Dolores, todos precisamente en el mismo momento. Este ritual ocurre en lo que Geertz denomina "los centros ejemplares" de la nación,¹² en este caso las plazas cívicas de las cuales irradian los pueblos mexicanos y que Alonso llama "metonimias del orden nacional político".¹³ Sin embargo, como argumenta Vaughan, la fiesta patriótica no solamente servía para justificar las estructuras nacionales y estatales de poder, sino también para "legitimar las estructuras locales de poder, confirmar la cohesión social y aumentar la identidad colectiva en relación a las comunidades circundantes y el Estado".¹⁴ Las fiestas patrias conforman una manera de negociar las relaciones entre los intereses locales, estatales y nacionales.

Como Homi Bhabha señala que las representaciones simbólicas nunca significan completamente: siempre hay un espacio en la brecha del signo que permite interpretaciones alternativas y contranarrativas.¹⁵ Por eso, las múltiples interpretaciones simbólicas tienen la capacidad de abrir un espacio para que la constitución de formas contra-hegemónicas de memoria histórica o, por lo menos, abrir fisuras en el performance conmemorativo hegemónico, mediante las cuales pueden emerger burbujas contra-hegemónicas. Es más difícil encontrar estas fisuras en muchas formas de conmemoración estatal,

¹⁰ Citado en Mary Kay Vaughan, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William H. Beezley *et al.* (eds.), *op. cit.*, p. 215.

¹¹ Mary Kay Vaughan, *idem.*

¹² Citado en Ana Alonso, "Conforming Disconformity: 'Mestizaje', Hybridity, and the Aesthetics of Nationalism", en *Cultural Anthropology*, vol. 19, núm. 4, 2004, p. 470.

¹³ Ana Alonso, *idem.*

¹⁴ Mary Kay Vaughan, *op. cit.*, pp. 215-216.

¹⁵ Homi K. Bhabha, "Introduction", en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, 1990, p. 3.

dado que es en los discursos estatales más teatrales —celebraciones, monumentos, murales, museos nacionales— que la magia del Estado, ese poder casi místico que ejercen ciertas imágenes y discursos de la nación, se exhibe con más claridad y fuerza.

En la conmemoración, los cuerpos humanos están moldeados por las memorias colectivas, re-escritas como historias “verdaderas”. Pero los cuerpos también transforman a las memorias en el acto de recordar. Hasta pueden refigurar la magia del Estado para enfrentar el Estado mismo.¹⁶ Las fiestas patrias que se llevan a cabo en el norte de Guerrero ilustran este punto: en vez de pasivamente aceptar los héroes, lugares y acontecimientos celebrados en la historiografía nacionalista, estos performances celebran la participación local en la guerra de Independencia en maneras no provistas por los padres de la patria ni por su elite intelectual. En este contexto, la conmemoración es una forma de evocación cronotópica,¹⁷ en la cual cuerpos, espacios y tiempos se juntan en una poética histórica típicamente “provincial” y particularmente guerrerense, que retoma dos ejes del pensamiento mágico: la relacionalidad y la participación. La tradición teloloapense de celebrar las fiestas patrias por medio de un concurso de “diablos” tiende a borrar las fronteras entre pasado y presente, y desestabilizar la división entre cuerpo y texto tan común en la historiografía occidental. Como escribe de Certeau: “La violencia del cuerpo llega hasta la página escrita por medio de la ausencia, por medio de los documentos que el historiador pudo ver en una playa donde ya no está la presencia que los dejó allí, y a través de un murmullo que nos permite oír, como venido de muy lejos, el sonido de la inmensidad desconocida que seduce y amenaza al saber”.¹⁸

Por medio del performance conmemorativo, las ausencias de la historia escrita / oficial “se encarnan”¹⁹ cuando cuerpos performantes recrean y resignifican acontecimientos históricos, donde los lugares locales se transforman en nodos de importancia nacional.

¹⁶ Michael Taussig, *op. cit.*, 1997, p. 19.

¹⁷ Mikhail Bajtín, *Teoría y estética de la novela*, 1989.

¹⁸ Michel de Certeau, *La escritura de la historia*, 1993, p. 17.

¹⁹ Mikhail Bajtín, *op. cit.*, p. 84.

Los Diablos de Teloloapan

La parte medular de la tradición de los Diablos de Teloloapan es un concurso de diablos que se realiza en la tarde del 16 de septiembre, en el marco de las fiestas patrias. Hay varias versiones oficiales de la historia del concurso, pero la versión conocida por la mayoría de los teloloapenses tiene que ver con los sucesos posteriores a la muerte de Morelos, cuando los insurgentes de la región —que incluye partes del norte de Guerrero y el sur de Morelos y México— luchaban bajo el mando de Pedro Ascencio de Alquisiras, lugarteniente de Vicente Guerrero.²⁰ Para escapar de los realistas, estos hombres tuvieron que esconderse en los cerros y cuevas que circundan a Teloloapan. Según esta versión de la historia, los insurgentes llegaron a pedir (o exigir) el apoyo económico de los teloloapenses para poder seguir en la lucha; sin embargo, quedaron atrapados cuando los realistas sitiaron al pueblo. Después de un tiempo sin alimentos, agua o armas, los insurgentes recurrieron a una manera más creativa de resistencia: pidieron a las mujeres de Teloloapan avisarles a los soldados españoles que el lugar estaba lleno de diablos y espíritus infernales. Ascencio y sus hombres recogieron o hicieron unas máscaras diabólicas, y se disfrazaron con éstas y con unas cueras que solían utilizar los ganaderos de la Tierra Caliente. (¿"Por qué no? —me comentó un mascarero— de todos modos nos veían como diablos...¡Y lo siguen haciendo!"). Haciendo ruidos espantosos y blandiendo chicotes de ixtle, espantaron a los realistas, quienes inmediatamente huyeron. Y desde entonces cada año, como parte de la celebración de las fiestas patrias, los teloloapenses conmemoran a estos hombres heroicos con un concurso de diablos.

Este concurso se lleva a cabo en la tarde del 16 de septiembre, y participan entre 20 y 30 jóvenes (y no tan jóvenes). Cada uno sube al escenario para ser juzgado en varios aspectos: la elaboración de su máscara, su vestuario (una cuera de gamuza de la Tierra Caliente, botas, guantes y cinturón), su manejo del chicote de ixtle y su resistencia con el mismo. Al final, se otorgan premios en efectivo a los

²⁰ Pedro Ascencio de Alquisiras es uno de los personajes más importantes en la memoria histórica del norte de Guerrero y el sur del estado de México. Este insurgente jugó un papel clave en la última etapa de la guerra de Independencia; sin embargo, es poco recordado en la historia oficial. Anne Johnson, "Un caudillo olvidado: la participación de Pedro Ascencio en la lucha insurgente", en Jaime Salazar Adame (coord.), *Independencia y revolución en el estado de Guerrero*, 2011, pp. 295-314.

primeros lugares. Durante las siguientes dos semanas, los diablos salen a las calles del pueblo cada tarde. Después de visitar las colonias, se juntan en el zócalo, donde pasean con las jóvenes y se toman fotos con los niños.²¹

Las máscaras fabricadas en Teloloapan son inusuales: consisten en una base tallada de madera de colorín con una cantidad de figuras sobrepuestas. Incluyen colmillos de cerdo o vaca, cuernos de venado, chivo o borrego, y un cuero de animal para cubrir la parte delantera. En un primer momento, las máscaras se caracterizaban por tener entre dos y cuatro figuras de animales o diablos, y ser un poco más grandes que la cara humana. A través de los años los mascareros del pueblo han producido máscaras más grandes y pesadas; hoy no es inusual que una persona porte una máscara de un metro de largo que pesa quince kilos, y que tenga una gran cantidad de cuernos, figuras y hasta paisajes simbólicos. Esta transformación artística, que ha emergido dentro del contexto de un conjunto de procesos históricos identitarios y patrimoniales, es el tema de la siguiente sección.

Máscaras y la iconografía de la Independencia

Después de las primeras transformaciones estilísticas que permitieron la emergencia de una estética local, surgió otro cambio a partir de una creciente autoconciencia de los elementos identitarios del pueblo, la región y la nación. Algunos mascareros empezaron a incluir figuras representativas del “aztequismo”, como el caballero águila, el caballero tigre y la imagen del águila sentada en el nopal devorando una serpiente. Otra imagen común es la Tecampana, ícono principal de Teloloapan: una piedra con una forma distintiva que toca como campana cuando alguien la golpea. Según la leyenda, la piedra debe su existencia a dos amantes encantados, el príncipe Tecampa, hijo del rey Ahuízotl, quien llegó a Teloloapan para conquistarlo para los mexicas, y la princesa Na, hija del rey “Chontal”. También se han recreado otras de las tradiciones del pueblo en las

²¹ Durante muchos años, los diablos fueron prohibidos por las autoridades municipales, ya que se consideraban “disruptivos”, robaban a los comerciantes y pelaban entre ellos y con otros jóvenes del público. Pero en décadas recientes, los diablos han sido “domesticados” como íconos de la identidad local. Su imagen aparece en un mural del Ayuntamiento y en el escudo oficial del municipio, y el concurso es patrocinado por el cabildo.

máscaras: las ofrendas de los Días de Muertos y las danzas de los Tecuanes y los Moros, por ejemplo. Los mismos diablos en miniatura se plasman también como figuras de la máscara; algunos son los diablos “europeos” (“como nos veían los españoles”, según un mascarero) y otros son “nuestros diablos” sobrepuestos en estratos de íconos, diablos sobre diablos sobre diablos en una especie de estética barroca de *mise en abyme*. Las reproducciones de los elementos de la identidad de Teloloapan se combinan con imágenes de la historia patria, particularmente las que se relacionan con la memoria histórica local. Incluye el Abrazo de Acatempan, poblado perteneciente al municipio de Teloloapan, donde cada año se celebra el 10 de enero con un simulacro del encuentro entre Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide que dio pie a la consumación de la Independencia. Esta representación ocupa un lugar especial en la iconografía de Teloloapan, por ser el acontecimiento histórico local más reconocido por parte del gobierno y los historiadores profesionales.

Probablemente el primer artesano en representar esta nueva reflexión iconográfica sobre la identidad local fue don Daniel Soriel Roldán, con máscaras como “La máscara de las tradiciones” y “La alegoría de Teloloapan”. Y recientemente don Fidel de la Puente Basabe, estimulado por los festejos del bicentenario de la nación, ha fabricado máscaras que representan los acontecimientos históricos locales, en un afán de dar a conocer la importancia de la región en la lucha de Independencia. Estas máscaras llevan nombres como “Héroes de la Independencia”, “Nacimiento, gestión y tradiciones”, “Bicentenario” y “Sentimientos de la nación”. Combinan imágenes tomadas de la iconografía hegemónica estatal, como el grito de Independencia y el Primer Congreso de Anáhuac, con escenas locales bien conocidas, como el Abrazo de Acatempan, además de otras poco conocidas, entre ellas la lucha y muerte de Pedro Ascencio de Alquisiras.²² Pero no se alejan por completo de la función de las máscaras de inspirar temor, ya que siguen incorporando las figuras de animales salvajes, diablos, monstruos y la muerte.

²² El mascarero construyó su representación de Pedro Ascencio a partir de un mural que adorna los muros del hoy Museo Regional de Chilpancingo.

“Héroes de la Independencia”, por ejemplo, incluye un monumento en miniatura a Hidalgo, Morelos y Guerrero, pintados de color bronce. A un lado se encuentra Guerrero solo, también de bronce. Al otro lado, pintado en colores más naturales y humildes, está Pedro Ascencio con sus seguidores, una copia del mural que se encuentra en el Museo Regional de Guerrero en Chilpancingo. Dentro de la boca, como si estuvieran dentro una cueva enorme, están representados los insurgentes vestidos de diablos, esperando salir para espantar a sus enemigos.

“Bicentenario” incluye figuras de diablos (europeos y locales), la muerte, el águila encima del nopal y el glifo prehispánico de Telo-loapan. Pero su novedad consiste en el plasmado de una serie de escenas mítico-históricas, regionales y nacionales. En el ojo derecho se recreó la conocida imagen de Miguel Hidalgo, con una bandera de la Virgen de Guadalupe, en el acto de dar el grito. Debajo de Hidalgo está plasmado el encuentro entre Guerrero e Iturbide en Acatempan, mientras al otro lado se encuentra un grupo de diablos saliendo de una cueva local. En la boca está el niño Pedro Ascencio cargando una serpiente, en medio de una cantidad de piedras utilizadas en el pueblo de Alahuixtlán para el procesamiento de la sal. Esta escena se refiere a una leyenda de ese poblado del municipio de Teloloapan, en la cual Pedrito recibe sus poderes cuando ayuda a una culebra herida. Y finalmente hay una alusión a la muerte de Pedro Ascencio, con su cadáver tirado en el suelo delante de la iglesia de Alahuixtlán —incorporando en su interior al santo patrón del lugar, solamente perceptible con una luz—, y la cabeza clavada en un palo. El artesano está consciente de que la muerte del héroe ocurrió en el estado de Morelos, pero quiso incluir algunos de los lugares locales significativos en su creación.

Mímesis y magia simpática

¿Qué pretenden los artesanos de Teloloapan cuando plasman imágenes de la Independencia en sus máscaras? ¿Han internalizado la “historia de bronce” que aparece en libros de texto, monumentos y otras obras de la patria? Parece evidente que esta iconografía hegemónica ha servido como inspiración. Sin embargo, creo que sería un error entender estas creaciones como reproducciones fieles de la historiografía escrita “desde arriba” o “desde el centro”. Más que



Figura 1. Pedro Ascencio y sus Hombres. Detalle de “Héroes de la Independencia”, de Fidel de la Puente Basabe.



Figura 2. “Bicentenario”, de Fidel de la Puente Basabe.



Figura 3. Grito de Independencia. Detalle de "Bicentenario".



Figura 4. Muerte de Pedro Ascencio. Detalle de "Bicentenario".

reproducción, la actividad artesanal implica transformación. Para adentrarme más en esta reflexión, quisiera retomar el concepto de mimesis, el corazón de la representación, de la cual la iconografía es solamente una instancia. La mimesis va más allá de lo visual, de la concepción estática del ícono como una representación bidimensional de una realidad material. Se trata de una perspectiva activa, práctica, adecuada para hablar de la creación artística y performativa.

La mimesis es el fundamento de la magia simpática, que nos remite al poder que posee la copia para afectar como el original. Frazer argumenta que este poder se transmite a través de dos procesos: la imitación y el contagio.²³ El ejemplo más utilizado por los antropólogos para ilustrar la magia simpática es el muñeco de vudú, hecho a la imagen de un ser (imitación) y que suele incorporar alguna esencia del mismo (contagio) como cabello o uñas. La creación y el uso de las máscaras implican los dos procesos: imitación por la construcción de las imágenes (íconos) que dan su contenido a la máscara, y contagio por poner en contacto las fuerzas de esas imágenes con el cuerpo del portador de la máscara a través del performance.

Esta discusión nos lleva a reflexionar sobre la representación mimética de figuras y escenas de la Independencia en las máscaras de diablos de Teloloapan. ¿Qué, realmente, se está mimetizando? Según Taussig, dado que la mimesis une dos cosas diferentes por medio de una percepción de semejanza, la condición imprescindible para que se dé la mimesis es una relación de alteridad. En un principio, cuando las figuras sobresalientes de las máscaras eran águilas, serpientes y jaguares, este juego de alteridad se centraba en las oposiciones entre lo humano y lo animal, y entre lo humano y lo diabólico. Al ponerse una máscara de diablo, el enmascarado buscaba apropiarse el poder de lo salvaje, de la violencia y la sexualidad. Ahora se ha ampliado el universo iconográfico para incluir personajes y acontecimientos relacionados con la Independencia, época cuyo valor ha establecido el Estado mexicano a través de himnos, libros, monumentos, conmemoraciones y otras obras simbólicas. En este contexto, a la oposición entre lo humano y lo diabólico se le ha añadido la oposición entre lo local (el diablo, las figuras históricas regionales) y lo nacional (la historia patria y el Estado). Al plasmar imágenes de la historiografía hegemónica, el mascarero intenta capturar el poder del Estado mismo: ya no el poder de “lo salvaje”, sino de “lo civilizado”.

Crear máscaras incrustadas con los dioses del panteón cívico es una manera de atraer mágicamente el poder del Estado: un poder económico, político y, sobre todo discursivo. Los mascareros crean estos fetiches iconográficos a través de cuatro mecanismos: 1) la miniaturización de los personajes y acontecimientos de la historia de

²³ James George Frazer, *op. cit.*, p. 35.

bronce combinada con el gigantismo estético de la máscara, 2) la composición de paisajes artesanales que contienen tanto imágenes locales como nacionales, 3) la asociación de estos íconos con lo diabólico y 4) la puesta en escena de las imágenes en un contexto performativo.

Miniaturización

Imagina que te estás preparando para tomar una fotografía de la máscara de diablo de Teloloapan. Empiezas con la cámara enfocada en plano medio, para tomar un retrato de la cara del joven que se va a vestir, tomando como referencia la escala del cuerpo humano. Cuando al joven le ponen la máscara tienes que dar varios pasos atrás, porque la imagen de la máscara ya no cabe en tu lente. Los rasgos de la cara de la máscara —sus ojos, su nariz, su boca— están escondidos detrás de otras caras que cubren su superficie. Buscas un punto central para enfocar tu cámara, tal vez la nariz principal, pero tu ojo se distrae con las figuras en miniatura, cada una con sus propios ojos, nariz y boca. Tomas la foto, pero desde lejos los detalles de la máscara no se perciben. Te acercas para captar las peculiaridades de cada figura, una por una: San Salvador dentro de la iglesia de Alahuixtlán, la bandera de la Virgen de Guadalupe, los brazos extendidos de Vicente Guerrero y Agustín de Iturbide, las caras de diablo de la mascarita de diablo portada por una figura en miniatura que sale de la cueva... ¿Cuántas fotos tomaste intentando captar la imagen de una sola máscara?

Como es casi imposible aprehender la totalidad de la máscara, tenemos que dividirla visualmente para poder conocerla conceptualmente. Pero dividir la máscara en sus partes nos enfrenta con otras totalidades, esta vez miniaturizadas para poder contemplarlas y, más importante, para poder conocerlas. Como dice Lévi-Strauss, “esta transposición cuantitativa acrecienta y diversifica nuestro poder sobre un homólogo de la cosa; a través de él, esta última puede ser agarrada, sopesada en la mano, aprehendida de una sola mirada”.²⁴ Tenemos acceso a la totalidad, o por lo menos la ilusión de acceso, solamente a través del acceso a una serie de miniaturas. Este proceso de aprehensión de la máscara terminada tiene su contrapar-

²⁴ Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, 1964, p. 45.

te en el proceso de elaboración de la máscara misma. Materialmente, el mascarero arma su obra adhiriendo figuras miniaturizadas a una base gigante. Conceptualmente, el mascarero crea escenas en miniatura de la historia patria, una especie de magia simpática que le da poder sobre esa historia y, por asociación, sobre el Estado, que es su principal beneficiario.

La máscara de diablo de Teloloapan juega con escalas, desde la miniatura dentro de la miniatura hasta la impresión de enormidad que causa la profusión de miniaturas. Susan Stewart nos recuerda que la miniatura es algo íntimo, el modelo de interioridad que se encuentra “en el origen de la historia particular e individual”.²⁵ Se asocia con la descripción detallada y funciona para controlar nuestra percepción de una realidad. Por otro lado, lo gigante representa lo exterior, y se encuentra “en el origen de la historia pública y natural”.²⁶ Separa la parte de su referente, y se asocia con la exageración y la mentira. La combinación de los dos extremos da a la máscara su poder inquietante, sirve como una de las herramientas empleadas por los mascareros en su afán de resignificar las relaciones temporales y espaciales, que normalmente se construyen y mantienen según los intereses nacionales.

Íconos de lo local y lo nacional

En el paisaje de la máscara, los héroes nacionales conviven con otros seres de procedencia local. Combinar lo local con lo nacional, otorgando la misma importancia visual a los dos niveles, es otra forma de resaltar “lo nuestro” a través de la construcción de un escenario compartido equitativamente por Pedro Ascencio y sus diablos, Vicente Guerrero y Miguel Hidalgo. Brechas en la iconografía nacional, que emergen como silencios en la historiografía nacional, permiten la emergencia de figuras regionales que se contagian mágicamente por el poder de los héroes de la patria. Y como buenos *bricoleurs*, los mascareros retoman algunos de esos íconos ya familiares de los monumentos y libros de texto (como el Grito de la Independencia), a la vez que crean nuevos íconos para seres y acontecimientos que no

²⁵ Susan Stewart, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, 1993, p. 71.

²⁶ *Idem.*

habían pasado por las manos de los iconógrafos estatales (como la muerte de Pedro Ascencio). No se trata de una reificación —una petrificación o un congelamiento de las imágenes recibidas, una especie de muerte iconográfica— sino de una fetichización creativa del Estado que reanima las imágenes historiográficas oficiales a partir de su inclusión en contextos diferentes y combinaciones novedosas.²⁷

El *collage* producido de esta manera no necesariamente obedece a las leyes de la historia académica: no referencia sus fuentes, no requiere de pruebas, incluye escenas imaginarias que nunca existieron “realmente”. Recorrer visualmente una máscara de Teloloapan es un proceso algo perturbador de movimiento entre el reconocimiento de lo ya visto anteriormente y el extrañamiento ante lo nuevo.

Esta interacción entre historia y memoria refleja un conocimiento social implícito que realza la importancia de lo local y lo regional, sin rechazar el poder de la historia patria que subyace la ideología estatal. Se trata de un “conocimiento subyugado”²⁸ que mezcla el poder del pasado expresado en el imaginario local con el poder del pasado expresado en el imaginario estatal como una manera de inspirar el orgullo de los lugareños y atraer la atención de las instituciones gubernamentales responsables por el bienestar del pueblo. “Gracias a nosotros existe la patria,” parecieran decir las máscaras; “así que la patria nos tiene que responder”.

El poder de lo diabólico

En el imaginario popular del cual surge la representación de los diablos de Teloloapan, el Diablo es enemigo y amigo a la vez. Engaña, pero también concede poder. No hay que olvidar que las máscaras, por más que incorporen imágenes del heroísmo independentista, siguen siendo representaciones diabólicas, aun cuando los teloloapenses son muy claros en distinguir entre el diablo “católico” y “nuestros diablos patrióticos”. Mezclar lo diabólico con lo heroico, como mezclar la miniatura con lo gigante y lo local con lo nacional, funciona

²⁷ Michael Taussig, *op. cit.*, 1993, p. 1; David Graeber, “Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes are Gods in the Process of Construction”, en *Anthropological Theory*, vol. 5, núm. 4, 2005, pp. 407-438 para más sobre los usos creativos y críticos del fetichismo.

²⁸ Michel Foucault, *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-76* (trad. de David Macey), 2003.

como una forma de reinterpretar las relaciones sociales en las cuales participan los teloloapenses, advirtiéndole al Estado que los lugareños, igual que sus antepasados insurgentes, no son tan “mansitos”.

La resignificación del Diablo en este contexto implica un manejo lúdico de las relaciones de identidad y alteridad, ya que los encuentros —físicos y discursivos— con este personaje suelen tratarse de encuentros con “el otro”. En diferentes momentos históricos los españoles ubicaron a los moros, los judíos y los indios en un imaginario diabólico. Las mujeres imaginan a los hombres como demonios. Los hombres temen a la asociación de sus mujeres con el Diablo. Miembros de sociedades “tradicionales” ven al Diablo en las prácticas capitalistas. Pero el asunto se complica cuando los actores involucrados se auto-identifican con lo diabólico. El comentario “nos veían como diablos [...] y lo siguen haciendo” reconoce el discurso español que asociaba lo nativo con lo diabólico, a la vez que referencia el discurso moderno que relaciona la periferia con lo salvaje, discurso que encuentra una de sus expresiones más significativas en el tropo de “Guerrero bronco”.²⁹

El discurso doble del Diablo a veces significa el establecimiento de las fronteras entre nosotros y ellos, y a veces la negociación de una relación más compleja. Es en este contexto que surge la leyenda de los Diablos de Teloloapan y la elaboración de sus máscaras.

La puesta en escena de la máscara

Es fundamental enfatizar el hecho de que la iconografía de la máscara en Teloloapan no es ni fija ni pasiva. A diferencia de la creación de murales y la construcción de monumentos, las máscaras no se confeccionan simplemente como una forma de plasmar visualmente un imaginario. Son íconos en movimiento e implican otra orden de mimesis: el performance. El performance es marcado por una especie muy particular de acción espacio-temporal: es corpórea, repetitiva, mnemónico, mimético, estético y poético. Crea lugares, historias y sujetos, y produce emociones y reflexiones. Por añadidura, el performance de los diablos de Teloloapan despliega la magia con-

²⁹ Véase por ejemplo, Armando Bartra, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, 2000. Y para una extensión del argumento de este artículo, véase Anne W. Johnson, *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el Norte de Guerrero* (en prensa).

tagiosa, ya que pone el cuerpo en contacto físico con la máscara y su contenido.

Las imágenes empleadas surgen miméticamente del imaginario del artesano, pero los jóvenes que se visten con las máscaras transforman estas imágenes al transformarse ellos mismos en insurgentes enmascarados, en diablos. No necesariamente se visten de diablo para participar en el concurso con fines didácticos; de hecho, muchos no conocen a fondo la historia que están representando. Más bien, utilizan la figura del diablo y del insurgente como formas de demostrar su masculinidad y su juventud. Son fuertes, resistentes, elegantes, coquetos: en el performance la historia es revelada como algo vivo, uno de los recursos simbólicos disponibles para la construcción y expresión del ser de los hombres teloloapenses. El juego mimético de la alteridad que fundamenta la representación iconográfica aquí persiste, pero ahora como un movimiento entre el “yo” del enmascarado y el “otro” —que suele ser una exageración del “yo” — de la máscara: la mezcolanza del diablo, Pedro Ascencio, Vicente Guerrero, Miguel Hidalgo, el águila, el tigre, el dragón, y muchas otras figuras de la fantasía popular.

Hecho en China

Durante la temporada de diablos de 2005 una pareja asiática llegó a Teloloapan y empezó a preguntar acerca de las máscaras y los mascareros. Corrió el rumor por todo el pueblo: los chinos querían robar los secretos locales para iniciar la producción masiva de máscaras y mole, y después venderlos barato en el mercado mundial. Alguien había escuchado que los chinos ya estaban produciendo mole oaxaqueño y, como señalaron varios, hasta las banderas tricolores y otros objetos conmemorativos que se venden en las fiestas patrias llevan la etiqueta “hecho en China”.

A diferencia de otros géneros de conocimiento, la autoridad del rumor proviene de la palabra hablada, lo que “se dice por allí” y así el rumor forma parte de la búsqueda humana del significado. Se convierte en una manera de manejar los sentimientos, incluyendo al temor palpable que emerge de la experiencia de la globalización y sus consecuencias para la construcción de la identidad cultural.

Resultó que los dos visitantes eran turistas, originalmente de Japón, pero radicados en Nueva York. Sentían un gran cariño hacia las artesanías y fiestas mexicanas, y por ende, pasaban la mayor

parte de sus vacaciones de viaje en México, visitando a algún lugar o festival que habían conocido por medio de una revista o un sitio en Internet. Habían escuchado de Teloloapan por un reportaje escrito sobre los diablos en la revista *México Desconocido*. El año después de su visita recibimos una tarjeta de Navidad de ellos —una foto de la pareja japonesa vestida en sombreros y sarapes con su árbol de Navidad y un conjunto de artesanías y objetos mexicanos como fondo.

Esta imagen puede parecer un poco surreal, pero habla de una experiencia que tanto los turistas como los artesanos teloloapenses comparten: esa sensación de nostalgia por un pasado auténtico, no “contaminado” por las fuerzas de la modernidad. Tanto para el turista como para el artesano, el “otro” tiene poder. Por su fenotipo, los turistas japoneses fueron asociados al principio con la emergencia de China como un poder económico y una amenaza para otros países que habían servido como fuente de mano de obra barata. Después, como turistas, fueron vinculados con los recursos económicos que permiten los viajes de ocio y la adquisición de bienes de lujo. Por otro parte, del mascarero emana el poder de “lo auténtico”, de la producción manual y “la cultura tradicional”. La labor fetichizada, más que las cualidades estéticas de la máscara, imbuje al objeto con significado.

El artículo que convenció a los turistas de que deberían visitar a Teloloapan, junto con otros intentos de resguardar y promover el patrimonio cultural mexicano, surge de la percepción de que lo que hace único a México, su cultura, se está perdiendo. El rescate de la “tradición”, entonces, se convierte en una manera de fijar la identidad nacional y crear una barrera entre la cultura y las fuerzas internacionales que la destruirían. Es interesante notar aquí el juego entre las palabras “tradición” y “traición” en español; de hecho, hay una relación etimológica entre las dos. Para los teloloapenses, los rumores acerca de la posibilidad de la producción masiva en China de las artesanías locales sí implican un sentido de traición: la creencia de que la modernidad se mueve demasiado rápido y que la tradición no la podrá alcanzar, especialmente ante el vacío de apoyos estatales.

Esta visión contrasta con dos distintos “regímenes de valor”,³⁰ que podrían percibirse en términos de la diferencia entre el don (local,

³⁰ Arjun Appadurai, “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, 1988, p. 4.

valor de uso, hecho a mano) y la mercancía (internacional, valor de intercambio, producida en masa). Pero para los artesanos involucrados en la producción de las máscaras del diablo, el concepto de tradición no se trata tan sólo de mantener la identidad local, sino también forma parte de la lucha por la supervivencia económica y el sentido de ser. Para enfrentar los retos de la modernidad algunos artesanos han invocado el concepto de “derechos de autor”, al considerar la posibilidad de “patentar” la tradición, lo cual quizás quebrante la añeja conexión entre la artesanía y el don. Sin embargo, es interesante notar la conexión que señala Taussig entre el espíritu del don y el espíritu del mimo, el mago, el que mimetiza: parte de la labor creativa del artesano o el diablo, como hemos visto, es apropiarse de los discursos del Estado, como el de “los derechos del autor”, no en forma de una copia exacta, sino una copia transformada, resignificada con fines distintos. Pero esta transformación mimética, la posibilidad de la interlocución entre actores, igual que el intercambio de bienes bajo la lógica del don, implica una creencia en la igualdad fundamental de las partes de la transacción.³¹

El bicentenario y la magia del Estado

Las primeras máscaras del diablo se apropiaban del poder de lo diabólico y lo salvaje, pero ahora muchas también se apropian del poder del Estado a través de la incorporación y transformación mimética de la iconografía de la patria, un poder que se manifiesta en obras de infraestructura, recursos económicos, e inclusión en el sistema político. Sin embargo, un aspecto básico del poder que emana del Estado es su habilidad de construir narrativas e imágenes que legitiman un orden político hegemónico. Uno de los escenarios de este proceso es el Grito de Independencia que dan los representantes del gobierno —desde el Presidente de la República y los gobernadores de los estados hasta los presidentes municipales y comisarios— desde el balcón de sus edificios administrativos, en sincronía, la noche del 15 de septiembre. Pero en 2010 la ceremonia tradicional fue amplificada en el contexto de los festejos del Centenario de la Revolución y Bicentenario de la Independencia de México. Uno de los espectáculos más significativos en términos de la representación

³¹ Michael Taussig, *op. cit.*, 1993, p. 93.

del discurso estatal fue el desfile del 16 de septiembre: una procesión de más de 27 carros alegóricos, divididos en nueve segmentos que, junto con los espectáculos llevados a cabo en el Zócalo, implicó un gasto federal de alrededor de 700 millones de pesos.

El primer segmento del desfile incluía un globo aerostático con una copia del Ángel de la Independencia, un carro alegórico hecho como barquito de papel, sobre escrito como periódico con las frases del Grito de Dolores, y un conjunto de personas desfilando y portando nopales rojos y verdes en la cabeza. El segundo incluía una contingencia de títeres a escala humana —revolucionarios bigotones cuyo rostro recordaba la del Coloso, cuyos fragmentos fueron portados por otros participantes en este segmento. El tercer segmento, “Suave patria”, fue conformado por ocho conjuntos de participantes representando distintos grupos sociales, divididos por oradores que leían extractos de la Constitución mexicana. “Héroes y mitos”, el cuarto segmento, tuvo como su pieza central un inflable dorado y plateado en la figura de la deidad maya Kulkulkán. El quinto segmento, “La gran nación mexicana”, representaba “la diversidad cultural mexicana” con danzas y tradiciones de las regiones de la república. El sexto, “Colonia y barroco”, incluía imágenes del patrimonio cultural, artístico y científico del periodo histórico comprendido entre la conquista y la Independencia: personajes criollos, música, arte religioso, talavera, entre otros elementos. El séptimo, “Cultura popular”, sirvió como complemento, valga la redundancia, “popular”, al quinto segmento, con expresiones menos “cultas” de la cultura mexicana. Este segmento incluía el tema “El futuro es milenario” interpretado en distintos estilos musicales y cantado por diversos artistas mexicanos. El penúltimo segmento fue denominado “Prehispánico” y representó una selección de arquitectura, arte y tradiciones prehispánicas, incluyendo, entre otras cosas, cabezas olmecas, juegos de pelota, las chinampas y el Templo Mayor. El último segmento, no sin un sentido de ironía, fue “Celebración de muertos”, un conjunto de grupos que representaba la iconografía popular de la muerte en México. El desfile concluyó en el Zócalo, donde sus participantes se unieron con cientos de miles de sus conciudadanos para presenciar una serie de espectáculos visuales y musicales, la erección del Coloso y, finalmente, el Grito en voz de Felipe Calderón, presidente de la República.

Aquí me enfoco en el segmento del desfile “La gran nación mexicana”, por ser el único aspecto del festejo nacional que buscaba in-

cluir a participantes que no provenían de la ciudad de México —con excepción de los invitados de honor, nacionales e internacionales, claro—. En este segmento, pensado para mostrar la gran diversidad cultural de las regiones del país, participaron representantes de tradiciones de cada uno de los estados de la república. De Guerrero fueron invitados los Tlacoleros de Chichihualco y los Diablos de Teloloapan. Llegaron algunos días antes del evento para ensayar, y fueron llevados a algunos lugares considerados significativos por los organizadores del desfile. “Músicos, danzantes y abuelos de tradición se reunieron en sitios emblemáticos como Teotihuacan, Tlatelolco, Chapultepec y la Basílica de Guadalupe para llevar a cabo ceremonias por la paz y la unificación de México”.³² Aparte de las horas de ensayo, fueron sometidos a un proceso riguroso de seguridad y control: se limitaba el número de participantes, los movimientos fueron controlados para no obstaculizar el progreso del desfile, fueron prohibidos todo tipo de celulares y cámaras. Aquí, no había lugar para diabluras. Todos los gastos de transporte, hospedaje y alimentación fueron pagados, y después del evento, cada participante recibió una constancia firmada por Calderón y, luego, una copia de *Memorias del Bicentenario*, un libro de edición lujosa con fotografías de los festejos, acompañado por un DVD del evento, financiado por el gobierno federal y BBVA-Bancomer. Las memorias referenciadas, claro está, son de los organizadores, no de los participantes.

Para los diablos, la invitación de participar en el desfile nacional fue motivo de gran orgullo, y según varios, la experiencia de desfilar delante de tanta gente, entre ellos el presidente, jamás se olvidará. Hubo tres quejas: 1) que la seguridad instrumentada no permitía que participaran suficientes diablos; 2) que no hubo ninguna explicación al público acerca de la tradición de los diablos y su importancia en la consumación de la Independencia, y 3) que las *Memorias...* publicadas no incluían ninguna imagen de los diablos, aunque aparecen brevemente en el DVD.

A final de cuentas, el espectáculo tipo Las Vegas del desfile hizo imposible distinguir cualquier particularidad. Los diablos, como todos los detalles, se perdieron en la multitud de imágenes, figuras, personas, colores, sonidos y luces. La misma estética de la máscara de diablo —una compilación gigantesca de detalles en miniatura—

³² Lacey Pipkin (ed.), *Memorias del Bicentenario*, 2010, p. 146.

caracterizó al desfile, pero en una escala mucho mayor. Los detalles que pudieron haber emergido de un discurso crítico ante la patria —entre ellos las máscaras de diablo que representan una relación de confrontación con la historia patria— son ocultados en la explosión visual cuya finalidad no era resaltar la diferencia, sino consolidar la identidad nacional, una finalidad también servida con la estrategia de llevar a los representantes de las tradiciones regionales a los sitios simbólicamente importantes de esta identidad, concentrados en el centro del país.

De hecho, aparte de una sensación abrumadora de color y luz, lo que queda en la mente después de presenciar el desfile no es el santito en miniatura dentro de la iglesia de Alahuixtlán debajo del ojo derecho de una máscara de diablo, ni las arrugas en la cara del artísticamente impresionante títere del revolucionario, ni el trabajo fino y pulido de la máscara del Parachico, ni lo brillante del ojo verde del alebrije de dragón, sino la repetición mimética, una y otra vez, de los símbolos patrios, “originales” y simulacros: el monumento a la Independencia que marcó el inicio del desfile junto con su copia en hule dorado, las palabras del grito escritas en el barquito de papel seguidas por las mismas palabras dichas por Calderón, todo un mundo de iconografía prehispánica en colores fosforescentes llenando el espacio alrededor del Templo Mayor...

Para los diablos, como para otros participantes en tradiciones culturales regionales, el haber sido invitados a formar parte del festejo nacional de la Independencia representó una oportunidad para ser reconocidos y valorados. Y la experiencia, dicen, jamás será olvidada. Pero estamos en presencia de la magia del Estado —el poder de Dios, no del Diablo—. Los festejos nacionales del bicentenario no demuestran un imaginario patriótico creativamente apropiado y reinventado, como es el caso de las máscaras de Teloloapan, sino una nación en toda su gloria y poder, que apropia los símbolos locales para ocultar la diferencia a pesar de su inclusión aparente. Al exhibir las inequidades fundamentales en las relaciones de poder, el desfile de 2010 despreció la esperanza de establecer una verdadera interlocución entre lo local y lo nacional, que parcialmente sostiene la producción de máscaras en Teloloapan.

Reconocimiento y redistribución

La llegada de coleccionistas de máscaras a Teloloapan, la invitación a participar en el desfile del centenario y bicentenario en la ciudad de México, y el concomitante crecimiento de la autoconsciencia identitaria entre los teloloapenses, ha tendido entre otras consecuencias la búsqueda del reconocimiento nacional e internacional de la cultura local y de la inserción de Teloloapan dentro de los procesos patrimoniales (mágicos) que apoyan las políticas culturales estatales en la actualidad.

Ya que, al parecer, los promotores culturales del pueblo no encontraron eco para su propuesta de patrimonialización en las autoridades, en marzo de 2012 el cabildo de Teloloapan emitió su propia declaración: junto con la comida local —mole y “cajitas” de harina de arroz—, la Tecampana, el “Castillo” —un inmueble colonial— y el Abrazo de Acatempan, los Diablos de Teloloapan fueron declarados “patrimonio cultural del municipio”. Para el objetivo final es más ambicioso, como señaló uno de los síndicos del pueblo: “hoy patrimonio del municipio, mañana patrimonio mundial”.

Estamos otra vez en presencia de la magia del Estado: la percepción de que “las listas” de patrimonio que emiten el gobierno federal y organismos como la UNESCO son documentos poderosos, que conllevan un reconocimiento³³ internacional, en sí valioso, pero aún mejor, que con el tiempo se convertirá mágicamente en una redistribución económica que beneficiará a la localidad.³⁴ La aparición en las listas de patrimonio podría ser, según los lugareños, la manera de capturar la atención del Estado y atraer recursos, ya que gran parte del poder imaginario del Estado se deriva de su supuesta capacidad y responsabilidad para resolver los problemas de las localidades que componen la nación. Como escribe Coronil: “Con la fabricación de deslumbrantes proyectos de desarrollo que engendran fantasías colectivas de progreso, lanza sus encantamientos sobre el público y también sobre los actores. Como ‘brujo magnánimo’, el Estado se apodera de sus sujetos al inducir la condición o

³³ Claro, el *reconocimiento* es un concepto algo irónico, dado que una de las funciones de la máscara consiste en *esconder* al portador.

³⁴ Nancy Frazer, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, en *New Left Review*, núm. 212, julio-agosto 2012, pp. 68-93.

situación de receptividad para sus trucos de prestidigitación: un Estado mágico.³⁵

Si la participación de los diablos en el Desfile Nacional del Centenario y Bicentenario implica la apropiación de la magia de lo local por parte del Estado, la declaración de los Diablos de Teloloapan como patrimonio municipal manifiesta su contrario: la adjudicación de la magia del Estado por parte de la comunidad local.

Reflexiones finales: en pro de la profanación de la historia patria

Al inicio de este ensayo caractericé la magia como un conjunto de prácticas eficaces que emergen del pensamiento relacional y participativo. Los Diablos de Teloloapan dan fe de esta concepción al expresar cómo en el imaginario popular existen relaciones palpables entre el pasado, el presente y el futuro, pero también relaciones de identidad y alteridad que juegan con los imaginarios de lo nacional y lo local.

Los habitantes de “la periferia”, de los márgenes geopolíticos de la nación, perciben el Estado como una fuente de recursos y legitimación, pero también como fuente de la opresión discursiva, económica y política. Por otro lado, el Estado percibe a estas localidades y sus habitantes como fuente de diversidad cultural cuyas manifestaciones deben ser domadas para poder ser apropiados y, en muchos casos, como sitios de violencia e ignorancia. Ambas ubicaciones imaginarias son mágicas: lo local/la periferia/el margen por su conexión con lo salvaje y/o la cultura “auténtica”, y el Estado por ser el lugar desde el cual emanan recursos económicos y nacen los héroes del panteón nacional.

Giorgio Agamben dirige nuestra mirada a los orígenes etimológicos de dos palabras relacionadas con la magia: consagrar y profanar. Consagrar, comenta el filósofo, originalmente significaba “la salida de las cosas de la esfera del derecho humano”, el mantenimiento de las cosas fuera del alcance del ciudadano común y fuera del ambiente de la vida cotidiana. Profanar, entonces, significaba su contrario: “restituir las cosas al libre uso de los hombres [...] Pura, profana, libre de los nombres sagrados es la cosa restituida al uso

³⁵ Fernando Coronil, *op. cit.*, p. 5.

común de los hombres”.³⁶ Con los Diablos de Teloloapan nos topamos con ambos procesos. Por un lado se encuentra un Estado que busca consagrar la historia patria mediante libros de texto, monumentos, conmemoraciones “oficiales”, que efectúan “la salida de las cosas del derecho humano” con el afán de cooptar y controlar lo popular y lo local. Por el otro se encuentran los productores culturales locales que luchan por “profanar” el discurso estatal, por crear expresiones culturales “libre[s] de los nombres sagrados y restituida[s] al uso común de los hombres”.

Las estrategias de miniturización, mezcla de íconos y paisajes locales y nacionales, incorporación de la figura del Diablo y puesta en escena de la máscara, son maneras profanas de apropiar y domar la magia del Estado, además de, paradójicamente, elevar elementos de la memoria histórica regional al nivel de los héroes y acontecimientos consagrados en la historia patria. Los magos locales y estatales participan en un juego constante de mimesis mutua: los artesanos locales buscan ser reconocidos y las autoridades comunitarias atraer recursos a través de sus manifestaciones culturales coloridas y potencialmente amenazadoras, mientras los representantes del Estado buscan controlar estas mismas expresiones culturales mediante su incorporación en exhibiciones teatrales de la historia de la nación y listas ordenadas de su diversidad patrimonial. Que la lucha sea desigual no le quita creatividad y vigor a la contestación popular.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio, *Profanaciones* (trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro), Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2005.
- Alonso, Ana, “The Effects of Truth: Representations of the Past and the Imagining of Community”, en *Journal of Historical Sociology*, vol. 1, núm. 1, 1988, pp. 33-57.
- , “The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity”, en *Annual Review of Anthropology*, vol. 23, 1994, pp. 379-405.

³⁶ Giorgio Agamben, *Profanaciones* (trad. de Flavia Costa y Edgardo Castro), 2005, pp. 96-97.

- , “Conforming Disconformity: ‘Mestizaje,’ Hybridity, and the Aesthetics of Mexican Nationalism”, en *Cultural Anthropology*, vol. 19, núm. 4, 2004, pp. 459-490.
- Appadurai, Arjun, “Introduction: Commodities and the Politics of Value”, en Arjun Appadurai (ed.), *The Social Life of Things: Commodities in Cultural Perspective*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 3-63.
- Bartra, Armando, *Guerrero bronco. Campesinos, ciudadanos y guerrilleros en la Costa Grande*, México, Era, 2000.
- Bajtín, Mikhail, *Teoría y estética de la novela*, Helena Kriúkova y Vicente Cazcarra (trads.), Madrid, Taurus, 1989.
- Beezley, William H., “The Porfirian Smart Set Anticipates Thorstein Veblen in Guadalajara”, en William H. Beezley et al. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Scholarly Resources, 1994, pp. 173-190.
- Beezley, William H., Cheryl English Martin y William E. French, “Introduction: Constructing Consent, Inciting Conflict”, en William H. Beezley et al. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Scholarly Resources, 1994, pp. xiii-xxxii.
- Bhabha, Homi K., “Introduction”, en Homi K. Bhabha (ed.), *Nation and Narration*, Londres, Routledge, 1990, pp. 1-7.
- Certeau, Michel de, *La escritura de la historia*, México, Universidad Iberoamericana, 1993.
- Coronil, Fernando, *El Estado mágico. Naturaleza, dinero y modernidad en Venezuela*, Caracas, Nueva Sociedad, 2002.
- Evans-Pritchard, Edward E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.
- Foucault, Michel, *Society Must Be Defended: Lectures at the College de France, 1975-76* (trad. de David Macey), Nueva York, Picador, 2003.
- Frazer, James George, *La rama dorada* (trad. de Elizabeth y Tadeo I. Campuzano), México, FCE, 1944.
- Frazer, Nancy, “From Redistribution to Recognition? Dilemmas of Justice in a ‘Post-Socialist’ Age”, en *New Left Review*, núm. 212, julio-agosto de 2012, pp. 68-93.
- Graeber, David, “Fetishism as Social Creativity: Or, Fetishes are Gods in the Process of Construction”, en *Anthropological Theory*, vol. 5, núm. 4, 2005, pp. 407-438.
- Johnson, Anne Warren, “Un caudillo olvidado: la participación de Pedro Ascencio en la lucha insurgente”, en Jaime Salazar Adame (coord.), *Independencia y revolución en el Estado de Guerrero*, México, Conaculta/ Gobierno del Estado de Guerrero, 2011, pp. 295-314.
- , *Diablos, insurgentes e indios: poética y política de la historia en el Norte de Guerrero*, México, INAH (en prensa).

- Kapferer, Bruce, *The Feast of the Sorcerer: Practices of Consciousness and Power*, Chicago, The University of Chicago Press, 1997.
- Lévi-Strauss, Claude, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1964,
- Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1985.
- Malinowski, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta-De Agostini, 1993.
- Mauss, Marcel, "Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1979, pp. 43-152.
- Meyer, Birgit y Peter Pels (eds.), *Magic and Modernity. Interfaces of Revelation and Concealment*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Moore, Henrietta L. y Todd Sanders (eds.), *Magical Interpretations, Material Realities. Modernity, Witchcraft and the Occult in Postcolonial Africa*, London, Routledge, 2001.
- Ozouf, Mona, *Festivals and the French Revolution* (trad. de Alan Sheridan), Cambridge, Harvard University Press, 1988.
- Pantoja Reyes, José y Elsa Rodríguez Saldaña, "Las ceremonias cívicas durante la República Liberal, 1861-1862", en Hilda Iparaguire y Mario Camarena (eds.), *Tiempo y significados*, México, Plaza y Valdés, 2004, pp. 55-72.
- Pipkin, Lacey (ed.), *Memorias del Bicentenario*, México, Instantia Producciones, 2010.
- Styers, Randall G., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Oxford, Oxford University Press, 2004.
- Stewart, Susan, *On Longing: Narratives of the Miniature, the Gigantic, the Souvenir, the Collection*, Baltimore, The Johns Hopkins University Press, 1993.
- Tambiah, Stanley J. *Magic, Science, Religion and the Scope of Rationality*, Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Taussig, Michael, *Mimesis and Alterity*, Nueva York/Londres, Routledge, 1993.
- , *The Magic of the State*. Nueva York y Londres, Routledge, 1997.
- Van Young, Eric, "Conclusion: The State as Vampire-Hegemonic Projects, Public Ritual, and Popular Culture in México, 1600-1990", en William H. Beezley et al. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, D. E., Scholarly Resources, Inc., 1994, pp. 343-374.
- Vaughan, Mary Kay, "The Construction of the Patriotic Festival in Tecamachalco, Puebla, 1900-1946", en William H. Beezley et al. (eds.), *Rituals of Rule, Rituals of Resistance: Public Celebrations and Popular Culture in Mexico*, Wilmington, Scholarly Resources, Inc., 1994, pp. 213-245.
- , "La política cultural en la Revolución: la construcción de la fiesta patriótica en México, 1900-1940", en Herón Pérez Martínez (ed.), *México en Fiesta*, Zamora, El Colegio de Michoacán, 1998.

Magia amorosa, autonomía política y posmodernidad

LAURA HOBSON HERLIHY*

En este artículo examino la práctica de la magia amorosa entre los misquito, un grupo indígena del noreste de Honduras y Nicaragua. Me interesa el papel que la magia amorosa ha jugado dentro de la sociedad misquito desde que fue documentada por primera vez, en la década de 1920, hasta el presente. Subrayo tres periodos de magia amorosa: el periodo histórico (1920-1969), el periodo de la industria de la pesca de langostas (1970-2010) y el de la actualidad (2011-2015). Se analiza la literatura etnográfica para explorar la magia amorosa en el periodo histórico, mientras el trabajo de campo etnográfico y la realización de entrevistas en Honduras y Nicaragua proporcionan la información necesaria para examinar el uso de pociones de amor durante el periodo de pesca de langostas y en la actualidad. La pregunta principal que hago en este artículo es cómo los recientemente documentados usos de pociones mágicas de amor a partir del periodo de pesca de langostas se relacionan con la magia amorosa, las prácticas culturales y la identidad tradicional misquito.

* University of Kansas.

Traducido del inglés por Anne W. Johnson, con agradecimiento a Arturo Soberón Mora por la revisión de la traducción.

Cultura, historia y organización misquito

Los miembros del pueblo misquito (población 175 000) conservan su lengua misquito (una lengua misumalpa y macro-chibcha) y viven a lo largo de la costa caribeña de Centroamérica, desde Río Negro, Honduras, hasta el suroeste de Bluefields, Nicaragua (figura 1). La etnogénesis del pueblo misquito puede ser rastreada al siglo XVII, cuando miembros de la tribu sumu, un pueblo de lengua misulpalpa y macro-chibcha que vivían en el cabo Gracias a Dios, empezaron a contraer matrimonios con colonizadores del norte de Europa y africanos (liberados y esclavos). El pueblo misquito colonial se empoderó en términos económicos y militares mediante una alianza con los ingleses, quienes armaron a los indígenas con mosquetes para luchar en contra de los españoles. Pero los misquito utilizaron estos mosquetes para dominar a los demás grupos indígenas que vivían en la Moskitia, su patria binacional. Durante la época colonial, los misquito dominaron a otros grupos indígenas de la región, entre ellos los pech, tawahka, mayangna, ulwa (conocidos como los sumu) y rama. A través del esclavamiento de sus vecinos, según Helms¹ y la exogamia, la población misquito siguió creciendo, y para el siglo XVIII, su territorio ya había alcanzado sus fronteras actuales.

Según Helms, la matrilocidad funcionaba como una estrategia exitosa de adaptación a la economía costera. Las pautas de residencia matrilocales permitían la transmisión de la lengua y la cultura misquito a los niños cuando sus padres pertenecían a otras etnias, y también cuando éstos salían de la comunidad para conseguir trabajos asalariados. Durante los últimos 150 años, los hombres misquito han participado en una serie de industrias emergentes, dejando sus comunidades para trabajar para empresas extranjeras (particularmente las estadounidenses) en la extracción de recursos naturales, como frutas, caoba y minerales. Helms argumenta que la matrilocidad y la ausencia masculina caracterizan la organización social misquito durante las economías prósperas, y clasifica la sociedad misquito como “una sociedad de consumo”, cuyos miembros dependen de los bienes foráneos para su supervivencia emocional, psicológica y física.²

Mi investigación doctoral (1997-98, 2002) en la Reserve de la Biosfera del Río Plátano, Honduras, profundiza el trabajo de Mary

¹ Mary W. Helms, *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*, 1971.

² *Idem*.

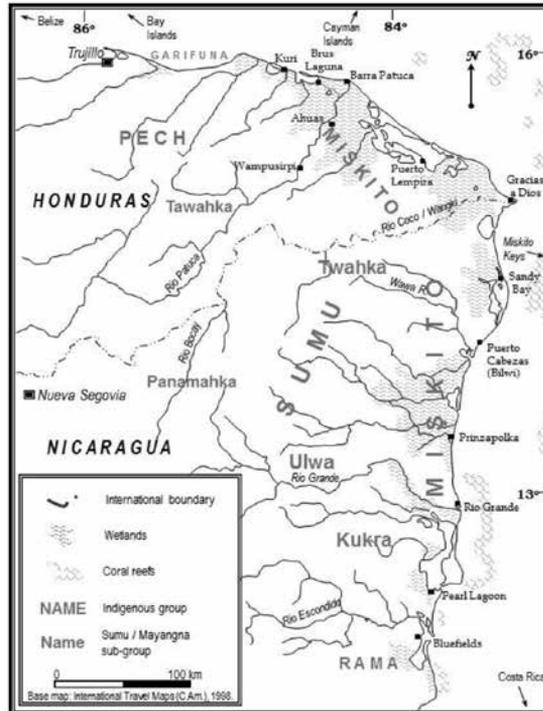


Figura 1. Región Autónoma Misquito (dibujado por Kendra McSweeney).

Helms a través de la documentación de un ejemplo moderno de matrilocidad y ausencia masculina durante el periodo próspero de la industria binacional (Honduras y Estados Unidos) de la pesca de langostas. Los hombres misquito hondureños han trabajado como buzos de agua profunda desde la década de 1970 en la extracción de las langostas espinosas que habitan las aguas del Caribe. Los buzos se ausentan de sus hogares durante doce días en la temporada de buceo y vuelven a salir a los pocos días de haber retornado a tierra firme. Mi trabajo va más allá de la investigación de Helms, pues argumento que, debido a la presencia de la economía de langostas a largo plazo, también se han desarrollado grupos domésticos matrilocales en las aldeas costeras. Estos datos ubican a la sociedad misquito directamente dentro de las áreas culturales circuncaribeña y afrocaribeña.³

³ La aldea de Kuri en la costa de Honduras, donde realicé la observación participante,

Otros investigadores han señalado que los grupos domésticos matrifocales se caracterizan por relaciones ambiguas de género y poder, ya que las mujeres se encargan de las relaciones de parentesco y la economía doméstica, pero los hombres mantienen su autoridad como trabajadores asalariados.⁴ En la sociedad misquito hondureña los hombres han ocupado la mayoría de las posiciones de liderazgo al nivel regional y nacional. Las relaciones contradictorias de género y poder, entonces, están muy marcadas en la costa norte de la Mosquitia hondureña, donde las estructuras matriarcales coexisten al lado de fuertes normas patriarcales.

La organización doméstica y de parentesco que observé entre los misquito nicaragüenses y los “criollos” de descendencia africana entre 2004 y 2013 es consistente con las prácticas hondureñas que había estudiado previamente, con algunas diferencias menores. En Puerto Cabezas-Bilwi (con una población de 58 000 habitantes), la capital de la Región Autónoma del Atlántico del Norte de Nicaragua (RAAN), más mujeres misquito y criollas tienen trabajos asalariados y ocupan posiciones públicas de liderazgo. Esto se debe en gran parte a la mayor disponibilidad de trabajos manuales en Puerto Cabezas-Bilwi, y a la “rebelión” de las mujeres en los últimos cuarenta años. Las mujeres en RAAN se han empoderado mediante su participación en la iglesia moroviana, la revolución sandinista (1979-1990), la guerra de los contras patrocinada por Estados Unidos, (1984-1987), y la presencia de ONGs en la región después de 1990.⁵ El estatus y poder de las mujeres misquito en Puerto-Cabezas-Bilwi, entonces, ha superado el de sus parientes hondureñas que viven en las aldeas costeras.

está compuesta de cinco grupos residenciales matrilocales, cada uno con su propio territorio y encabezado por una *kuka* (abuela o anciana). La casa de la *kuka* está rodeada por las casas de sus hijas, madres que viven con sus hijos y nietos en hogares de jefatura femenina. Las relaciones entre las mujeres emparentadas del grupo matrilineal crean los vínculos de parentesco y económicos más fuertes de la comunidad. Además, las madres ganan estatus al nacimiento de cada hijo, controlan la economía doméstica, y mantienen las prácticas de curación tradicionales, la lengua y la identidad; Laura H. Herlihy, *The Mermaid and the Lobster Diver: Gender, Sexuality, and Money on the Miskito Coast*, 2012.

⁴ Evelyn Blackwood, *Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village*, 2000; Sarah J. Hautzinger, *Violence in the City of Women: Police and Batterers in Brazil*, 2007; Gloria Wekker, *The Politics of Passion: Women's Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, 2006.

⁵ Laura H. Herlihy, “Rising Up? Indigenous and Afro-Descendant Women's Political Leadership in the RAAN”, en L. Baracco (ed.), *National Integration and Contested Autonomy: The Caribbean Coast of Nicaragua*, 2011, pp. 221-242.

Magia amorosa para el romance

Tradicionalmente, hombres y mujeres misquito usaban la magia amorosa con fines románticos. Eduard Conzemius, un etnógrafo alemán temprano en Honduras y Nicaragua, documentó por primera vez la magia amorosa dentro de las prácticas misquito tradicionales de cortejo y matrimonio. Señala que hombres y mujeres misquito utilizaba la magia amorosa o *sika* (mediante pociones sobrenaturales elaboradas a base de plantas) para ganar los afectos de la persona deseada. Según Conzemius, el destinatario de una poción de amor anhelará incontrolablemente a la persona que le mandó la poción, pensará en ella día y noche, y buscará al remitente hasta el grado de dejar de comportarse normalmente. Conzemius⁶ también asevera que algunas de estas pociones, como la que denomina la “mosca española”, tenían el poder de enloquecer al destinatario. Aparentemente, algunas pociones se utilizaban como afrodisiacos. Este tipo de poción también se ha encontrado en otras sociedades caribeñas que practican la religión obeah.⁷

La etnohistoriadora Mary Helms registra también el uso de la magia amorosa entre las prácticas misquito de cortejo y matrimonio: “Cuando un *wahma* [joven] se interesa seriamente en una chica, mostrará su interés al mandarle cartas, comprarle pequeñas regalos, o hasta darle ‘medicina’ para embrujarla. Esta última es descrita como un líquido aromático que hará que piense en su pretendiente cuando huele su fragancia”.⁸

Helms declara que dado que la chica está siendo manipulada, el uso de una poción mágica de amor podría considerarse un mal comportamiento. Si se descubre la poción, frustrando las intenciones del

⁶ Eduard Conzemius, *Ethnographic Survey of the Misquito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, 1932, p. 145.

⁷ Zora Neal Hurston, *Mules and Men*, 1990; Virginia Kerns, *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual*, 1997; Irma McClaurin, *Women of Belize: Gender and Change in Central America*, 1996. Ambos sexos han utilizado las pociones mágicas para controlar las relaciones de pareja, pero hoy en día los hombres misquito típicamente las utilizan para transformar a sus mujeres en esposas más obedientes que cumplen con sus deberes conyugales y domésticos. El hecho de que una mujer tenga relaciones sexuales con su pareja bajo el encantamiento de una poción mágica que él mismo le administró crea un área ambigua entre el sexo consensuado y no-consensuado; Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2012, p. 5.

⁸ Mary Helms, *op. cit.*, p. 86; Eduard Conzemius, *op. cit.*

pretendiente, Helms señala que éste podría recurrir a la opción de llevarle una serenata a su novia en la noche.⁹

En la cita mencionada Helms describe una poción de magia amorosa como “un líquido aromático”. Para los misquito el olor es un componente integral de las pociones de amor y de la emoción del amor en sí. Sentirse atraído hacia la piel de alguien y su olor puede considerarse un requisito previo a la experiencia del amor apasionado en la sociedad misquito. “*Yamni kaikan*,” el nombre de una clase común de pócima de amor, consiste en un perfume mezclado con una cocción a base de plantas cuya elaboración requiere de plegarias mágicas. Es común describir al amor (*latwan*) como un aroma placentero; el odio (*misbara*), por otro lado, se describe como un olor desagradable, y una poción de odio (también denominada *misbara*) provoca que el destinatario de la pócima perciba un mal olor en la casa o la piel de su pareja.

La magia amorosa misquito descrita por Conzemius y Helms produce sentimientos involuntarios de amor en el destinatario de una *sika*. Las pócimas provocan sentimientos de amor y deseo que van más allá del control personal. En las siguientes secciones de este artículo, abordaré cómo el uso de la magia amorosa se ha adaptado a nuevos contextos económicos y políticos globalizados.

La magia amorosa en la economía langostera

Previamente, identifiqué cómo las mujeres de la Mosquitia hondureña utilizan la magia amorosa y sexual para conseguir dinero de los buzos en una región económicamente precaria.¹⁰ Alrededor de 700 hombres y jóvenes adolescentes son empleados como buzos y canoeros a lo largo de la costa norte de la Biosfera del Río Plátano. La pesca de langostas es una de las pocas oportunidades del trabajo asalariado disponible para los lugareños. Embarcaciones usadas para la recolección de langostas en Roatán, la más grande de las tres islas de la Bahía de Honduras, viajan a la costa para recoger a los buzos misquito, los llevan al mar por doce días, al cabo de los

⁹ Mary Helms, *ibidem*, p. 85. Jankowiak maneja el uso de la magia amorosa y las canciones del amor dentro de las prácticas de cortejo como una prueba de la existencia del amor romántico entre los misquito. William R. Jankowiak (ed.), *Intimacies: Love and Sex Across Cultures*, 2008.

¹⁰ Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2012.

cuales regresan a tierra firme. Luego las embarcaciones se dirigen a las procesadoras de mariscos de las Islas de la Bahía, donde las langostas se limpian, empacan y venden a compañías estadounidenses como Sysco. La compañía Sysco surte de langostas espinosas a Red Lobster, Inc., una popular cadena estadounidense de restaurantes.

Una vez regresados a salvo de alta mar, los capataces locales pagan a los buzos en efectivo. Los buzos usan su dinero para participar en una celebración ritual conocida como “vagando”. Los buzos y canoeros de la misma embarcación compran y beben alcohol (ron y cerveza), vagando juntos de aldea en aldea. Estas celebraciones rituales duran varios días, y los hombres pueden gastar la mayor parte de sus ingresos en la fiesta. Ya que los hogares de las mujeres sobreviven principalmente gracias a los sueldos de los buzos, las mujeres suelen seguir a sus esposos, hermanos e hijos de pueblo en pueblo en un intento de evitar que éstos gasten todo su dinero. Las mujeres, entonces, se ven mezcladas en situaciones sociales con hombres intoxicados con la finalidad de asegurar y salvar una parte de los ingresos. De esta manera, las mujeres públicamente se enfrentan con los hombres en una lucha económica entre los sexos.¹¹

Las mujeres emplean varias estrategias en su intento por lograr acceso a los ingresos de los buzos. La magia amorosa o sexual de las mujeres (*praidi saihka*) podría ser una de las estrategias más exitosas y ampliamente utilizadas. *Praidi saihka* (literalmente, la medicina o pócima de viernes) es una clase específica de *sika* utilizada por las mujeres como una manera de controlar las emociones y conductas de los hombres. Las pócimas se llaman *praidi saihka* porque normalmente es en viernes cuando las pociones de las mujeres son procesadas en un contexto de oración. Las pociones de las mujeres suponen embrujar a los hombres para que se enamoren de ellas y les obsequien dinero y presentes, para que vuelvan directamente con ellas después de recibir su paga, y para que se borre su recuerdo de esposas e hijos previos, particularmente para que los hombres no compartan sus ingresos con otras familias. Algunas de las pociones *praidi saihka* más comunes utilizadas por las mujeres son *Yamni Kaikan*, *Ai ihkan*, *Stand-bai* (pociones de amor), *Amia tikaia* (borrador de recuerdos), *Kupia ikaia* (poción anti-celos), *Kaiura ikaia* (poción anti-virilidad), *Wauwisa* (poción atrayente) y *Misbara* (poción de odio).

¹¹ *Idem.*

Yamni kaikan (poción de amor). Con frecuencia, mujeres y hombres utilizan *yamni kaikan* como una manera de ganar el amor de otras personas (hombres, mujeres, ancianos y niños) y hasta perros. En la actualidad, las mujeres que viven en las aldeas costeras comúnmente utilizan esta poción de amor de amplio espectro para embrujar a múltiples buzos y así conseguir dinero o presentes, como Coca-colas, bocadillos o ropa.

Ai lihkan (poción de amor). Otra clase de poción de amor, *ai lihkan*, es parecida a *yamni kaikan*. Sin embargo, un encantamiento *ai lihkan* está enfocado en una persona especial. Muchas mujeres en Kuri eran conocidas por usar *ai lihkan* para seducir a un buzo y conseguir sus recursos.

Stand-bai (poción de amor). *Stand-bai* ("standby" en inglés) tiene el poder de hacer que un hombre esté pendiente de todas las necesidades de una mujer, y así asegurar toda su atención y todo su dinero.

Amia tikaia (borrador de recuerdos). *Amia tikaia* es una poción que borra los recuerdos de las relaciones previas. Para una esposa que viva en la costa, *amia tikaia* asegura la presencia constante de su hombre en su casa, para que tanto su labor como sus recursos estén disponibles al grupo matrilocal.

Kupia ikaia (poción contra celos). *Kupia ikaia*, que significa literalmente "matar al corazón", es una poción que previene que un hombre sea demasiado celoso o sobreprotector de su esposa. La poción también coerciona a los hombres para que realicen las tareas domésticas y lleven a cabo el cuidado de los niños mientras sus esposas tienen relaciones sexuales con, y acepten dinero de, otros hombres. *Kupia ikaia* permite que una mujer tenga todo: esposo, novio y acceso a los recursos de ambos.

Kaiura ikaia (poción anti-virilidad). *Kaiura ikaia* significa "matar la yuca" (mandioca, casava), una metáfora para el pene. Esta poción le quita la virilidad a un hombre, y las mujeres la utilizan para prevenir la infidelidad de sus esposos. Un hombre embrujado todavía puede tener relaciones con su esposa, pero esta poción evita que tenga relaciones sexuales con, y que dé su dinero a, otra mujer.

Wauwisa (poción atrayente). *Wauwisa* ("girando por el aire") es una poción que atrae a alguien desde lejos. Se dice que las mujeres usan

wauwisa cuando sus hombres trabajan como migrantes asalariados, para alentarles a regresar a casa antes de gastar sus sueldos o enamorarse de otras.

Misbara (poción de odio). Esta poción engaña a un hombre o una mujer para que abandone su hogar. La habilidad de robarle un hombre a otra mujer también le asegura al remitente de la poción acceso a los ingresos del receptor.

Pueden surgir tensiones en la vida cotidiana misquito debido a la desconfianza y suspicacia que los hombres sienten respecto a la magia amorosa de las mujeres. Muchos hombres misquito usan contra-pociones o un *tup* (amuleto) como medida de protección. McClaurin señala que en Bécice los hombres criollos temen a la sexualidad y el uso de la magia sexual de las mujeres.¹² El miedo que los hombres misquito expresan frente a los poderes sobrenaturales de las mujeres sirve para reforzar la idea de que las pociones de las mujeres son efectivas, y forman una parte importante de su poder personal y doméstico.¹³

Dennis¹⁴ y Helms¹⁵ también concuerdan que, tradicionalmente, la generosidad es un valor importante para los misquitos. Durante mi investigación entre los Kuri, encontré que los hombres conocidos por su capacidad de ganar más dinero y repartir regalos económicos generosos a sus amantes gozaban de mayor prestigio y estatus entre las mujeres.¹⁶ Estos hombres más ricos también estaban en mejores condiciones para conseguir parejas sexuales y románticas.¹⁷ En adición, hombres y mujeres Kuri intercambian dinero en efectivo por relaciones sexuales; el regalo en efectivo presentado por un hombre a una mujer se denomina *mairin mana*. El intercambio de dinero por relaciones sexuales no se considera una forma de prostitución, sino una señal sincera del amor de un hombre para una mujer.¹⁸ Instancias

¹² Irma McClaurin, *op. cit.*, p. 68; Diane Bell, *Daughters of the Dreaming*, 1993.

¹³ Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2012.

¹⁴ Philip A. Dennis, *The Misquito People of Awastara*, 2004.

¹⁵ Mary Helms, *op. cit.*

¹⁶ Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2012.

¹⁷ Jessica Gregg, *Virtually Virgins: Sexual Strategies and Cervical Cancer in Recife, Brazil*, 2003; Adeline Masquelier, "Lessons from Rubi; Love, Poverty, and the Educational Value of Televised Dramas in Niger", en J. Cole y L. Thomas (eds.), *Love in Africa*, 2009, pp. 204-228.

¹⁸ Otros etnógrafos han discutido la materialidad dentro de las prácticas misquito de cortejo y matrimonio (Philip A. Dennis, *op. cit.*; Mary Helms, *op. cit.*). Según Helms, mientras

parecidas de esta mercantilización de los afectos han sido reportadas por antropólogos en África,¹⁹ Brasil,²⁰ y el Caribe.²¹ Estas estrategias empoderan a las mujeres de ascendencia africana, quienes utilizan sus recursos sexuales para tener acceso al dinero que necesitan para sobrevivir dentro de una economía capitalista.

La investigación también revela que estas pociones mágicas usadas para conseguir dinero en efectivo de los buzos también fueron utilizadas en el pasado. Muchos ancianos Kuri recuerdan que las mujeres empleaban estas mismas pociones *praidi saihka* para adquirir alimento y mano de obra masculina durante periodos de subsistencia precaria, así como para acceder a los sueldos de los hombres que trabajan en la tala de árboles, actividad que marcó otro periodo de bienestar económico. Según algunos ancianos, las mujeres misquito utilizaban *wauwisa* para que sus esposos-taladores volvieran de Nicaragua, y, en un pasado más remoto, de Bélize. Las mujeres misquito, entonces, continuamente han reinventado sus prácticas sexuales y de curación dentro del contexto de la economía de mercado en expansión.²²

Mientras tradicionalmente la magia amorosa se empleaba para inducir sentimientos románticos, ahora se utiliza con propósitos mucho más estratégicos. Al parecer, el uso de la magia amorosa durante la economía de la langosta funcionaba como una manera

el romance puede estar presente, la calidad más importante de un esposo es ser un buen proveedor. Dennis argumenta que para el pueblo misquito de Awastara “se expresan el amor y el afecto en términos muy prácticos, a través del regalo de comida, ropa u otras necesidades”; Philip A. Dennis, *op. cit.*, p. 87. Se considera que los regalos reflejan la cantidad de amor que el donante da al receptor.

¹⁹ Jennifer Cole, “Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation”, en *American Ethnologist*, vol. 31, núm. 4, 2004, pp. 571-86; Mark Hunter, “The Materiality of Everyday Sex: Thinking Beyond ‘Prostitution’”, en *African Studies*, vol. 61, núm. 1, 2002, pp. 99-120; Adeline Masquelier, *op. cit.*

²⁰ L. A. Rebhun, *The Heart is an Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*, 1999; L. A. Rebhun, “The Strange Marriage of Love and Interest: Economic Change and Emotional Intimacy in Northeast Brazil, Private and Public”, en M.B. Padilla, J.S. Hirsch, M. Muñoz-Laboy, R.E. Sember, y R.G. Parker (eds.), *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, 2007, pp. 107-119; Jessica Gregg, *op. cit.*

²¹ Kevin K. Birth y Morris Freilich, “Putting Romance Into Systems of Sexuality: Changing Smart-Rules in a Trinidadian Village”, en W. Jankowiak (ed.), *Romantic Passion*, 1995, pp. 262-276; Denise Brennan, *What’s Love Got to Do With It?: Transnational Desire and Sex Tourism in the Dominican Republic*, 2004; Barry Chevannes, *Learning to Be a Man: Culture, Socialization, and Gender Identity in Five Caribbean Communities*, 2001; Kamala Kempadoo, *Sexing the Caribbean: Gender, Race, and Sexual Labor*, 2003; Gloria Wekker, *op. cit.*

²² Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2012, p. 16.

de que las mujeres misquito lucharan en contra de la dominación económica de los hombres, dado que sólo ellos tenían acceso a los trabajos asalariados. Una vez que el dinero pasa de las manos del esposo-buzo a su mujer, ella controla el gasto. Esto representa una nueva aplicación importante de pociones de curación elaboradas a base de plantas (*sika*) en la sociedad misquito. Mi investigación²³ describe, por primera vez en la literatura etnográfica, el hecho de que las mujeres misquito usan *praidi saihka* para su supervivencia económica y movilidad dentro del matrigrupo.

Métodos: los medios sociales

Recientemente, en Puerto Cabezas-Bilwi, en la costa noratlántica de Nicaragua, me di cuenta de que hoy en día la magia amorosa se utiliza para adquirir poder político y prestigio social, así como para mágicamente cruzar las fronteras nacionales para manipular las emociones de otras personas. Combiné la observación participante con otros métodos de investigación colaborativa empleados a través de los medios sociales para explorar estos temas. En septiembre de 2013, mediante mensajes personales en Facebook, entrevisté por primera vez a cuatro hombres misquito de Puerto Cabezas-Bilwi. Los entrevistados se mostraron más abiertos que las mujeres para responder mis preguntas, pues las mujeres en general son más herméticas respecto a las pociones mágicas. Éstas son las preguntas que hice por Facebook en lengua misquito:

1. *Dia mahta Miskito lider nani saika yusmunbia? Dia sat saika? Lider nani madingka dimisaki?* (¿Cree usted que los líderes de Yatama usan pociones de amor? ¿Qué clase de pociones? ¿Por qué?)
2. *Yatama lider nani kau tarkika tilara sim madingka dimisaki?* (¿Todos los líderes de Yatama usan anillos de acero que tienen poderes?)
3. *Mairin lider nani saika yusmunisa? Dia muni?* (¿Las mujeres líderes usan pociones de amor? ¿Con qué propósito?)
4. *Miskitu upla Tech wina elp nitsa taim Miskitu sukia ba plikisaki? Nahki muni baha warkka taksa? Dia sat saihka Tech uplika nani leij wina plikisaki?* (Cuando las personas misquito en Estados Unidos necesitan ayuda, ¿buscan un *sukia* [chamán] misquito? ¿Cuál es el proceso?)

²³ *Idem.*

¿Qué clases de *sika* (pociones) necesitan las personas misquito en Estados Unidos?)

5. *Yatama líder nani kuntri nani walara (Belice, Anduras, Yamaika bara Aiti ra) sika mata impaki plikisa?* (¿Viajan los líderes de Yatama a otros países como Belice, Honduras, Jamaica o Haití en busca de pociones?)

Luego, mi asistente de investigación en Puerto Cabezas, Marlon Cassanova Dalvez, utilizó estas preguntas para entrevistar a cuatro hombres misquito en Haulover, Nicaragua (al sureste de Puerto Cabezas-Bilwi).

Pociones amorosas y autonomía política

La costa atlántica nicaragüense fue un protectorado británico durante la época colonial, y luego fue reincorporado al Estado de Nicaragua en 1894. En la historia política más reciente, hombres y mujeres misquito se hicieron rebeldes *contras* durante la guerra de oposición financiada por Estados Unidos (1984-1987) que tuvo lugar dentro de la revolución Sandinista (1979-90). Con base en el precedente histórico de diferencia cultural, el gobierno sandinista aprobó la Ley de la Autonomía en 1987, y así creó dos regiones autónomas en la costa atlántica: la Región Autónoma del Atlántico del Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico del Sur (RAAS).²⁴

La Ley de la Autonomía concede a los grupos étnicos de la costa el derecho a conservar sus culturas, lenguas y religiones, usar tierras y recursos comunales, crear programas de desarrollo económico y social especiales, y establecer un gobierno autónomo en cada región, con una rama ejecutiva (gobernador), legislativa (concejales) y judicial (jueces). Un rasgo distintivo de las regiones autónomas en Nicaragua es su pluriétnicidad. Los dos gobiernos autónomos han implementado un sistema de cuotas en el Consejo Regional para

²⁴ Luciano Baracco (ed.), *National Integration and Contested Autonomy: The Caribbean Coast of Nicaragua*, 2011; Philippe Bourgois, "Class, Ethnicity, and the State Among the Misquito Amerindians of Northeastern Nicaragua", en *Latin American Perspectives*, vol. 8, núm. 2, 1981, pp. 23-29; Philip A. Dennis, "Autonomy on the Miskito Coast of Nicaragua", en *Reviews in Anthropology*, núm. 29, 2000, pp. 199-210; Philip A. Dennis, *op. cit.*, 2004; Martin Diskin, "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case", en G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, 1991, p. 156-180; Baron Pineda, *Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua's Mosquito Coast*, 2006; Charles Hale, *Resistance and Contradiction: Misquito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, 1994.

asegurar la representación democrática proporcional a todos los grupos étnicos presentes en ambas regiones. Estas prácticas democráticas convierten la costa atlántica en un modelo para territorios pluriétnicos y autónomos en todo Latinoamérica.²⁵ Muchos residentes de la costa atlántica, sin embargo, acusan que solamente tienen “autonomía” en términos discursivos, ya que el gobierno de Nicaragua no permite que los oficiales del gobierno regional tomen decisiones clave que afectan sus vidas cotidianas.²⁶

En la región binacional de la Moskitia, los misquitos más educados y urbanos viven en Puerto Cabezas-Bilwi, donde existe una economía política vibrante. Muchos de ellos tienen empleo en el gobierno municipal o alcaldía, el gobierno regional (RAAN), los partidos políticos, las organizaciones indígenas y ONGs crean una gran fuerza laboral de oficiales públicos, muchos de los cuales son elegidos en procesos electorales democráticos. Estos empleados también participan en redes indígenas regionales, nacionales y globales.

Yatama, la organización indígena principal —y ahora una especie de partido político—, emplea una gran cantidad de oficiales elegidos y con cargo. Los misquitos que obtienen estos codiciados trabajos forman parte de una elite dentro de la sociedad costeña, cuyos miembros gozan de un acceso regular al dinero y poder. Los lugareños creen que los oficiales elegidos o nombrados utilizan *sika* para obtener sus trabajos y asegurar sus altas posiciones en la sociedad. Muchos entrevistados aseveran que Brooklyn Rivera, “el líder máximo” misquito, presidente de Yatama y diputado de la Asamblea Nacional desde 2006, ha logrado mantenerse en el poder durante 35 años mediante el uso de *sika*.

Antes de las elecciones presidenciales nacionales de 2006, Rivera tomó la decisión de aliarse con los sandinistas, antes enemigos de los misquitos. Aunque la decisión no fue popular al principio, Rivera

²⁵ Guillermo de la Peña, “A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism”, en *Nations and Nationalism*, vol. 12, núm. 2, 2006, pp. 279-302; Charles Hale, “Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America”, en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, núm. 1, 1996, pp. 34-61.

²⁶ El proceso de autonomía también tiene que ver con la equidad de género. El artículo 14 de la ley de la autonomía (Ley 28) garantiza la equidad económica, política, social y cultural entre hombres y mujeres. Sin embargo, la manera en que los gobiernos regionales han interpretado las leyes que promueven la equidad de género no siempre ha sido favorable para las mujeres, especialmente en lo que respecta a la herencia de tierras, la violencia doméstica y la participación política; Laura H. Herlihy, *op. cit.*, 2011, pp. 221-222.

logró convencer a su gente de aceptar y apoyar la nueva alianza de Yatama con los sandinistas, como señaló un entrevistado en Bilwi: “Estoy totalmente de acuerdo (que los líderes usan *sika* o pociones mágicas). Los misquitos no dejan sus creencias tan fácilmente [...] La gente dice que él (Brooklyn Rivera) usa mucho *sika*. Mi gente cree en esas cosas. ¡Y yo totalmente creo en *sika*!”.

En una entrevista con Brooklyn Rivera en 2009, tuve la oportunidad de preguntarle directamente si utiliza *sika*.²⁷ *Ta Upla* (líder) Rivera me dijo que no me lo podría contar aun si lo estuviera usando. Esto se debe a la costumbre misquito, según la cual cuando le cuentas a alguien que estás usando *sika*, las pociones pierden su poder y dejan de funcionar. Se requiere de confidencialidad para mantener la eficacia de la poción. Sin embargo, Rivera sí explica las situaciones en que hipotéticamente usaría *sika*: para la aceptación del pueblo y para la protección contra enemigos peligrosos. Rivera también sugiere que usar *sika* es un marcador de la identidad misquito —él es misquito, y, por lo tanto, usa *sika*. Así, los misquitos han seguido apoyando su líder máximo como súbditos embrujados y cautivados durante 35 años.

En una conversación reciente, 30 de julio de 2013, en la oficina del líder, *Ta Upla* Rivera me confesó abiertamente que él usa protecciones mágicas, en respuesta a una broma que yo le había hecho. Había intentado encontrarme con Rivera en Bilwi durante varias semanas, pero su llegada se había retrasado debido a su trabajo en Managua.

—Líder, le traje una poción *wauwisa* para llamarle.

—No malgaste su dinero. Tengo demasiada protección de eso para que me afecte. Todos me quieren agarrar, así que tengo que estar preparado.

El mismísimo líder no solamente admite que usa la magia para protegerse, sino todos los entrevistados en mi proyecto aseveran que los líderes misquito usan *sika*. Los lugareños señalan que los líderes por lo general usan pociones de amor o *sika*, además de amuletos y anillos para asegurar su elección, mantener buenas relaciones con

²⁷ Laura H. Herlihy, “*Ta Upla Brooklyn: Buhtku bara Limi*”, entrevista con Brooklyn Rivera (en misquito con traducción en español), en *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense*, núm. 59, 2009, p. 64.

su pueblo, asegurar la lealtad de la gente, y protegerse de oponentes políticos y rivales que podrían causarles daño.

Los entrevistados aseguran que los líderes emplean un abanico más amplio de pociones, incluyendo: *Aikan sunaia/Ai wina kan sunaia* (poción de protección) o *Tup* (amuletos utilizados para la protección), *Yamni kaikan* y *Laik kaikan* (pociones de amor), *Gut luk* (buena suerte o *good luck* en inglés), *Bila damni* (poción de convencimiento), *Wan nakra tihmu dingkaia/Wan sinska bla dingkaia/Wan lal bla dingkaia* (pociones para lavar el cerebro) y *Waitna nani lal blakaia* (poción de seducción).

Aikan sunaia/Ai wina kan sunaia (poción de protección). Los líderes, hombres y mujeres, comunmente usan pociones contra-activas para la protección frente a pociones dañinas enviadas por otros para hacerles daño. Otros líderes usan un *tup* o amuleto para la protección.

Yamni kaikan y *Laik kaikan* (pociones de amor). Los líderes usan estas dos pociones de amor para manipular a las personas y así conseguir su amor y aceptación como líderes. Los nombres de estas pociones en la lengua misquito significan “amor” (*yamni kaikan*) y “deseo” (*laik kaikan*).

Gut luk (poción de buena suerte). Los líderes usan *gut luk* para atraer la buena suerte y el éxito durante campañas políticas y especialmente elecciones.

Bila damni (poción de convencimiento). Los líderes usan pociones *bila damni* para cautivar a su pueblo y asegurar que acepte las decisiones de su líder; se trata de una poción que mejora la capacidad del líder para convencer al público con sus palabras. Esta poción se traduce literalmente como “lenguaje dulce”.

Wan nakra tihmu dingkaia/Wan sinska bla dingkaia/Wan lal bla dingkaia (pociones para lavar el cerebro). Los líderes usan *wan nakra tihmu dingkaia* para que la gente nunca niegue las decisiones de su líder; es un veneno para debilitar y subyugar al pueblo. Estas pociones se traducen como “nublar los ojos” (*wan nakra tihmu dingkaia*) y “marear o embozgar los sentidos” (*wan sinska bla dingkaia/wan lal bla dingkaia*).

Waitna nani lal blakaia (poción de seducción). Las líderes usan *waitna nani lal blakaia* para seducir a los hombres y envolver sus mentes. Esta

poción se traduce literalmente como “cautivar las mentes de los hombres”.

Las pociones descritas arriba fueron documentadas durante las entrevistas que conduje con mi colaborador Cassanova. Abajo incluyo algunos extractos de ellas:

—¿Cree usted que los líderes de Yatama usan pociones de amor? ¿Qué clase de pociones? ¿Por qué?

[Bilwi 1] —Los líderes misquito, cuando buscan *sika*, buscan medicina para protegerse. Usan las pociones *Ai wina kan sunaia* o *Aikan sunaia*. Usan esta protección porque otras personas que están presentes podrían tener malos pensamientos respecto a ellos y pueden intentar causarles daño. Ésa es una clase de poción, protección. Otra clase de *sika* podría ser *Yamni kaikan* (poción de amor). Con esa protección todas las personas los verían como buenos, y por eso la usan.

[Bilwi 2] —Pues, sí, algunos de los líderes misquito usan *sika*. La clase que usan es *Yamni kaikan*, que es una poción que les permite controlar a las personas al matar su corazón (quitarles su libre voluntad). He visto que algunos políticos son acompañados por *sukia* (chamanes) para que los bañen en cada elección. Y por esa razón esas personas, los líderes, se mantienen en el poder durante años.

[Bilwi 3] —Hoy en día ellos [los líderes] usan mucho *sika*. Pero como siempre, no te dirán que lo están usando. Usan *laik kaikan*. Ésa es la poción principal. La usan todo el tiempo [...] Se bañan en pociones *laik kaikan* repetidamente, como medida preventiva, cada viernes al mediodía [...] Los líderes también cargan una almohadilla en su cartera para la protección, que se llama *tupu*. Un *tupu* bendito. El *tupu* es del tamaño de una moneda pequeña. Es como el escapulario católico. Los católicos los presumen, pero el *tupu* está escondido. Nadie lo puede ver. Si alguien lo ve, pierde su valor.

[Haulover 1] —Los líderes usan la poción *Yamni kaikan* para que sean percibidos favorablemente por otras personas. Y usan pociones *Bila damni* para que cuando otras personas escuchan lo que dicen, lo acepten [...] para que todos los sigan y obedezcan sus palabras.

[Haulover 2] —Nuestros ancestros usaron pociones mágicas por primera vez cuando llegaron los británicos, para llevarse bien con ellos, y por esa razón nunca se enfrentaron en la guerra y por eso vivían en paz entre nuestra gente. Los líderes hoy probablemente están usando ambas pociones *Yamni kaikan* y *Gud luk* [...] Los líderes de Yatama probablemente usan también remedios contra-activos para luchar en contra de sus rivales.

[Haulover 3] —Ellos usan pociones para lavarles el cerebro a las personas, y probablemente usan una “contra” (remedio contra-activo) para repeler a sus enemigos.

[Haulover 4] —Ellos usan las pociones *Wan nakra tihmu dingkaia*, *Yamni kaikan*, o *Wan sinska bla dingkaia* para debilitarlo [al pueblo] y que haga todo lo que quiera el líder.

—¿Todos los líderes Yatama llevan anillos de acero similares que tienen poderes?

[Haulover 1]— En los viejos tiempos, eso es lo que dicen que hacían nuestros ancestros [usar anillos].

[Haulover 3]—Muchas personas cuentan lo mismo acerca de los anillos. Dicen lo mismo, que durante la guerra, las personas le disparaban a Steadman Fagoth con AKs, pero no le podían dar o lastimar, y por esa razón, creo que todos los líderes usan anillos [para la protección].²⁸

—¿Las mujeres usan pociones de amor? ¿Para qué?

[Bilwi 2] —Usan medicina para que la gente les escuche, y para que perdone lo que hacen mal [...] o tal vez las mujeres líderes no quieren que el líder principal las vea mal, así que mandan pociones al líder principal [...] para que no las vea mal o se enoje con ellas.

[Haulover 2] —Sí. Las mujeres usan más *sika*, para confundir y seducir a los hombres. Usan *Waitna nani lal blakaia sika* para convertirse en lí-

²⁸ También creen que de esa manera Steadman Fagoth, un líder misquito importante durante la revolución y la guerra, mágicamente desafiaba las balas y los ataques, y los soldados mataban al enemigo.

deres. Probablemente usan pociones de esa manera, porque ahora hay un montón de líderes mujeres en Yatama.

[Haulover 3] —Las mujeres probablemente usan la poción *Yamni kaikan*, así el líder máximo las verá favorablemente y verá que son populares con la gente, y que se lleven bien con todos [...] Muchas mujeres [líderes] usan pociones, para convertirse en líderes más poderosas y promoverse.

[Haulover 4] —Podrían estar usando muchas pociones, como *Wan lal bla dingkaia* o *Yamni kaikan* [...] Todas las mujeres líderes de Yatama usan eso, para ser más poderosas y obtener promociones, o para ganar más dinero.

Los entrevistados reportan una gran variedad de pociones y estrategias usadas por los líderes. Algunos dicen que los líderes viajan con sus *sukia* (chamán) misquito en tiempos de elecciones y se bañan antes de eventos públicos y elecciones. Otros aseveran que los líderes se bañan cada semana en pociones y constantemente llevan un *tup* (amuleto) mágico para la protección. Durante la investigación etnográfica me contaron que los cuatro líderes hombres y mujeres más poderosos habían hecho un pacto para llevar anillos de acero para la aceptación y protección. La mayoría cree que las líderes mujeres envían pociones mágicas de amor a *Ta Upla* Rivera, el líder máximo, quien personalmente las escoge para posiciones políticas y les ayuda a ganar elecciones. Estas pociones cautivan al líder máximo para que le agrade su trabajo.

Estos recientemente documentados usos de pociones mágicas por líderes hombres y mujeres aparentemente tienen una historia más larga. Un entrevistado, un *sukia* (chamán), alega que los ancestros utilizaban *sika* cuando llegaron los ingleses, para ayudarles a llevarse bien con los colonizadores y crear alianzas para ayudar a los misquito. Otro argumenta que los ancestros viajaban a tierras lejanas para procurar pociones fuertes y anillos mágicos para conseguir el poder político y la protección. Mi investigación también demuestra que el uso de *sika* de parte de las mujeres en relación con el líder masculino principal, para promoverse y ganar más dinero, es semejante al uso femenino de *praidi saihka* durante la economía de langostas y otras economías prósperas. Sin embargo, ahora las mujeres

líderes en RAAN envían estas pociones a los líderes, en lugar de usarlas con los buzos y taladores.

Mi investigación describe, por primera vez en la literatura etnográfica, el uso de pociones mágicas como una estrategia empleada por políticos misquito para acceder a dinero, prestigio y poder. Los políticos misquito usan *sika* como medio para ser elegidos o nombrados a posiciones codiciadas en los gobiernos regionales y municipales, partidos políticos nacionales y la organización indígena Yatama. Los políticos y líderes misquito, entonces, están reinventando la práctica tradicional de la magia amorosa. Mientras las pociones podrían haber sido utilizadas por líderes políticos en el pasado, están siendo adaptadas dentro de un nuevo contexto geopolítico, marcado por el proceso de autonomía y el movimiento indígena global.

Pociones de amor: posmodernidad y globalización

Hoy muchas personas misquito viven en Estados Unidos, e integran comunidades importantes en Miami, Port Arthur y Los Ángeles. Muchos dejaron Nicaragua durante la revolución y la guerra, procesos que conllevaron a la autonomía. Estos migrantes misquito han desarrollado identidades transnacionales y transfronterizas, manteniéndose constantemente conectados a sus familias y amigos en Puerto Cabezas-Bilwi y comunidades circunvecinas, mediante el uso de teléfonos celulares, correo electrónico y redes sociales como Facebook; además envían divisas a través de las transacciones electrónicas de Western Union.²⁹ Los migrantes misquito son miembros de un etnopaísaje globalizado, una distribución transnacional de personas correlacionadas.³⁰ Residen en lugares donde pueden formar parte de una comunidad misquito, y hablar su lengua materna. Aunque experimentan un proceso de aculturación a los valores estadounidenses, su sistema de creencias e identidad sigue siendo distintivamente misquito.³¹ Los misquito en Estados Unidos pueden

²⁹ Lynn Stephen, *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, 2007.

³⁰ Arjun Appadurai, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization* (Public Worlds, Vol. 1), 1996.

³¹ Aunque no hay organizaciones políticas misquito en Estados Unidos, las mujeres gozan de mayores derechos respecto a la herencia y la violencia de género dentro del sistema legal

ser considerados como sujetos posmodernos o contradictorios, por su apropiación de nuevas prácticas culturales globalizadas, pero sin abandonar sus tradiciones identitarias.

Estas familias misquito suelen buscar médicos tradicionales misquito cuando requieren de asistencia espiritual. Por medio de Western Union, hombres y mujeres pueden enviar dinero a sus familias en Puerto Cabezas-Bilwi para pagar al *sukia* o chamán local por sus pociones, o pueden enviar el dinero directamente al *sukia*. Primero, los chamanes reciben llamadas de larga distancia, mensajes en Facebook y correos electrónicos de los migrantes misquito. Tanto hombres como mujeres remiten información al chamán, incluyendo nombre, lugar de residencia, fecha de nacimiento y hasta una fotografía del destinatario de una poción. Entonces el chamán usa esta información en un conjuro sobrenatural, basado en una oración, para manipular los sentimientos del pretendido destinatario. Éste puede residir en las regiones autónomas o en Estados Unidos. Así, el trabajo de los chamanes transnacionales es facilitado por el flujo globalizado de información y comunicación mediadas por nuevas tecnologías.³²

Abajo presento extractos de las entrevistas que Cassanova y yo realizamos sobre los usos transnacionales de las pociones de amor:

—*Cuando los misquito en Estados Unidos necesitan ayuda, ¿buscan un sukia misquito? ¿Cómo es el proceso? ¿Qué clase de sika (pociones) buscan en Estados Unidos?*

[Bilwi 2] —Pues ese trabajo se puede hacer a través de un teléfono celular, o con una fotografía que se envía. Y cualquier *sika* que quiere el *sukia* puede mandarlo por el aire para que trabaje junto con la oración que hace. Esa clase es una medicina realmente fuerte.

[Bilwi 3] —Los misquito creen que un chamán te puede enviar poder y cosas por el aire. Ésa es una práctica antigua. Es un asunto de fe.

estadounidense, aun como trabajadoras indocumentadas. Estos valores, junto al movimiento feminista globalizado, están influyendo en las mujeres misquito en Nicaragua. Recientemente se aprobó la Ley 779, una ley comprensiva en contra de la violencia de género en Nicaragua, y está afectando las costumbres y leyes locales en la costa atlántica. El gobierno hondureño aprobó una ley similar.

³² Arjun Appadurai, *op. cit.*

[Haulover 1] —Hoy en día hay muchas personas misquito que viven en Estados Unidos. Cuando esas personas necesitan *sika* en Estados Unidos, se les manda solamente *sika* mediante la oración (*pura sunra*) y sus familias aquí [en RAAN] pagan al *sukia*. Podría ser *sika* para combatir una enfermedad, o una poción de odio, o una poción para la buena suerte. No es la clase de *sika* que requiere un baño. Esperan para regresar a Bilwi o su pequeño pueblo para bañarse con esa clase de *sika*.

[Haulover 4] —Cuando esas personas están aquí, lo pueden encontrar, pero las pociones contra-activas en contra de *sika* mala se pueden hacer con una oración-conjuro que se lleva por el aire y que tendrá el poder para curar, y que funcionará en Estados Unidos también. Desde aquí [Bilwi], pueden mandar una oración. Puede ser efectivo desde lejos.

Los entrevistados aseveran que ahora se usan varios tipos de magia amorosa entre Estados Unidos y la costa atlántica de Nicaragua, como pociones para combatir las enfermedades, pociones de odio, y pociones para la buena suerte. Explican que los migrantes misquito piden el *sika* llevado por el aire o *pura sunra* (oraciones o conjuros enviados a través del aire) mediante un chamán en Bilwi. Los entrevistados consideran que el *sika* enviado por el aire es un tipo de poción muy poderoso. Explican también que después, cuando el migrante regresa a la costa, el chamán lo baña en pociones locales como un tratamiento de seguimiento.

—¿Viajan los líderes de Yatama a países como BÉLICE, JAMAICA, HONDURAS o Haití para buscar pociones?

[Bilwi 3]—No lo sé, pero si van allá es para conseguir un *tupu* (amuleto) poderoso. Si viajas a BÉLICE o JAMAICA es porque quieres algo más poderoso. Eso es lo que me han dicho los ancianos.

[Haulover 1] —Nuestros ancianos creían en eso, que la gente en Haití tiene medicinas más potentes y que tenían varias clases de *sika*. Y que aquellos que tenían mucho dinero podían viajar a Haití o BÉLICE para comprarlas.

[Haulover 3] —Es posible, ya que tienen mucho dinero para gastar.

[Haulover 4] —En los viejos tiempos, la gente creía que los garífuna (en Honduras) tenían *sika* realmente fuerte y la gente viajaba a sus pueblos para obtener el *sika*.

Los lugareños creen que los líderes misquito en la región autónoma adquieren *sika* por medio de viajes a naciones centroamericanas y caribeñas. Los entrevistados mantienen que los líderes misquito suelen comprar sus pociones especialmente en Belice, Jamaica y Haití. Aseveran que el viaje internacional es muy caro, y que solamente los líderes ricos tienen recursos para realizar esos recorridos. Se considera que las pociones extranjeras son más potentes que las pociones disponibles en Nicaragua, porque no se conocen remedios contra-activos localmente. Los residentes de Bilwi conceden que los líderes nicaragüenses comunmente cruzan la frontera internacional del río Coco para buscar pociones en Honduras. Un entrevistado enfatiza las pociones del pueblo garífuna como las más fuertes en Honduras.

Muchos entrevistados alegan que los líderes ancestrales misquito también realizaban viajes a otras naciones para adquirir poderes especiales. Mientras estas prácticas podrían haber existido en el pasado, el *sika* hoy es utilizado por migrantes misquito en espacios transnacionales nuevos, sobre todo entre Estados Unidos y Nicaragua. Mi argumento es que los usos transnacionales de pociones se ha convertido en una estrategia más frecuente entre los misquito, en tanto su sociedad amplía cada vez más sus fronteras geográficas y culturales. Así, tanto los chamanes como los políticos misquito están insertando sus prácticas de curación en nuevos espacios políticos y geográficos.

Conclusión

La autonomía política concede a los misquito de Nicaragua el derecho de mantener su identidad, lengua y prácticas tradicionales indígenas, que incluyen la magia amorosa. Sin embargo, el análisis demuestra que mientras las prácticas tradicionales de magia amorosa se encuentran bajo la protección de la ley, la sociedad misquito está transformando esas prácticas en algo nuevo. Las recién documentadas prácticas de magia amorosa, desplegadas en la economía de pesca de langostas y la economía actual, no deben ser vistas como

tradiciones obsoletas o sin origen. Muchas de las pociones forman parte de una larga historia de creencias y prácticas. Por eso el pueblo misquito ha reinventado su tradición de magia amorosa, adaptando sus prácticas tradicionales de magia amorosa a nuevos contextos económicos y políticos globalizados. Como toda tradición, la magia amorosa se encuentra en un estado constante de flujo, cambio y reinvención.³³ Esto puede resultar pertinente para las tradiciones que existen dentro de una sociedad indígena, cuyos miembros están inmersos en un complejo contexto de posmodernidad, viviendo como trabajadores en la industria internacional de pesca de langostas, como residentes de una región políticamente autónoma, y como migrantes transnacionales. En apariencia, la magia amorosa, la autonomía política y la posmodernidad se han mezclado tanto para el pueblo misquito de Puerto Cabezas-Bilwi como para quienes son parte de comunidades de migrantes en Estados Unidos.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, *Modernity At Large: Cultural Dimensions of Globalization*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1996.
- Baracco, Luciano (ed.), *National Integration and Contested Autonomy: The Caribbean Coast of Nicaragua*, Nueva York, Algora, 2011.
- Bell, Diane, *Daughters of the Dreaming*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 1993.
- Blackwood, Evelyn, *Webs of Power: Women, Kin, and Community in a Sumatran Village*, Lanham, Rowman and Littlefield, 2000.
- Birth, Kevin K. y Morris Freilich, "Putting Romance into Systems of Sexuality: Changing Smart-Rules in a Trinidadian Village", en W. Jankowiak (ed.), *Romantic Passion*, Nueva York, Columbia University Press, 1995.
- Bourgeois Philippe, "Class, Ethnicity, and the State Among the Misquito Amerindians of Northeastern Nicaragua", en *Latin American Perspectives*, vol. 8, núm. 2, 1981, pp. 23-29.
- Brennan, Denise, *What's Love Got to Do With It?: Transnational Desire and Sex Tourism in the Dominican Republic*, Durham, Duke University Press, 2004.

³³ Richard Handler, "Review", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 4, 1984, pp. 1025-1026; F. Allan Hanson, "Empirical Anthropology, Postmodernism, and the Invention of Tradition", en M. Mauzé (ed.), *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*, 1999, pp. 195-232; Eric Hobsbawm and Terrance Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, 1983.

- Chevannes, Barry, *Learning to Be a Man: Culture, Socialization, and Gender Identity in Five Caribbean Communities*, Mona, University of the West Indies Press, 2001.
- Cole, Jennifer, "Fresh Contact in Tamatave, Madagascar: Sex, Money, and Intergenerational Transformation", en *American Ethnologist*, vol. 31, núm. 4, 2004, pp. 571-586.
- Conzemius, Eduard, *Ethnographic Survey of the Misquito and Sumu Indians of Honduras and Nicaragua*, Washington, D.C., Bureau of American Ethnology-Smithsonian Institution/U.S. Government Printing Office (Bulletin 106), 1932.
- De la Peña, Guillermo, "A New Mexican Nationalism? Indigenous Rights, Constitutional Reform and the Conflicting Meanings of Multiculturalism", en *Nations and Nationalism*, vol. 12, núm. 2, 2006, pp. 279-302.
- Dennis, Philip A., *The Misquito People of Awastara*, Austin, University of Texas Press, 2004.
- , "Autonomy on the Miskito Coast of Nicaragua", en *Reviews in Anthropology*, núm. 29, 2000, pp. 199-210.
- Diskin, Martin, "Ethnic Discourse and the Challenge to Anthropology: The Nicaraguan Case", en G. Urban y J. Sherzer (eds.), *Nation-States and Indians in Latin America*, Austin, University of Texas Press, 1991, pp. 156-180.
- Gregg, Jessica, *Virtually Virgins: Sexual Strategies and Cervical Cancer in Recife, Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 2003.
- Hale, Charles, "Mestizaje, Hybridity, and the Cultural Politics of Difference in Post-Revolutionary Central America", en *Journal of Latin American Anthropology*, vol. 2, núm. 1, 1996, pp. 34-61.
- , *Resistance and Contradiction: Misquito Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987*, Stanford, Stanford University Press, 1994.
- Handler, Richard, "Review", en *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 4, 1984, pp. 1025-1026.
- Hanson, F. Allan, "Empirical Anthropology, Postmodernism, and the Invention of Tradition", en M. Mauzé (ed.), *Present is Past: Some Uses of Tradition in Native Societies*, Nueva York, University Press of America, 1999, pp. 195-232.
- Hautzinger, Sarah J., *Violence in the City of Women: Police and Batterers in Brazil*, Berkeley, University of California Press, 2007.
- Helms, Mary W., *Asang: Adaptations to Culture Contact in a Miskito Community*, Gainesville, University Press of Florida, 1971.
- Herlihy, Laura H., "The Discourse of Romantic Love on the Miskito Coast", en *Agenda: Empowering Women for Gender Equity*, 2013, en línea [<http://dx.doi.org/10.1080/10130950.2013.820560>]
- , *The Mermaid and the Lobster Diver: Gender, Sexuality, and Money on the Miskito Coast*, Albuquerque, The University of New Mexico Press, 2012.

- , “Fighting Tradition: Changing Norms of Gender Violence in Misquito Society”, en *AlterNative: An International Journal of Indigenous Peoples*, vol. 8, núm. 4, 2012, pp. 410-425.
- , “Rising Up? Indigenous and Afro-Descendant Women’s Political Leadership in the RAAN”, en L. Baracco (ed.), *National Integration and Contested Autonomy: The Caribbean Coast of Nicaragua*, Nueva York, Algora, 2011, pp. 221-242.
- , “Ta Upla Brooklyn: Buhtku bara Limi”, entrevista con Brooklyn Rivera (en misquito con traducción en español), en *Wani. Revista del Caribe Nicaragüense*, núm. 59, 2009, pp. 64-73.
- Hobsbawm, Eric y Terrance Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge, Cambridge University Press, 1983.
- Hunter, Mark, “The Materiality of Everyday Sex: Thinking Beyond ‘Prostitution’”, en *African Studies*, vol. 61, núm. I, 2002, pp. 99-120.
- Hurston, Zora Neal, *Mules and Men*, Nueva York, Harper. 1990.
- Jankowiak William R. (ed.), *Intimacies: Love and Sex Across Cultures*, Nueva York, Columbia University Press, 2008.
- Kempadoo, Kamala, *Sexing the Caribbean: Gender, Race, and Sexual Labor*, Nueva York, Routledge, 2003.
- Kerns, Virginia, *Women and the Ancestors: Black Carib Kinship and Ritual* (2a ed.), Urbana, University of Illinois Press, 1997.
- Masquelier, Adeline, “Lessons from Rubi; Love, Poverty, and the Educational Value of Televised Dramas in Niger”, en J. Cole y L. Thomas (eds.), *Love in Africa*, Chicago, University of Chicago Press, 2009, pp. 204-228.
- McClaurin, Irma, *Women of Belize: Gender and Change in Central America*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 1996.
- Pineda, Baron, *Shipwrecked Identities: Navigating Race on Nicaragua’s Mosquito Coast*, Nueva Brunswick, Rutgers University Press, 2006.
- Stephen, Lynn, *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California, and Oregon*, Durham, Duke University Press, 2007.
- Rebhun, L.A., “The Strange Marriage of Love and Interest: Economic Change and Emotional Intimacy in Northeast Brazil, Private and Public”, en M.B. Padilla, J.S. Hirsch, M. Muñoz-Laboy, R.E. Sember, y R. G. Parker (eds), *Love and Globalization: Transformations of Intimacy in the Contemporary World*, Nashville, Vanderbilt University Press, 2007, pp. 107-119.
- , *The Heart is an Unknown Country: Love in the Changing Economy of Northeast Brazil*, Stanford, Stanford University Press, 1999.
- Wekker, Gloria, *The Politics of Passion: Women’s Sexual Culture in the Afro-Surinamese Diaspora*, Nueva York, Columbia University Press, 2006.

La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo

ZENIA YÉBENES*

Los ojos: Un paciente de mi hospital insiste en arrancarse los ojos. Una vez casi lo logra; lesionó gravemente sus párpados y los globos oculares [...] Asegura que los ojos no son suyos. Son de alguien más. De un robot. Se los pusieron con una máquina. Se los incrustaron con una operación. Piensa que no son suyos porque al mirar hacia arriba y a la izquierda aparecen rostros que jamás ha visto, espectros, fantasmas. Esos rostros no son parte de su vida. Los ojos son de otro, de alguien más.

Jesús Ramírez Bermúdez,
Breve diccionario clínico del alma.

¿Tú crees en los fantasmas? — me pregunta —. No — contesto — ¿Y por qué no? Porque no son cosa científica. No contienen materia y no tienen energía, y por lo tanto, según las leyes de la ciencia, no existen salvo en la imaginación de la gente. Claro está que las leyes de la ciencia tampoco contienen materia ni tienen energía, y por consiguiente no existen, salvo en la imaginación de la gente. Es mejor ser completamente científico en todo y negarse a creer tanto en los fantasmas como en las leyes de la ciencia. Así, uno puede sentirse seguro. No deja gran cosa en la que creer, pero también esto es científico.

Robert M. Pirsing, *Zen y el arte del mantenimiento de la motocicleta.*

* Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa.

La palabra “esquizofrenia” apareció por primera vez hace más de 100 años, en la obra de Eugen Bleuler intitulada precisamente *La demencia precoz o el grupo de las esquizofrenias* (1911). Hay que señalar que apenas existen descripciones claramente compatibles con su síndrome nuclear, anteriores a las primeras décadas del siglo XIX y que su misma formulación clínica se remonta al tránsito del siglo XIX al XX.¹ Tal y como advierte Janis Hunter Jenkins:

Lo que sabemos a comienzos del siglo XXI es lo siguiente: la cultura es fundamental en casi cada aspecto de la esquizofrenia: en la identificación, definición y el significado de la enfermedad; en las fases prodrómica, aguda y residual, en la periodicidad y el tipo de inicio, en la formación de los síntomas en términos de contenido, forma y constelación; en el diagnóstico clínico [...] en la experiencia personal de la misma; en la respuesta social, el apoyo y el estigma, y, quizá más importante, en el curso y en el pronóstico.²

La esquizofrenia no es sólo uno de los cuadros clínicos más emblemáticos de la psiquiatría contemporánea, sino una severa perturbación de la conciencia del yo, la vivencia del cuerpo y la vida social, que hunde sus raíces en el potencial de alienación que comportan las estructuras de la subjetividad moderna. Este yo moderno refleja, y a la vez se traduce en, cambios culturales y nuevas formas de vida. Así, habría que destacar la gran transformación de la comunidad tradicional en la sociedad de los individuos, debida al proceso de urbanización e industrialización, por completo coincidente con el surgimiento de la esquizofrenia.³ De pronto las ciudades se poblaron de individuos desvinculados de sus estructuras comunitarias, en buena medida emigrantes del campo, lo que seguramente no es ajeno a la definición en la misma época del siglo XIX de la *hebefrenia* y la *demencia precoz*, identificaciones antecesoras de la esquizofrenia.

¹ Para una revisión de la historia de la esquizofrenia véase Enric Novella y Rafael Huertas, “El síndrome de Kraepelin-Bleuler-Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia”, en *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3, 2010, pp. 205-219.

² Janis Hunter Jenkins, “Diagnostic Criteria for Schizophrenia and Related Psychotic Disorders: Integration and Suppression of Cultural Evidence in DSM-IV”, en *Transcultural Psychiatry*, núm. 35, 1998, p. 357.

³ J. Cooper y N. Sartorius, “Cultural and Temporal Variations in Schizophrenia: A Speculation on Importance of Industrialization”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 130, 1977, pp. 50-55.

No me interesa, sin embargo, enfatizar una relación de *causalidad* entre la cultura moderna y una forma de locura. *La causalidad objetiva encuentra aquí serios límites*. Tampoco me interesa defender que las sociedades tradicionales, no industrializadas y no urbanas, son paraísos en los que los sujetos *no enloquecen*. Lo que me interesa subrayar es que posiblemente la forma en que lo hacen es significativamente distinta. Es difícil encontrar descripciones o diagnósticos de nuestro tiempo y nuestra cultura —eso que genéricamente solemos denominar modernidad—⁴ que no permitan trazar *paralelismos y analogías* con esa forma particular de enloquecer que parece ser la esquizofrenia. Sin embargo, esta relación a menudo se ha visto soslayada por un *modelo primitivista* en el que el analista percibe en la esquizofrenia el aumento de las fuerzas instintivas del *Id* en un yo debilitado; y el neurocientífico una liberación de las funciones cerebrales subcorticales inferiores (*y arcaicas*) debido a la falta de inhibición que ejercen normalmente las funciones corticales superiores. Incluso la antipsiquiatría refuerza el modelo al celebrar en la esquizofrenia la liberación de un supuesto deseo *primigenio* que la civilización habría negado. Uno de los indicadores de este modelo se urde a partir del así llamado *pensamiento mágico*. “Buena parte de los pacientes que presentan síntomas psicóticos tienden a lo mágico como temática de sus tendencias delirantes”.⁵ El pensamiento mágico ha sido interpretado como una regresión a los estadios inferiores de la función infantil, en que los límites entre el yo y el mundo se debilitan y prevalece una lógica primitiva, según la cual se produce una conexión causal entre eventos que no están efectivamente relacionados como causa-efecto.

En este artículo me propongo lo siguiente. En primer lugar, examinar el *modelo primitivista* como la manera en la que la sociedad moderna otorga un contenido específico a formas de representarse a sí misma y su relación con la alteridad. En segundo lugar, desvincular esta asociación entre *primitivismo* y locura a través de otro

⁴ Como veremos, la categoría “magia” ha servido para la “autoconstrucción de la modernidad, pero ha probado ser demasiado elusiva e indeterminada para ser una herramienta [...] útil. La modernidad misma ha sido desde siempre fragmentaria, contestada y en última instancia ilusoria como Bruno Latour declara enfáticamente: nunca hemos sido modernos”; Randall Styers, *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, 2004, p. 17. Habría que añadir sin embargo que esta “ilusión” tiene efectos reales en los sujetos y en su manera de constituir y percibir el mundo.

⁵ Marco Fierro Urriesta *et al.*, “Psicosis y sistemas de creencias”, en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 32, núm. 3, 2003, p. 289.

modelo que enfatiza, de manera más incisiva, que una descripción más atinada de la experiencia de la esquizofrenia se puede lograr mediante la sustitución del primitivismo por lo que se considera su opuesto. Así, en lugar de una disminución de la función cognitiva, la esquizofrenia se caracterizaría por una *hiperreflexividad* que dificultaría una relación práctica, pre-reflexiva, con los otros y con el mundo. En lugar de la inmersión en los instintos y las emociones, lo que se presentaría entonces sería una *disminución de la autoafección*, una experiencia de desapego, de separación, o de alienación. La hiperreflexividad y la disminución de la autoafección no son características de una supuesta forma de conciencia primitiva, sino *formas potenciales de una subjetividad específicamente moderna*. Desde nuestra lectura —como habremos de ver— con la materialización de actos discursivos y prácticas “mágicas” o “supersticiosas”, el paciente confirma y materializa esta hiperreflexividad y esta disminución de la autoafección. Es decir confirma no su supuesto primitivismo, sino su *condición de sujeto moderno*. Lo hace además desde el modo de significar “mágico, supersticioso”, provisto por el orden sociocultural para indicar referentes “sobrenaturales, misteriosos” que no pueden identificarse con los de la religión tal cual se establece en la modernidad —a través de una fe progresivamente interiorizada y de organizaciones de culto cuyo alcance está estrictamente delimitado—; y en tanto que presentan interés por procesos constitutivos de la realidad material, de una manera que tampoco puede identificarse estrictamente con la forma en que éstos son entendidos por la ciencia. A este respecto, la experiencia de los pacientes con los relatos que en la modernidad legitiman el sentido —la religión como horizonte privado y opcional, y la ciencia como horizonte público— es ambigua. Hay que recordar que la magia es *una categoría histórica, forjada en el siglo XIX*, para señalar o caracterizar creencias y/o prácticas que deben ser cuidadosamente separadas tanto de la religión como de la ciencia.⁶

La centralidad de la magia no radica en un contenido específico, aunque se materialice en él, sino en su carácter *de operador de la diferencia*. La magia no es un asunto de los *otros* sino de *nos-otros*. La esquizofrenia “surge en la época moderna con la emergencia del

⁶ Antes del siglo XVII la superstición, la hechicería y las artes mágicas se consideraban prácticas idólatras. No se ponía necesariamente en duda su eficacia, el reclamo era que eran prácticas no cristianas y por lo tanto demoniacas. A nosotros nos interesa la constitución de la magia como categoría moderna y secular entre ciencia y religión

discurso científico y la declinación de la omnipotencia divina. Estos dos hechos interdependientes supusieron nuevos tipos de experiencias respecto a las relaciones con el universo, con los otros y con uno mismo”.⁷ La magia es la categoría que por oposición se hace cargo de las dos posibilidades de fundamentación de la realidad que la modernidad legitima. Como “eso” que no es ni religión ni ciencia, sirve para indicar un límite. El límite entre lo “normal” y lo “patológico”; “lo racional” y “lo irracional”. En la tercera parte del artículo exploraré los procesos de subjetivación que realizan los sujetos diagnosticados de esquizofrenia a través de sus discursos y prácticas “mágicas”. Me interesa mostrar entonces dos cuestiones: *a*) que los sujetos se manifiestan en el modo de significar, igualmente moderno, que la cultura les ha provisto —el de lo mágico, lo supersticioso—, y *b*) que ese modo de significar tiene que ver *con aspectos* del orden contemporáneo.

Primitivismo, locura y magia

El 22 de diciembre de 1903, el padre de la psiquiatría moderna Émil Kraepelin (1856-1926) viajaba a Java y a Singapur. Su propósito era descubrir si el incremento de pacientes de *demencia precoz* en las ciudades europeas se debía a “las heridas que el progreso de la civilización y sus acompañamientos indeseables infringen a la salud mental”. Para descubrir si había una forma de locura propia de la sociedad civilizada, Kraepelin acudía a lo que consideraba simultáneamente parecido al loco y opuesto a la civilización: *el primitivo*. Así, en Singapur encontró “cuadros clínicos” que le parecieron muy semejantes a los de la demencia precoz. En Yakarta “cuadros mórbidos” que debían “pertenecer a la demencia precoz a pesar de sus diferencias que son bastante señaladas”. Para Kraepelin era innegable que “la ausencia relativa de delirio entre los javaneses podría estar relacionada con el menor estadio de desarrollo intelectual que habían alcanzado”. La demencia precoz implicaba la liberación instintiva y el deterioro progresivo e irreversible de las facultades mentales. Aunque hubiera pacientes en Java que respondieran al cuadro, los síntomas en ellos pasaban más inadvertidos que en los pacientes

⁷ José María Álvarez y Fernando Colina, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad”, en *Frenia*, núm. 9, 2011, pp. 15-16.

Europeos porque, a diferencia de los primeros, en éstos, en un principio los pensamientos no habían tendido “a estar gobernados por imágenes sensoriales”.⁸

La relevancia de este episodio se ilumina si consideramos que uno de los rasgos más característicos de la condición moderna consiste en presuponer “un acto de autodistanciamiento consciente de un pasado o una situación que se contempla como *naif*”.⁹ La noción misma de “moderno” depende de un modo de oposición frente a lo que a su vez se caracteriza como *primitivo*. El *primitivismo* es un cuerpo de ideas, imágenes y vocabularios en el que a través de una *supuesta* caracterización de los otros, la modernidad intenta conjurar lo impreciso de sus contornos, y definirse a sí misma. Lo primitivo tiene que ver con la construcción y el uso de una constelación de discursos y prácticas que indican inquietudes *propias* en torno a la diferencia. Hay que recordar que la modernidad, al disolver los viejos órdenes de la experiencia basados en la jerarquía y el rango, al movilizar al individuo y pretender hacerlo partícipe de la identidad abstracta del ciudadano, se entiende a sí misma como un horizonte histórico y cultural destinado a problematizar la cuestión de la alteridad.¹⁰ Tal y como James Clifford ha señalado sobre su rol en la literatura y el arte, el primitivismo es una de las maneras a través de las cuales la modernidad conoce y contiene sus propias prohibiciones y tabúes y produce, asimismo, su propia fascinación por la diferencia.¹¹ La alteridad que el primitivismo visibiliza intersecta, a este respecto, dos imágenes recurrentes: la del *salvaje* y la del *loco*.

A mediados del siglo XVIII la corte y los salones parisinos acogían, con una extraña combinación de arrogancia y fascinación, la exhibición de indígenas reclutados por naturalistas y viajeros al tiempo que londinenses ociosos se acercaban al viejo hospital de Bedlam a contemplar, por un módico precio, el grotesco e inefable espectáculo de la locura. Pocas décadas después el conocimiento empírico de los pueblos, las

⁸ Emil Kraepelin, “Comparative Psychiatry”, en S.R. Hirsch y M. Shepherd (eds.), *Themes and Variations in European Psychiatry*, 1994, pp. 3-6.

⁹ Gustavo Benavides, “Modernity”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, 1998, pp. 187-188

¹⁰ Enric Novella, *La ciencia del alma: locura y modernidad en la cultura española del siglo XIX*, 2013, p. 12.

¹¹ James Clifford, “On Collecting Art and Culture”, en R. Ferguson et al. (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, 1990, pp. 141-169.

costumbres o las razas se había convertido en uno de los ejes fundamentales [...] mientras el alienista acudía al encuentro del loco movido por un novedoso afán reeducador, disponía para él del nuevo espacio disciplinar del manicomio y se proponía esclarecer de forma concluyente el asiento de su mal. Ambos casos son muy indicativos de la naturaleza esencialmente inclusiva (y totalitaria) del proyecto moderno [...] cuya invención de “humanidad” resulta inseparable de un sofisticado programa de gestión de la diferencia por medio de complejos dispositivos de saber/poder.¹²

El primitivo es el otro que procede de un lugar ignoto, pero también es la fuerza primaria e instintiva al interior del sujeto moderno. Como presencia en el interior del yo, el primitivo puede ser el impulso instintivo que emerge bajo la forma de la violencia o la locura; o la fuerza que nos pone en contacto con “la naturaleza”. Rodney H. Lucas y Robert J. Barrett han puesto de manifiesto cómo estas ideas estructuran todavía hoy las investigaciones psiquiátricas y las percepciones en torno a la esquizofrenia, y modelan la metodología, la retórica y las estrategias a partir de las cuales los datos son interpretados.

Según ambos autores, la identificación de lo primitivo como fuerza instintiva y desestabilizadora es evidente en las formulaciones psicoanalíticas de la psicosis que la contemplan como una regresión a un estadio que se caracteriza por el predominio de las imágenes arcaicas, y los procesos primarios de pensamiento.¹³ Desde Hughlings Jackson la neurología asimismo ha conceptualizado el cerebro en términos de centros *superiores* —que representan desarrollos evolutivos más recientes— e *inferiores*, considerados *más arcaicos o primitivos*, tanto a nivel embriológico como filogenético. La idea de que los daños en los niveles corticales superiores conducen a la liberación de los niveles subcorticales —y *primitivos*— subyace en numerosas formulaciones de trastornos psiquiátricos y neurológicos.¹⁴ En la esquizofrenia, explica Nancy Andreasen, una de las más insignes

¹² Enric Novella, *op. cit.*, p. 12.

¹³ No puedo detenerme en ello, pero creo que esta versión que ciertamente se sustenta en ciertos elementos de la obra freudiana es más clara en la *ego psychology* y en la perspectiva kleiniana.

¹⁴ Rodney H. Lucas y Robert J. Barrett, “Interpreting Culture and Psychopathology: Primitivist Themes in Cross-cultural Debate”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 19, núm. 3, 1995, pp. 287-326.

investigadoras sobre la cuestión: “los síntomas positivos representan aberraciones en un sustrato *primitivo* (tal vez límbico) que por alguna razón ya no es supervisado por las funciones corticales superiores”.¹⁵

Esta lectura, en la que se identifica el primitivismo con la locura de manera *negativa*, afirma implícitamente la racionalidad y eficiencia moderna. Lo *primitivo* es sinónimo de inferior y deficitario. Esta visión ha tenido varias ramificaciones entre las que destaca la idea de *degeneración*, que en el siglo XIX se comprende como un deterioro hereditario constante, producido a lo largo del tiempo y a través de cuatro generaciones, en el cual se produce una regresión a estados inferiores de desarrollo hasta llegar a la extinción del grupo. En las concepciones de la esquizofrenia formuladas en el siglo XX, y que operan actualmente, la degeneración es un marcador *individual* que cobra relevancia en la fisiopatología en términos de gliosis o de imagimática cerebral, y se transforma así en neurodegeneración. Margaret Lock ha explorado cómo ciertas construcciones biomédicas han devenido simultáneamente “naturales e inmutables” al ser localizadas en “el terreno neutral y amoral de la biología”.¹⁶ Sin embargo, lo que me interesa señalar es que esta asociación negativa entre primitivismo y locura postula, además, que el loco y el salvaje comparten *un tipo de pensamiento que deviene sintomático: el pensamiento mágico*.

El *yo primitivo* se define como el que cree que se fusiona con la naturaleza; el que es incapaz de establecer los límites entre el yo y su medio. El *yo del esquizofrénico* se asemeja al yo primitivo porque supone “un debilitamiento del ego, una pérdida de posesión de sí, una vulnerabilidad a la influencia externa, o una indistinción en relación a los otros”.¹⁷ El concepto de “pensamiento mágico” o *atribución a un acontecimiento (o acción o idea), una influencia causal que, de hecho no tiene nada que ver con él*, funge como indicador de trastornos de personalidad a través de la “escala de ideación mágica”.¹⁸ Se

¹⁵ Nancy Andreasen, “Positive and Negative Symptoms: Historical and Conceptual Aspects”, en Nancy Andreasen (ed.), *Schizophrenia: Positive and Negative Symptoms and Syndromes*, 1990, p. 3.

¹⁶ Margaret Lock, “The Concept of Race: An Ideological Construct”, en *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. 30, núm. 3, 1993, p. 220.

¹⁷ H. Koehler, “First Rank Symptoms of Schizophrenia: Questions Concerning Clinical Boundaries”, en *Journal of Psychiatry*, núm. 137, 1979, pp. 234-238.

¹⁸ M. Eckblad y L. J. Chapman, “Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy”, en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 5, 1994, pp. 215-225; E.V. Subbotky y

considera que los pacientes adultos diagnosticados con esquizofrenia tienen una tendencia mayor al pensamiento mágico que la población normal,¹⁹ o incluso que otros pacientes psicóticos.²⁰ A este respecto, el pensamiento mágico ha sido contemplado como uno de los factores predictivos más influyentes de un desarrollo posterior de la esquizofrenia y ha sido vinculado a la aparición de las alucinaciones visuales y auditivas.²¹ El pensamiento mágico se considera común en los niños hasta la edad de once o doce años —edad en que, según Piaget, comenzarían a distinguir claramente entre la fantasía y la realidad—, y supuestamente sólo se encontraría en adultos de las llamadas sociedades primitivas y en el consultorio de los psiquiatras de las sociedades occidentales modernas.²² En la cuarta versión revisada del *Manual diagnóstico y estadístico de trastornos mentales* (DSM-IV), que constituye el sistema más utilizado en la práctica psiquiátrica hoy, el pensamiento mágico es una de las características que definen *el trastorno esquizotípico de la personalidad*:

Estos sujetos pueden ser supersticiosos o estar preocupados por fenómenos paranormales ajenos a las normas de su propia subcultura [...] Pueden sentir que tienen poderes especiales para notar los hechos antes de que sucedan o para leer los pensamientos de los demás. Pueden creer que tienen un control mágico sobre los demás, que puede ser utilizado directamente (p. ej., creer que el que la esposa saque el perro a pasear es el resultado directo de que uno pensase que debía hacerlo una hora antes) o indirectamente a través de realizar rituales mágicos (p. ej., pasar tres veces por encima de un determinado objeto para evitar que ocurra alguna desgracia).²³

G. Quinteros, "Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico", en *British Journal of Psychology*, núm. 93, 2002, pp. 519-543.

¹⁹ R. Tissot y Y. Burnard, "Aspects of Cognitive Activity in Schizophrenia", en *Psychological Medicine*, núm. 10, 1980, pp. 657-663.

²⁰ L. George y R. W. Neufeld, "Magical Ideation and Schizophrenia", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 55, 1987, pp. 778-779.

²¹ P. Chadwick y M. Birchwood, "The Omnipotence of Voices. A Cognitive Approach to Auditory Hallucinations", en *British Journal of Psychiatry*, núm. 164, 1994, pp. 190-201; H. Close y P. Garety, "Cognitive Assessment of Voices: Further Developments in Understanding the Emotional Impact of Voices", en *British Journal of Clinical Psychology*, núm. 37, 1998, pp. 173-188.

²² José M. García-Montes, Marino Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, "The Role of Superstition in Psychopathology", en *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 15, núm. 3, 2008, p. 229.

²³ American Psychiatric Association, *DSM-IV R, Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, 1995, p. 658.

Hay, sin embargo, otra asociación entre primitivismo y locura, que para contrastar con la anterior llamaremos *positiva*, pero sigue manteniendo intacta la vinculación entre salvajismo, locura y pensamiento mágico. En esta segunda versión el loco, como el primitivo o el salvaje, encarna la relación libre con la naturaleza que se ve negada por una civilización que atrofia los instintos vitales. Es la figura emblemática de la pasión liberada. Los trabajos pioneros de la antipsiquiatría, entre ellos el de Michel Foucault, *Historia de la locura en la época clásica* (1964); R.D. Laing, *La política de la experiencia* (1967); o el de Deleuze y Guattari, *Anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia* (1973), fueron profundamente inspirados por esta visión. Foucault, por ejemplo, describe a la locura como: “un estado *salvaje*” de una “inaccesible pureza *primitiva*”.²⁴ Laing se refiere a ella como la liberación de la restricción y el retorno a la “naturaleza primigenia” para “remediar el terrible estado de alienación que llamamos normalidad”;²⁵ Deleuze y Guattari celebran la esquizofrenia como la verdadera “producción del deseo” y añaden: “Laing está por completo en lo cierto al definir el proceso esquizo como un viaje iniciático, una experiencia trascendental de la pérdida del Ego que pone en boca de un sujeto: ‘En cierta manera había llegado al presente a partir de la forma más primitiva de la vida’”.²⁶ Primitivismo y locura, al escapar de las constricciones de la racionalidad, son fuentes de diferencia e innovación. Para el primitivo ello se expresa a través de una forma colectiva de pensamiento mágico que es el mito. En el loco este pensamiento mágico se presenta, de forma más idiosincrásica, a través de la capacidad de establecer conexiones inesperadas entre diferentes ideas y conceptos acercándose así a la figura del *genio*: “La esquizofrenia es [...] un estado de hiperestimulación que [...] en algunos individuos es producto de un tipo de creatividad de la que la humanidad depende para el progreso cultural o científico”.²⁷

²⁴ La cita aparecía en la p. vii del prefacio a *Historia de la locura* de 1961. Foucault eliminó dicho prefacio en ediciones posteriores. Puede consultarse Jacques Derrida, “Cogito e historia de la locura”, en *La escritura y la diferencia*, 1989, p. 55.

²⁵ R.D. Laing, *La política de la experiencia*, 1977, p. 145

²⁶ Gilles Deleuze y Félix Guattari, *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, 1985, p. 90.

²⁷ J.L. Karlsson, “Genealogic Studies of Schizophrenia”, en D. Rosenthal y S.S. Kety (eds.), *The Transmission of Schizophrenia*, 1968, p. 94.

Modernidad, locura y magia

El modelo que acabamos de describir, y que predomina implícita o explícitamente en las percepciones sociales sobre la locura, en la psiquiatría y la antipsiquiatría, ha sido criticado de manera contundente por Louis Sass. Desde la psiquiatría fenomenológica —y en la tradición inspirada por Karl Jaspers, Eugene Minkowski y Wolfgang Blankenburg— Sass propone un modelo distinto centrado en las características formales o estructurales de la experiencia más que en la explicación etiológica, somática o psicológica de los síntomas.²⁸ Para él la esquizofrenia “se deriva de una intensificación más que de una disminución de la conciencia y de una alienación no de la razón, sino de las emociones, los instintos y el cuerpo”.²⁹ La experiencia de la esquizofrenia, argumenta, “se puede caracterizar menos por la fusión, la espontaneidad y la liberación del deseo que por la separación, la constricción, el cerebralismo exagerado y la propensión a la introspección”.³⁰ Hay un aire de familia entre un tipo específico de locura —*la esquizofrenia*—, una forma específica de conciencia, *la conciencia moderna*, y una forma particular de sociedad, *la sociedad occidentalizada*. Desde esta lectura Sass critica la asociación primitivismo/locura.

La neurobiología asume una línea unidireccional en la que los trastornos psíquicos son siempre provocados por alteraciones fisiológicas y no a la inversa. El modelo neurobiológico de la esquizofrenia se basa además en una identificación entre el sistema límbico y las funciones *primitivas* del cerebro. Pero “el sistema límbico no puede ser pensado como una suerte de *Id* freudiano [...] [la evidencia] sugiere que la activación del hipocampo tendría como efecto primordial [no la liberación de los instintos sino] la generación de ansiedad ante la falta de certidumbre en actividades prácticas, la reticencia y la indecisión”.³¹ El psicoanálisis asimismo “ha comprendido a la esquizofrenia como fijación o regresión a las primeras etapas del desarrollo psíquico, como lo que es pre-edípico, pre-ego, y pre-civilización. Esta narrativa teleológica localiza la esquizofrenia

²⁸ Louis Sass, “Some Reflections on the (Analytic) Philosophical Approach to Delusion”, en *Philosophy, Psychiatry, Psychology*, núm. 11, 2004, p. 75.

²⁹ Louis Sass, *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, 1992, p. 4.

³⁰ *Ibidem*, p. 10.

³¹ *Ibidem*, p. 392.

en o antes del nacimiento de la subjetividad. Se da la bienvenida en el rebaño humano al paciente de esquizofrenia, pero sólo en la posición subordinada del *in-fans*".³² Finalmente, la antipsiquiatría enfatiza "el lado positivo de la regresión psíquica —exceso de pasión, vitalidad e imaginación— y sin embargo también asume, como los analistas más tradicionales, que el sujeto carece de [...] la reflexividad propia de la conciencia civilizada".³³ Los tres modelos se parecen en la conflagración entre *primitivismo* y *locura*.

La esquizofrenia, sin embargo, es un trastorno del sujeto y la subjetividad, de la experiencia de sí mismo y el mundo. Tiene que ver con un "yo" que se percibe de manera *individualista* e *interiorizada*. Mientras la tendencia *individualista* consiste básicamente en una separación creciente entre el individuo y la sociedad, la tendencia a la *interiorización* consiste en la separación, dentro del individuo, entre el interior y el exterior. La esquizofrenia, a su vez, se caracteriza por dos tipos de distorsiones básicas pero complementarias de la actividad psíquica: la *hiperreflexividad* y la *disminución de la autoafección*.³⁴

Por *hiperreflexividad*, Sass entiende una forma exagerada de autoconciencia que en su forma más extrema provoca que los sucesos mentales, interiores o subjetivos sean experimentados de forma similar a los objetos del mundo físico. Por ejemplo, las alucinaciones verbales consistirían en una ruptura del silencio habitual con el que se desarrolla nuestro incesante diálogo interno debido a esa objetivación mórbida que sufren los contenidos de la conciencia hiperreflexiva. Los propios pensamientos se hacen sonoros y se convierten en voces extrañas. Por su parte, *la disminución de la autoafección* implica un debilitamiento de lo que Merleau-Ponty llama la vivencia *prerreflexiva* vinculada al cuerpo como modo de existencia, de apropiación y transformación.³⁵ En la experiencia esquizofrénica el sujeto tiende a percibir como *explícitos* elementos del campo perceptivo que habitualmente suelen permanecer *implícitos* —y de ahí, por ejemplo, su perplejidad frente a hechos que habitualmente no son objetivados por nuestro pensamiento, como respirar o sentir que mi mano es efectivamente *mi* mano—, y es incapaz de acceder a esa

³² *Ibidem*, p. 20.

³³ *Ibidem*, p. 22.

³⁴ Louis Sass y J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", en *Schizophrenia Bulletin*, núm. 29, 2003, pp. 427-444.

³⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenología de la percepción*, 1997.

“dimensión tácita”³⁶ en que mayormente se desenvuelve nuestra vida psíquica y de relación —por ejemplo, el desempeño secuencial de roles sociales o la presentación pública del yo—. Hay que advertir que aunque Sass considera a la esquizofrenia como un estado de “autorreflexividad excesiva [...], esto no significa que los síntomas sean volitivos o que el sujeto disponga de ellos”.³⁷ Estos factores se relacionan con la emergencia del sujeto moderno y la progresión de lo que genéricamente podemos definir como la conciencia psicológica. Tal y como aseveran Novella y Huertas, en línea con el planteamiento de Sass:

La esquizofrenia se convirtió en una condición culturalmente posible en cuanto los seres humanos se vieron forzados a asumir lo que Anthony Giddens ha denominado el “proyecto reflexivo del yo” [...]. En concreto, esta exigencia implica una serie de operaciones emblemáticas de la conciencia moderna en las que [...] el esquizofrénico naufraga de forma característica [...] La primera de ellas concierne la *objetivación* de los contenidos de conciencia que [...] se deriva de la sistemática (y necesaria) asunción por parte del sujeto moderno de una posición de tercera persona ante ellos [...] La segunda se relaciona con la tendencia a la *reflexividad* y la observación de segundo orden que impregna numerosas facetas de la vida moderna [...] la conciencia [...] no ve el mundo, sino que observa la percepción que hace de él; no percibe las cosas, sino que medita sobre las impresiones que éstas le producen. Y, por último, la tercera tiene que ver con [...] el alto grado de escisión o *fragmentación* que la conciencia moderna ha de ser capaz de sobrellevar para ejecutar sus operaciones y que, en última instancia, le obliga a verse continuamente confrontada con algo (pensamientos, sensaciones, etc.) que no es ella misma, pero que, sin embargo, se aloja en su interior.³⁸

Para Sass la esquizofrenia ofrece —como he señalado— un *insight* particular sobre las estructuras, no de una *conciencia primitiva*, sino de una *conciencia moderna* en la que convive la exigencia de instituirse como un sujeto que, a su vez, se objetive a sí mismo, atienda a sus propias operaciones y fragmente su conciencia. Su

³⁶ Michael Polanyi, *The Tacit Dimension*, 1967.

³⁷ Louis Sass, *op. cit.*, 2002, p. 240.

³⁸ Enric Novella y Rafael Huertas, *op. cit.*, p. 214.

estrategia para afianzar esta hipótesis radica en comparar la descripción fenomenológica de la experiencia de los pacientes de esquizofrenia con ciertas obras literarias y artísticas modernistas que manifiestan o ponen en evidencia ciertas formas de autoconciencia. Dicha estrategia es doble. En primer lugar, comparar la esquizofrenia con el modernismo permite no soslayar la dificultad, y aparente impenetrabilidad, que aleja ambos fenómenos de otras manifestaciones menos singulares de la cultura moderna. En segundo lugar, y por la misma razón, señalar que las complejidades de la esquizofrenia, como las del modernismo, pueden hacerla aparecer como ininteligible —pero ello no significa que necesariamente lo sea, o que carezca de significado—. Sin embargo, lo cierto es que, fructífera como es esta comparación, la mayoría de los pacientes que he conocido no habla de su experiencia en términos de Kafka, Joyce o Baudelaire, incluso aunque conozcan alguno de los autores mencionados.

La *hiperreflexividad y la disminución de la autoafectividad* que, según Sass, caracterizan a la experiencia esquizofrénica, se manifiestan a través de lo que podríamos considerar modos de significación que incluyen actos discursivos y, como habremos de ver, prácticas caracterizadas como “*mágicas, esotéricas o supersticiosas*”. La experiencia esquizofrénica cuya singularidad y, simultáneamente, cuya relación con la cultura moderna Sass intenta defender vía el modernismo, puede ser comprendida a través de la magia. Es la manera de manifestación de los propios pacientes la que nos permite aproximarnos a la articulación *cultural* de la psicosis sin traicionar la singularidad radical de su experiencia, ni transformar lo aparentemente incomprendible en lo perfectamente inteligible.

Lo primero que debe señalarse, sin embargo, es que la caracterización de ciertos discursos y prácticas como “*mágicos*” tiene que ver con dos cosas. En primer lugar, la radicalidad de la experiencia asigna culturalmente la referencia a elementos “*sobrenaturales o misteriosos*” que, sin embargo, y estrictamente hablando, no son los de la religión —entendida como organización de culto, fe interiorizada, y alcance público estrictamente delimitado—, precisamente porque aspiran a dar cuenta y a tener injerencia *en todos y cada uno de los ámbitos de la realidad*. En segundo lugar, esta misma radicalidad implica que a través de esos mismos referentes se establezcan relaciones causales que no son las de la ciencia.

Los evolucionistas decimonónicos forjaron la categoría magia y la identificaron como propia de las sociedades *primitivas* para dis-

tinguir la de la religión, que se identificaba con las sociedades *civilizadas*. Hay que aclarar que la religión ya no hacía referencia a la observancia ritual en el orden *externo*, se privilegiaba un modelo de *interiorización* que la transformaba en un asunto de *ideas y creencias* que el individuo debía mantener *sólo en el ámbito de la vida privada*. Los discursos y prácticas que no admitían esta interiorización —y privatización— y que invadían espacios que no eran los socialmente asignados, ya no eran considerados religiosos sino “patológicos”, “irracionales” o “supersticiosos”.³⁹ Gracias a la magia se definió asimismo la forma moderna y apropiada de ciencia. Tal y como Bruno Latour advierte, la Ciencia (*con mayúscula*) como forma de conocimiento exenta de contaminación social y axiológica no existe. Los factores que posibilitan la experimentación, reproducción y estabilización del conocimiento científico no dependen sólo de unas condiciones determinantes sino de las prácticas, del estado de la investigación, los intereses de los investigadores, etc. No obstante, debido a la centralidad de las redes científicas en la organización social moderna, la magia ha fungido discursivamente, a través del contraste, como la categoría que permitiría identificar a su opuesto, la ciencia, como un horizonte epistemológico exento de contaminación axiológica y social. El positivismo evolucionista denominó “salvajes” a los pueblos cuyas “supersticiosas” tentativas mágicas de controlar el mundo partiendo de bases asociativas se basaban en lo que describió como “sistemas espurios de leyes”.⁴⁰ En este sentido, la magia es una actividad identificable con las ciencias y la técnica, pero en su “fase infantil” dictaminaba, sin ir más lejos, Marcel Mauss.⁴¹

Lo central en estos planteamientos *no radica* en que en ciertas sociedades o en la sociedad mexicana contemporánea, por ejemplo, haya manifestaciones mágicas que ciertos grupos o individuos llevan a cabo cotidianamente. La cuestión radica *en qué es lo que hacemos al designar algo como mágico*. Al hacerlo apelamos a lo que puede ser

³⁹ La genealogía occidental del término religión y su progresiva interiorización han sido rastreadas efectivamente en Wilfred Cantwell Smith, *The Meaning and End of Religion*, 1991, pp. 15-50; Michel Despland y Gerard Vallée (eds.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, 1992; Talal Asad, *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, 1993; Tomoko Masuzawa, *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion*, 1993.

⁴⁰ James George Frazer, *La rama dorada*, 1965, p. 76.

⁴¹ Marcel Mauss, “Esbozo de una teoría general de la magia”, en *Sociología y antropología*, 1971, p. 149.

peligroso, ilegítimo o desviado. Muchos individuos se niegan a caracterizar sus prácticas como mágicas y caracterizan así las prácticas de otros. Incluso quienes reivindican la categoría, a menudo lo hacen enfatizando su condición irreal, imposible de aprehender racionalmente, peligrosa, o tienen que partir —para revertirlas— de las connotaciones de desconfianza y/o menosprecio que supone el término.

La magia en la modernidad surge porque la ciencia y la religión requieren de la diferenciación para su propia definición. Cualquier definición positiva requiere de otra implícitamente negativa, y cuanto más agudo sea el contraste mejor. Como categoría de diferenciación moderna, la magia es siempre *la religión o la ciencia menos* la presencia de alguna cualidad que se considera deseable; o *la ciencia o la religión en estado degradado*. Desde esta perspectiva, la singularidad de la magia *como categoría moderna* consiste en ser el *indicador de una dinámica diferencial que, a diferencia de otras categorías, no puede simular*. A través de la magia, la modernidad logra fijar la autoridad del orden social situando los discursos que cimientan el horizonte de sentido. Así, la magia sirve para subrayar el poder y la capacidad de la ciencia para explicar, predecir y transformar la realidad objetiva. La magia sirve para mostrar que la religión constituye un ámbito *privado* en el que el sujeto puede apelar a valores trascendentes que no han de materializarse en el orden natural, ni en el espacio público. Los discursos que no respetan esta distinción se señalan como supersticiosos. Ahora bien, los pacientes suelen materializar *actos discursivos, relaciones y prácticas* concretas designadas socialmente como supersticiosas o mágicas. La pregunta es por lo que desde un punto de vista —que sólo puede ser heurístico— nos parece que hacen al hacerlo. ¿Qué pasaría si sus modos “mágicos” de significar no estuvieran identificados con el irracionalismo, sino con una exacerbación de los procesos autorreflexivos ligados a la modernidad? ¿Cuál sería la relación que nos permitiría atisbar entre modernidad y magia?

La magia performativa de lo social

Hay dos tipos distintos de mago. El primero ve el mundo como un bullente caos y se esfuerza por imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados para convertirlos en un todo, mientras que el segundo encuentra un mundo ordenado y se dedica a examinarlo para descubrir el principio que mantiene sus ruedecillas y engranajes en armonioso equilibrio.

John Banville, *Los infinitos*

La hiperreflexividad y la disminución de la autoafección, que caracterizan a la esquizofrenia, suponen una alteración del sentido —pre-reflexivo y tácito— del *yo como centro* de la experiencia y de la acción, que a su vez se relaciona con una alteración del *contacto vital con la realidad*. La alteración de la experiencia de sí mismo consiste en una radicalización de la dualidad del yo moderno: entre un yo trascendental, fundamento de todo conocimiento, y un yo empírico, él mismo objeto de conocimiento. El paciente se siente simultáneamente como un yo omnipotente y grandioso, y como un yo-objeto, como una cosa más. Así, James Tilly Matthews, el primer caso descrito de esquizofrenia en 1810, se percibía a sí mismo como una *máquina* influida por la acción magnética de rayos debidos a un telar manejado por espías y a la vez como un *emperador* del mundo entero que arrojaba de sus tronos a quienes los estaban usurpando.⁴² Esta hipertrofiada dualidad del yo lleva pareja la desrealización del mundo. El mundo se ofrece falto de realidad y descontextualizado, de modo que las cosas pierden su sentido habitual: “Durante la clase, oía ruidos en la calle: el paso de un tranvía, gente discutiendo, el claxon de un coche, me parecían separados de su objeto y sin ninguna significación. A mi alrededor las compañeras me parecían robots o maniqués, accionados por un mecanismo invisible; sobre el estrado, el profesor que hablaba, gesticulaba, se levantaba para escribir en la pizarra, parecía también un títere grotesco”.⁴³

⁴² John Haslam, *Illustrations of Madness*, 1988, p. 2; Marino Pérez Álvarez, “Esquizofrenia y cultura moderna: las razones de la locura”, en *Psicothema*, vol. 24, núm. 1, 2012, p. 3.

⁴³ Marguerite Sechehaye, *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*, 2003, p. 124. Marino Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 3.

Ante lo extraordinario de su experiencia el paciente “puede privilegiar el poder articulatorio de las representaciones periféricas de la cultura o reinterpretar los idiomas culturales privilegiados, otorgando mayor peso a ciertos significantes que resuenan con lo que experimenta”.⁴⁴ A este respecto podríamos añadir que *el modo de significar de la magia y la superstición* le sirve, en primer lugar, porque al ser caracterizado en la modernidad como lo *periférico*, se refiere además a lo que el orden social moderno señala como descomposición y degradación de los valores racionales que lo sustentan, y cuya desintegración el psicótico experimenta *de manera efectiva*. “Todo se descomponía en partes y cada parte en otras partes, y nada se dejaba abarcar ya con un concepto” escribe, de manera ciertamente iluminadora, Hofmannsthal.⁴⁵ El delirio sería la tarea de mostrar esta experiencia y de simultáneamente imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados para convertirlos en un todo.⁴⁶ Al tratarse *de una puesta en cuestión radical de los cimientos del mundo y del propio yo*, los pacientes acuden a ciertos elementos de los grandes relatos legitimadores de *la religión y la ciencia*, pero lo hacen de manera absolutamente idiosincrásica; a la altura de la singularidad y radicalidad de una experiencia que ninguna instancia del orden social, ni religiosa ni científica, puede reclamar. Por ello su discurso, pensamiento y prácticas se caracterizan como *mágicos*.

Cierta lectura de Pierre Bourdieu puede, sin embargo, contribuir a iluminar desde otro lugar esta cuestión. Pese a que los relatos legitimadores pretenden fundar el orden moderno como algo “no mágico” y de suyo *evidente*, la evidencia también descansa en la magia. En este caso la magia de la correspondencia entre las estructuras objetivas del mundo social con las estructuras cognitivas de los agentes sociales. Esta *magia* consiste en que éstos al pensar el mundo, lo ven como natural y están por eso mismo sometidos al orden de las cosas tal como son. Hay “magia” porque no hay datos objetivos e inmediatos “dados de una vez por todas”, sino especificación histórica, contingencia, conformaciones conformantes que muestran que *todo orden socialmente instituido es performativo y supone cierto*

⁴⁴ Ellen Corin *et al.*, “Living through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India”, en J. Hunter Jenkins y R.J. Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, 2004, p. 112.

⁴⁵ Hugo von Hofmannsthal, citado en José María Álvarez y Fernando Colina, *op. cit.*, p. 23.

⁴⁶ Jennifer Radden, *On Delusion*, 2011.

grado de arbitrariedad. Si, por citar un ejemplo lo suficientemente ilustrativo, frente a la ciencia la magia se define como aquello cuyos principios carecen, en última instancia, de justificación objetiva, lo cierto es que:

[...] lo que llama la atención en el proceder científico es el inmenso esfuerzo que éste hace para negarse como discurso, es decir, el discurso científico se pretende el único discurso fuera del contexto humano, objetivo, esencialista, naturalista [...] la ciencia genera la creencia de que es ahistórica, acontextual y autofundadora. La ciencia en este proceder mágico, se convierte en una excepción a las construcciones humanas, como la cultura. Todo lo humano es construido excepto la ciencia. La ciencia sólo es descubrimiento.⁴⁷

La magia social consiste en los procesos a través de los cuales *incorporamos, naturalizamos y legitimamos* una visión histórica y contingente de la realidad como *la* visión de la realidad. El éxito de esta *magia* radica en que aun cuando uno pueda ser más o menos crítico al respecto, nos conforma y da forma a nuestra manera de percibir el mundo. La magia, sin embargo, no funciona siempre. Si —como habremos de ver— cierto grado de arbitrariedad es inherente a la constitución misma del orden social, los sujetos han de ser capaces de, simultáneamente, acudir al poder limitado pero estabilizador de los estereotipos y códigos sociales, pero también a la contingencia de la creación y la circulación de los significados sociales. Pierre Bourdieu habla de “la capacidad del cuerpo para tomar en serio la *magia performativa de lo social* que hace que el rey, el banquero, el cura sean la monarquía hereditaria, el capitalismo financiero o la Iglesia, hechos hombre”.⁴⁸ *La magia performativa de lo social* implica no sólo el reconocimiento de ciertas autoridades y roles, sino el que al ser investidos simbólicamente nosotros mismos de alguna propiedad, “la propiedad se apropia de su propietario: encarnándose bajo la forma de una estructura generadora de prácticas perfectamente conformes a su lógica y a sus exigencias”.⁴⁹ Ahora bien, el apego que sentimos hacia los predicados que aseguran nuestra identidad simbólica consiste asimismo en nuestra capacidad para internalizar

⁴⁷ Inmaculada Jauregui Balenciaga y Pablo Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: ciencia, nación y mercado como escenarios de la locura*, 2009, pp. 61-62.

⁴⁸ Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, 2007, p. 93.

⁴⁹ *Idem*.

identidades simbólicas nuevas, lo cual a su vez supone una “citación”, una “repetición” inconsciente de una autoridad social que garantice y legitime nuestro derecho a gozar de dichos predicados. Esta autoridad social “mágica” es la que parece naufragar en la experiencia de la psicosis y ello se muestra de forma característica.

Las figuras del delirio

Lo que sigue a continuación son viñetas de un trabajo de campo de tres años que inició a finales de 2008 en la ciudad de México. Mis reflexiones provienen de las impresiones que me suscitaron las relaciones con algunos pacientes diagnosticados de esquizofrenia. En el marco de unos talleres de lectura y escritura que, en algunos casos, dio pie al establecimiento de relaciones más estrechas que me permitieron acompañarlos en parte de sus rutinas, mi etnografía se llevó a cabo con pacientes que además de que viven con sus familias, o lo hicieron durante el periodo que duró la investigación, tienen acceso a antipsicóticos y a servicios de atención psiquiátrica y psicológica. Dadas las dificultades y el sufrimiento que enfrentan, no me siento cómoda considerándolos miembros de una “élite urbana de clases medias y medias-populares” con acceso a los servicios de salud en hospitales públicos en los que se concentra la investigación y la enseñanza realizada en el país y en algunos casos —la mayoría con un gran esfuerzo económico— con cierta ayuda de instituciones privadas. Aun así reconozco que los pacientes que aparecen aquí no son representativos de las últimas consecuencias de la desatención, el abandono abismal y la falta de recursos que experimentan las personas con padecimiento psíquico a lo largo y ancho del país, y que un sistema de salud absolutamente ineficiente produce y contribuye a reproducir.

Aquí he decidido, más que narrar una historia, yuxtaponer fragmentos de varias en las que la identidad de sus protagonistas está protegida. En aras del propósito de este artículo, esta estrategia se basa en la necesidad de poder subrayar ciertos elementos que escapan a la “narratividad” y de poder mostrar la resonancia, convergencia y disonancia que los diferentes fragmentos articulan *estructuralmente* respecto a la relación modernidad/locura. No obstante, líneas posteriores de investigación deberían apostar por subrayar las singularidades y especificidades, y por dibujar no sólo

las semejanzas estructurales entre la modernidad y la esquizofrenia, sino además las relaciones que sostienen ambas con ciertas construcciones de género y raza, sin ir más lejos.

La experiencia psicótica parece vincularse con un *impasse* en esta capacidad de metabolizar la magia performativa de lo social. Para naturalizarse y legitimarse, el orden social necesita continuamente de la *repetición* de prácticas y de patrones de acción. Es fundamentalmente performativo desde que las regulaciones que nos constituyen han de ser “citadas”, reinvocadas, repetidas en contextos distintos. Desde el primer momento que se nos interpela como sujetos, no se está describiendo con ello un estado de cosas, sino que se pone en marcha una cadena de repeticiones, citas e invocaciones que van configurando nuestra identidad —desde la forma de vestir hasta la de hablar, sentarse, dirigirse a otras personas, mirar, modular la voz, etcétera—. Toda vida subjetiva se construye a través de un proceso obligatorio y necesario de repetición. Si el proceso de subjetivación sólo puede llegar a tener éxito mediante la repetición, es posible que esto se deba a que, en el fondo, todo su éxito no es sino la negación de un fracaso. Si para constituirse como unidad estable el orden social necesita de una performatividad que no se produce como un acto único, sino como una repetición incesante, esto sucede precisamente *por la inexistencia de una unidad tal*. La magia performativa de lo social consiste —siguiendo a Bourdieu— en nuestra capacidad para internalizar y disponernos a nosotros mismos de acuerdo con ciertos predicados simbólicos. Ahora bien, la hiperreflexividad que caracteriza a la esquizofrenia es una forma exagerada de autoconciencia que provoca que los sucesos interiores o subjetivos sean experimentados de forma similar a los objetos del mundo físico. Supone entonces una disfunción en lo que Bourdieu definía como *hábitus*, o la incorporación de ciertas disposiciones que nos estructuran y con las que a su vez estructuramos el mundo.⁵⁰ Para algunos pacientes este proceso de incorporación *se exterioriza* bajo la forma de un mecanismo repetitivo y ciego, que *literalmente los invade* sin que se perciba con él ningún vínculo. Los procesos sociales, los roles que asumimos cotidianamente, o los cambios de estatus ya no se perciben como parte “natural” y “obvia” del orden de las cosas, sino como producto de fuerzas misteriosas y arbitrarias que pretenden tener a su merced al sujeto. En el caso de A, dejó la

⁵⁰ *Ibidem*, p. 86.

escuela y el trabajo porque en ambas la repetición de ciertas acciones se le revelaba como algo profundamente perturbador: trabajar, estudiar, interactuar con otros era “repetir todo siempre, como a cámara lenta, me hacía lento y pesado”. L, que sufrió su primer brote psicótico cuando iba a cambiar de estatus en su congregación religiosa, señaló que fue en ese preciso momento cuando fuerzas enigmáticas comenzaron a intervenir en su cerebro y a intentar “robotizarla”. Para R que contemplaba la lectura de la prensa en la que se mostraban diversas opiniones, como índice de la arbitrariedad de un mundo en el que se ocultaba la Verdad (con mayúscula), la falta de orden y consistencia que advertía en el orden social sólo se explicaban desde la existencia, en el centro del Distrito Federal, de una red de túneles subterráneos que recorría todo el país, en la que “fuerzas oscuras” llevaban a cabo matanzas ligadas a cultos rituales. Como miembros de estas “fuerzas oscuras” señalaba a políticos, actores y actrices, y policías, aunque cualquiera podía trabajar a su favor. Ello se traducía en su necesidad de detenerse a analizar cada acto de interacción social. El saludo, los gestos más habituales habían perdido para él toda “naturalidad”, eran signo de intenciones oscuras que había que descifrar.

La repetición es, al mismo tiempo, la que garantiza la estabilidad y la que por la necesidad que hay de su existencia, pone en evidencia las fisuras: “Cualquier esfuerzo de interpelación o de constitución discursiva está sujeto a error, está acosado por la contingencia, puesto que el discurso mismo invariablemente fracasa en su intento de totalizar el campo social”.⁵¹ Los patrones repetitivos de acciones y prácticas a los que hemos hecho referencia revelan, en este sentido, esos momentos que subrayan la fragilidad de la articulación de nuestro mundo, y que pueden poner en riesgo la demanda de continuidad y cohesión. Estas fisuras que habitualmente ignoramos, aunque las exploremos en un ejercicio reflexivo, afectan radicalmente el meollo mismo de los pacientes que las perciben como abismáticas. T, un asistente a uno de mis talleres, no comprendía como él podía ser T y simultáneamente haber otros T. Buscaba en textos esotéricos un nombre absolutamente propio, una solidez, una objetividad y una permanencia que tampoco podía encontrar en la mutabilidad

⁵¹ Judith Butler, *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, 2002, p. 136.

de los pronombres “yo” y “tú”, que dependían exclusivamente de quien los usara.

Judith Butler describe los procesos de materialización que constituyen a los sujetos como tales, como “el efecto sedimentado de una práctica reiterativa [...] [que] adquiere su efecto naturalizado”, pero añade que “sin embargo, en virtud de esta misma reiteración se abren brechas y fisuras que representan inestabilidades constitutivas de tales construcciones, como aquello que escapa a la norma o que la rebasa, como aquello que no puede definirse ni fijarse completamente mediante la labor repetitiva de esa norma.⁵² Posteriormente ella misma introduce el término *restricción* para indicar que el proceso de repetición tiene que ver con el *poder*:

La performatividad no puede entenderse fuera de un proceso de iteración, un proceso de repetición regularizada y obligada de normas. Y no es una repetición realizada *por* un sujeto; esta repetición es lo que habilita al sujeto y constituye la condición temporal de ese sujeto. Esta iterabilidad implica que la “realización” no es un “acto” o evento singular, sino que es una producción ritualizada, un rito reiterado bajo presión y a través de la restricción, mediante la fuerza de la prohibición y el tabú, mientras la amenaza de ostracismo y hasta de muerte controlan y tratan de imponer la forma de la producción pero, insisto, *sin determinarla plenamente de antemano*”.⁵³

Es esta ambivalencia —en la que el orden social requiere de restricciones y regulaciones de formas de producción, y que sin embargo no pueden determinarse plenamente de antemano— lo que para algunos pacientes presenta un cariz extremadamente problemático. La duplicidad de la conciencia, común tanto al pensamiento moderno como a la esquizofrenia, se resuelve en *la hiperreflexividad* que caracteriza a esta última en una separación en la que coexisten —de manera separada— el solipsismo que ensalza a la mente y desrealiza al mundo y la cosificación del sujeto convertido en una cosa más del mundo.⁵⁴ Así, en relación *con el poder* a menudo el sujeto se asume simultáneamente como una *mente* super poderosa en relación con una realidad externa empuñada: “mi cerebro crea al mundo”.

⁵² *Ibidem*, p. 29.

⁵³ *Ibidem*, pp. 145-146.

⁵⁴ Louis Sass, *op. cit.*, 1992, p. 328.

“Soy un predestinado. Me han elegido para descifrar, y adivinar y predecir el futuro”. “Mi inteligencia es la puerta de la realidad”. Y como una *cosa* en medio de esa realidad externa: “somos grabadoras, sólo grabamos, grabamos, grabamos”.

El *habitus* de Bourdieu proporciona una guía para el proceso de incorporación de las normas que regulan al sujeto, pero, tal y como advierte Judith Butler, no es capaz de dar razón de manera satisfactoria de la transformación de las normas que lo constituyen. Bourdieu separa las prácticas sociales en un plano social —dimensión externa— y en un plano lingüístico —dimensión interna—. Esta dimensión mantiene la dualidad estructuras objetivas/subjetivas privilegiando el papel predominante de las primeras sobre las segundas. Para Bourdieu, la fuerza del lenguaje —su carácter performativo— radica en su dimensión externa, en las condiciones institucionales que le confieren su autoridad y reconocimiento. Butler acude entonces a Derrida y a su noción de *iterabilidad*. La iterabilidad es la característica estructural de todo signo, en la que radica su fuerza performativa y consiste en que, para ser reconocido como tal, todo signo tiene que poder ser repetido en distintos contextos. En efecto, la repetición implica diferenciación porque tiene que ocurrir en un tiempo y lugar diferente para poder considerarse precisamente repetición. A Butler le interesa porque si entendemos las regulaciones como signos que son apropiados a partir de la repetición, al impedir su fijación en un solo contexto la iterabilidad implica la posibilidad de apertura de nuevos contextos. Si Butler critica a Bourdieu por sobredimensionar la esfera de la dimensión social y ser incapaz de explicar la capacidad de transformación; le parece —sin embargo— que el riesgo en Derrida es que “la función repetitiva es separada del marco social y viene a establecerse como un rasgo estructural inherente a todo signo”.⁵⁵ Su propósito será, entonces, el de apostar por una *iterabilidad social*. Es decir una iterabilidad que no dependa de una dimensión social concebida como exterior a la iterabilidad misma (Bourdieu), y que en su formalidad no acabe por carecer de vínculo con lo social (Derrida).

Sin embargo, la *iterabilidad social*, pese a la lectura de Butler, puede encontrarse ya en ciertos planteamientos derrideanos, que además ofrecen ciertas ventajas. En primer lugar, la de que —a diferencia de Butler— la iterabilidad no es sólo propia del signo lin-

⁵⁵ Judith Butler, *Lenguaje, poder e identidad*, 1997, p. 244.

güístico, sino propia de todo signo. La iterabilidad subraya que todo signo, lingüístico o no, tiene un carácter performativo.⁵⁶ Hay diferentes modos de significar, lingüísticos y no lingüísticos, pero *todos dependen de un proceso obligatorio y necesario de repetición a través del cual son constituidos*. En segundo lugar, la repetición siempre está marcada por la similitud al igual que por la diferencia. No es que el contexto social para determinar el sentido o la fuerza de una regulación del sujeto carezca de importancia; al revés, es sumamente relevante desde que la fuerza que constriñe e incita a la reiteración es condición de significación. Lo que se debe subrayar es, una vez más, que como el signo no puede ser sin la repetición, de manera simultánea a su vinculación con un contexto hay que pensar la imposibilidad de fijarlo a éste, lo cual explica —por ejemplo— por qué ninguna censura puede impedir de manera total el pronunciamiento de ciertos términos y por qué estos pueden usarse de diferente manera. Todo este planteamiento permite mostrar: a) cómo esta imposibilidad de fijar supone la apertura no intencional de contextos inusitados —cuyas consecuencias, sin embargo, no pueden decidirse de antemano—; b) cómo, en relación con la *disminución de la autoafección* que experimentan los pacientes de esquizofrenia, ciertas acciones ritualizadas que llevan a cabo —y que son caracterizadas como “supersticiosas” o compulsivas” — *significan* sin apelar a un referente.

Con respecto al primer punto, la experiencia psicótica de M halla un eco particular en la afinidad que él encuentra entre su inclinación por el esoterismo y su uso de la tecnología. La particular afinidad entre la esquizofrenia y la tecnología se puede percibir de acuerdo con cuatro características de esta última: 1) funcionamiento y efectos ocultos; 2) disolución mágica de los límites; 3) virtualización del mundo real, y 4) reificación de la experiencia subjetiva: sentirse como robot o máquina humana que recibe un *input* y *ha de procesar* información).⁵⁷ La imposibilidad de fijar un contexto “científico” “neutral” o “desencantado” que regule el ámbito preciso de la tecnología, permite que M pueda usarla como modo de significar la singularidad de su experiencia y simultáneamente establecer

⁵⁶ Mi reflexión se basa en Jacques Derrida, “Firma, acontecimiento, contexto”, en *Márgenes de la filosofía*, 1998, pp. 347-372.

⁵⁷ D. Hirjak. y T. Fuchs, “Delusions of Technical Alien Control: A Phenomenological description of Three Cases”, en *Psychopathology*, núm. 43, 2010, pp. 96-103; Marino Pérez Álvarez, *op. cit.*, p. 4.

contacto virtual —en su caso con un énfasis acentuado en el control y la distancia— con los otros. Este énfasis en un control que subraya la necesidad de establecer distancia puede ser reforzado y legitimado por características que *operan diferencialmente* en las sociedades modernas occidentalizadas, y que puede responder tanto al reverso exacto de la valorización de un yo autónomo como a un proceso activo de marginalización. Louis Dumont ha advertido cómo el ideal moderno de “individualidad” se conecta íntimamente con el de “atomización” e “igualdad”. Según este autor, el concepto de modernidad se liga estrechamente al de identidad y en este contexto las diferencias son descartadas.⁵⁸ *Como la individualidad se vincula inextricablemente con la uniformidad, ello significa que se vincula, asimismo inextricablemente, con la sociabilidad; uno tiene que ser parte de grupos y redes, y hay muy poco espacio para la soledad, el retiro o la interioridad. Frente a la imposibilidad de un modelo cultural que le permita construir significativamente su sentimiento de diferencia, M usa de manera idiosincrásica y “mágica” una tecnología que, al no estar fijada, le permite preservar la singularidad de una experiencia y simultáneamente establecer un contacto —donde se enfatiza la distancia— con los otros. Se debe advertir, sin embargo, que el carácter *marginal* o *idiosincrásico* que atribuimos a los significantes mágicos que los pacientes usan para otorgar sentido a lo que les pasa, y encontrar un lugar en el mundo, muestra la ausencia de un modelo que permita construir significativamente el sentimiento de diferencia. Una vez más nos vemos remitidos a una de las características del proyecto igualitario moderno, que tiene que ver con ser fundamentalmente identitario. Ello supone que o bien la diferencia se niegue —“en el fondo todos somos iguales”—, lo que se percibe, por ejemplo, “en la importancia que tiene una filosofía de la normalización en la rehabilitación de los pacientes”; o bien que se conciba como “rechazo o marginalización radical”.⁵⁹ Entre ambos caminos se dibuja, de manera precaria, la fragilidad de una construcción como la de M.*

Si la imposibilidad de fijar la significación abre posibilidades inusitadas para los pacientes —con las ambigüedades señaladas—,

⁵⁸ Louis Dumont, *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idologie moderne*, 1983, p. 260; Ellen Corin, “Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics”, en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14, 1990, p. 183.

⁵⁹ *Idem.*

la iterabilidad nos permite asimismo observar cómo lidian con otra de las características estructurales de su experiencia, *la disminución de la autoafección*. Como vimos, ésta trastorna la vivencia *prerreflexiva* vinculada al cuerpo como modo de existencia, de apropiación y transformación. Así, en la experiencia esquizofrénica el sujeto tiende a percibir como *explícitos* elementos del campo perceptivo que habitualmente suelen permanecer *implícitos* —y de ahí su perplejidad frente a hechos que habitualmente no son objetivados por nuestro pensamiento, como sentir que nuestra mano es efectivamente *nuestra* mano—, y es incapaz de acceder a esa “dimensión tácita” en que mayormente se desenvuelve la vida psíquica y de relación. La iterabilidad, recordemos, indica que las acciones performativas significan sin apelar necesariamente a un referente externo. Hay acciones cuyo significado radica en la acción misma, por ejemplo las que sirven para generar ciertas predisposiciones en los sujetos a través de esas mismas acciones. Ciertas acciones ritualizadas —por ejemplo las de P, que “supersticiosa” e “irracionalmente” sigue ciertos itinerarios, “siempre la línea azul”, —y ciertas rutinas: “primero la derecha y luego a la izquierda”, “primero beber y luego comer”, “no vestirse por la cabeza”, de manera que, si un día en especial y por alguna circunstancia no puede hacer lo acostumbrado, prefiere no hacer nada— podrían tener que ver con la producción de ciertas coordenadas básicas que proporcionen un marco de consistencia. La acción “supersticiosa”, “irracional”, no tiene otra finalidad que la de proporcionar por sí misma dichas coordenadas. Un caso similar es el de V, que clase tras clase, como si de un guión se tratara, camina rápidamente de un lado a otro del salón, se persigna y grita escandalosamente. El frenesí con el que lleva a cabo todas estas prácticas repetidas una y otra vez quizá no tenga más razón de ser que las de producir con ellas “defensas contra la desvitalización y la desrealización que caracterizan a la esquizofrenia”.⁶⁰

A manera de conclusión

Con John Banville podemos decir, entonces, que hay *por lo menos* dos tipos de magia, la que ve el mundo como un caos y se esfuerza por imponerle un sistema que organice los fragmentos desordenados

⁶⁰ Louis Sass, *op. cit.*, 1992, p. 292.

para convertirlos en un todo; y la de aquel que encuentra un mundo ordenado y se dedica a examinarlo para descubrir el principio que mantiene sus ruedecillas y engranajes en armonioso equilibrio. Ello me conduce a una última cuestión.

Catherine Bell propuso hace tiempo que los antropólogos sustituyeran el término “ritual” por el de “ritualización”, puesto que no había nada intrínseco per se a la categoría de “ritual”. La ritualización consistiría en explorar las diferentes formas en las que diversos grupos e individuos suscitan e inculcan la percepción de que unas prácticas son rituales y se diferencian de otras. Los actos rituales deben entenderse dentro de un marco semántico, mediante el cual el significado de una acción depende de su lugar y su relación dentro del contexto de todas las demás formas de actuar: de qué se hace eco, qué invierte, qué alude, qué niega.⁶¹ Me gustaría sugerir que puede ser útil contemplar a la magia desde esta perspectiva.

En nuestro caso ello implicaría reconocer cómo el significado de la acción, lingüística o no, como “mágica” depende de su lugar y su contexto dentro de todas las formas de actuar de nuestro orden social. Bell también sostiene que la ritualización, dando especial importancia a ciertas prácticas, lo hace no porque estas acciones se refieran o simbolicen significados externos a ellas, sino más bien porque los sujetos sociales y sus relaciones se producen a través de ellas. Sería interesante contemplar qué tipo de sujetos y de relación con el mundo se produce a la hora de forjar una categoría como “magia”. No en vano —y en contra de las teorías funcionalistas que entienden el ritual como un intento de sustentar la solidaridad social, de resolver los conflictos dentro de la comunidad, o de transmitir creencias compartidas— Bell sostiene que el ritual consiste en la “producción de los agentes, [es decir] de sujetos que tienen un conocimiento instintivo de [ciertos] esquemas incorporados en sus cuerpos y en su sentido de la realidad”.⁶² El poder legitima y naturaliza ciertas disposiciones y modos de significar como “mágicos”, “supersticiosos”, “desviados”. Ahora bien, ese poder se produce en la acción misma de caracterizar algo como “mágico” o como “supersticioso”. La magia es una categoría señalada para apuntar a la experiencia de lo que, en tanto negativo, oficialmente no tiene cabida en el orden moderno; y la experiencia del psicótico es la de la puesta

⁶¹ Catherine Bell, *Ritual Theory, Ritual Practice*, 1992, p. 220.

⁶² *Ibidem*, p. 221.

en cuestión *radical* del orden mismo. En su fascinación por lo mágico los pacientes reafirman su condición de miembros del orden social —utilizan el modo de significación “mágico” que éste les provee— y simultáneamente lo subvierten —al situar *en el orden social mismo* lo que se contempla *exterior* a él—. En su *pathos* se exageran y agudizan los nudos problemáticos no de un supuesto primitivismo, sino de una modernidad que sólo admite la diferencia *al precio de la normalización o la marginalización*.

Bibliografía

- Álvarez, J.M. y F. Colina, “Origen histórico de la esquizofrenia e historia de la subjetividad”, en *Frenia*, núm. 9, 2011, pp. 7-26.
- American Psychiatric Association, DSM-IV R, *Manual diagnóstico y estadístico de los trastornos mentales*, Barcelona, Masson, 1995.
- Andreasen, N., “Positive and Negative Symptoms: Historical and Conceptual Aspects”, en N. Andreasen (ed.), *Schizophrenia: Positive and Negative Symptoms and Syndromes*, Basel, Karger, 1990, pp. 1-42.
- Asad, T., *Genealogies of Religion: Discipline and Reasons of Power in Christianity and Islam*, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1993.
- Bell, C., *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford, Oxford University Press, 1992.
- Benavides, G., “Modernity”, en Mark C. Taylor (ed.), *Critical Terms for Religious Studies*, Chicago, University of Chicago Press, 1998, pp. 186-204.
- Bourdieu, P., *El sentido práctico*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2007.
- Butler, J., *Lenguaje, poder e identidad*, Madrid, Síntesis, 1997.
- Butler, J., *Cuerpos que importan: sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*, México, Paidós, 2002.
- Cantwell Smith, W., *The Meaning and End of Religion*, Minneapolis, Fortress, 1991.
- Chadwick, P. y M. Birchwood, “The Omnipotence of Voices. A Cognitive Approach to Auditory Hallucinations”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 164, 1994, pp. 190-201.
- Clifford, J., “On Collecting Art and Culture”, en R. Ferguson *et al.* (eds.), *Out There: Marginalization and Contemporary Cultures*, Cambridge, MIT, 1990, pp. 141-169.
- Close H. y P. Garety, “Cognitive Assessment of Voices: Further Developments in Understanding the Emotional Impact of Voices”, en *British Journal of Clinical Psychology*, núm. 37, 1998, pp. 173-188.
- Cooper, J. y N. Sartorius, “Cultural and Temporal Variations in Schizophrenia: A Speculation on Importance of Industrialization”, en *British Journal of Psychiatry*, núm. 130, 1977, pp. 50-55.

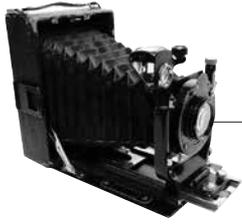
- Corin, E., "Facts and Meaning in Psychiatry: An Anthropological Approach to the Lifeworld of Schizophrenics", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, núm. 14, 1990, pp. 153-188.
- Corin, E. et al., "Living Through a Staggering World: The Play of Signifiers in Early Psychosis in South India", en J. Hunter Jenkins y R.J Barrett (eds.), *Schizophrenia, Culture, and Subjectivity: The Edge of Experience*, Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 110-145.
- Deleuze G. y F. Guattari, *El anti Edipo: capitalismo y esquizofrenia*, Barcelona, Paidós, 1985.
- Derrida, J., "Cogito e historia de la locura", en *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 1989, pp. 47-89.
- , "Firma, acontecimiento, contexto", en *Márgenes de la filosofía*, Madrid, Cátedra, 1998, pp. 347-372.
- Despland M. y G. Vallée (eds.), *Religion in History: The Word, the Idea, the Reality*, Toronto, Wilfrid Laurier University Press, 1992.
- Dumont, L., *Essais sur l'individualisme. Une perspective anthropologique sur l'idologie moderne*, París, Le Seuil, 1983.
- Eckblad, M. y L.J. Chapman, "Magical Ideation as an Indicator of Schizotypy", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 5, 1994, pp. 215-225.
- Fierro Urriesta, M. et al., "Psicosis y sistemas de creencias", en *Revista Colombiana de Psiquiatría*, vol. 32, núm. 3, 2003, pp. 281-292.
- Frazer, J.G., *La rama dorada*, México, FCE, 1965.
- García-Montes, J.M., M. Pérez Álvarez, Louis A. Sass y Adolfo J. Cangas, "The Role of Superstition in Psychopathology", en *Philosophy, Psychiatry, & Psychology*, vol. 15, núm. 3, 2008, pp. 227-237.
- George, L. y R. W. Neufeld, "Magical Ideation and Schizophrenia", en *Journal of Consulting and Clinical Psychology*, núm. 55, 1987, pp. 778-779.
- Haslam, J., *Illustrations of Madness*, Londres, Routledge, 1988.
- Hirjak, D. y T. Fuchs, "Delusions of Technical Alien Control: A Phenomenological Description of Three Cases", en *Psychopathology*, núm. 43, 2010, pp. 96-103.
- Hunter, Jenkins J., "Diagnostic Criteria for Schizophrenia and Related Psychotic Disorders: Integration and Suppression of Cultural Evidence in DSM-IV", en *Transcultural Psychiatry*, núm. 35, 1998, pp. 352-376.
- Jaúregui Balenciaga, I. y P. Méndez Gallo, *Modernidad y delirio: ciencia, nación y mercado como escenarios de la locura*, Madrid, Escalera, 2009.
- Karlsson, J.L., "Genealogic Studies of Schizophrenia", en D. Rosenthal y S.S. Kety (eds.), *The Transmission of Schizophrenia*, Oxford, Pergamon Press, 1968, pp. 85-94.
- Koehler, H., "First Rank Symptoms of Schizophrenia: Questions Concerning Clinical Boundaries", en *Journal of Psychiatry*, núm. 137, 1979, pp. 234-238.

- Kraepelin, E., "Comparative Psychiatry", en S.R. Hirsch y M. Shepherd (eds.), *Themes and Variations in European Psychiatry*, Bristol, Wright, 1994, pp. 3-6.
- Laing, R.D., *La política de la experiencia*, Barcelona, Crítica, 1977.
- Lock, M., "The Concept of Race: An Ideological Construct", en *Transcultural Psychiatric Research Review*, vol. 30, núm. 3, 1993, 203-227.
- Lucas, R.H. y R.J. Barrett, "Interpreting Culture and Psychopathology: Primitivist Themes in Cross-Cultural Debate", en *Culture, Medicine and Psychiatry*, vol. 19, núm. 3, 1995, pp. 287-326.
- Masuzawa, T., *In Search of Dreamtime: The Question for the Origin of Religion*, Chicago, University of Chicago Press, 1993.
- Mauss, M., "Esbozo de una teoría general de la magia", en *Sociología y antropología*, Madrid, Tecnos, 1971, pp. 45-154.
- Merleau-Ponty, M., *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Península, 1997.
- Novella, E. y R. Huertas, "El síndrome de Kraepelin-Bleuler-Schneider y la conciencia moderna: una aproximación a la historia de la esquizofrenia", en *Clínica y Salud*, vol. 21, núm. 3, 2010, pp. 205-219.
- Novella, E., *La ciencia del alma: locura y modernidad en la cultura española del siglo XIX*, Madrid, Iberoamericana Vervuet, 2013.
- Pérez Álvarez, M., "Esquizofrenia y cultura moderna: las razones de la locura", en *Psicothema*, vol. 24, núm. 1, 2012, pp. 1-9.
- Polanyi, M., *The Tacit Dimension*, Chicago, University of Chicago Press, 1967.
- Radden, J., *On delusion*, Nueva York, Routledge, 2011.
- Sass, L., *Madness and Modernism: Insanity in the Light of Modern Art, Literature and Thought*, Cambridge, Harvard University Press, 1992.
- , "Some Reflections on the (Analytic) Philosophical Approach to Delusion", en *Philosophy, Psychiatry, Psychology*, núm. 11, 2004, pp. 71-80.
- Sass L. y J. Parnas, "Schizophrenia, Consciousness, and the Self", en *Schizophrenia Bulletin*, núm. 29, 2003, pp. 427-444.
- Sechehaye, M., *La realización simbólica y Diario de una esquizofrénica*, México, FCE, 2003.
- Styers, R., *Making Magic: Religion, Magic and Science in the Modern World*, Nueva York, Oxford University Press, 2004.
- Subbotsky, E.V. y G. Quinteros, "Do Cultural Factors Affect Causal Beliefs? Rational and Magical Thinking in Britain and Mexico", en *British Journal of Psychology*, núm. 93, 2002, pp. 519-543.
- Tissot, R. y Y. Burnard, "Aspects of Cognitive Activity in Schizophrenia", en *Psychological Medicine*, núm. 10, 1980, pp. 657-663.



Cristal *bruñido*

FOTOGRAFÍA HISTÓRICA



LA FOTOGRAFÍA: TIEMPO DE FANTASMAS

Juan Manuel Aurrecochea*

De todo en el mundo lo verdaderamente trágico es el olvido, y de éste, lo más desesperante es que no se lo advierte.

Macedonio Fernández



* Agradezco a Armando Bartra el préstamo de la fotografía, motivo de este escrito, así como las muchas conversaciones que hemos tenido sobre el género a lo largo de los años. El negativo del "Recuerdo de la Villa" está en el Archivo General de la Nación, Fondo Hermanos Mayo, núm. 4578, cronológico.

Si al capturar un instante, el disparo fotográfico lo preserva para siempre —o por lo menos mientras dure eso que llamamos “para siempre”—, la verdadera dimensión de la imagen es el tiempo. Lo que persigue el creador de imágenes es atrapar al momento que pasa mientras se desvanece entre el pasado y el futuro.

Villa de Guadalupe, Ciudad de México, 12 de diciembre de 1950. Un grupo familiar (¿una madre y sus cuatro hijos?) posan para un fotógrafo callejero frente a un telón en el que están plasmadas la imagen de la Virgen, la fachada de la antigua Basílica, la silueta del Tepeyac, un Juan Diego *sui generis*, desfiles de peregrinos y una leyenda que indica “Recuerdo de la Villa.” El momento fue advertido por un segundo fotógrafo que pasaba por ahí “cazando imágenes” para la Agencia Hermanos Mayo, probablemente por encargo de alguna revista ilustrada. Su retrato del retrato es nuestro documento.

Podemos tener cierta certeza de que el retrato que no vemos, pero que suponemos por el del fotorreportero, tuvo o tiene una historia. Podría encontrarse en un álbum familiar, junto a imágenes de bodas, bautizos, cumpleaños, las de algún viaje. Posiblemente todavía lo conserva alguno de los niños que registró la fotografía —hoy tendría alrededor de setenta años—. Quizá de aquel retrato no queda más que su huella capturada por el fotorreportero.

¿Qué descubre una primera mirada en esa gama de grises? Un telón, un caballito de madera, cinco personas, ciertas maneras de vestir, de agruparse, de mirar a la cámara. La fotografía, siendo correcta —lo es la exposición, el foco preciso— no tiene nada de notable, carece de valor artístico, no documenta un momento excepcional, existen miles parecidas. El encuadre corta bruscamente los cuerpos de los retratados. No es lo que llamamos convencionalmente una buena foto. Atendiendo a su calidad meramente fotográfica no merecería su publicación. Quizá ni siquiera fue elegida para ilustrar el posible reportaje sobre la Villa para el que trabajaba el empleado de los Mayo en aquel diciembre de 1950. Podemos estar analizando ese retrato de un “Recuerdo de la Villa” más de sesenta años después porque los Mayo donaron al Archivo General de la Nación su colección de negativos pacientemente preservada. En gran medida su valor reside en su mera sobrevivencia, en el tiempo transcurrido.

La antropología visual calificaría la fotografía como un *instante típico*. Le llamaría la atención la vestimenta de las mujeres retrata-

das. Se preguntaría sus porqués: ¿qué tan frecuente era en aquella época que las mujeres vistieran de esa manera en sus visitas a la Villa? ¿Se puede inferir el origen del grupo familiar o su clase social por los datos visuales inscritos en la imagen? ¿Por qué los hombres usan ropas “normales” mientras ellas visten esos trajes folclóricos? Considerando que los retratados saben que están posando, ¿adoptan papeles aprendidos? ¿A qué se debe que el muchacho que monta el caballito de madera sea el único que sonría abiertamente?, ¿se identifica con el *Charrito de Oro*?, ¿con Pedro Infante? ¿Las poses y miradas o el acomodo de los personajes en la imagen reflejan roles etarios o de género? ¿El fotógrafo ambulante los colocó de esa manera respondiendo al canon dictado por su oficio? ¿Comparando la imagen con otras de la fotografía ambulante se advierten transformaciones en la forma en que se comporta la gente ante una cámara? ¿Qué tanto dice la foto sobre la época? ¿En qué sentido esta forma de retratarse es parte de una cultura? Finalmente, ¿dónde está el padre?, ¿acaso la imagen documenta una sociedad de padres ausentes?

También podríamos preguntarnos a qué se debe que la familia documente su estancia frente a un telón y no frente a la Villa misma, sobre todo tomando en cuenta que lo que da valor de recuerdo a la imagen es el lugar aludido en el telón, “físicamente” ausente en la imagen. No hay duda de que el motivo del retrato es el grupo familiar. Es lo que permitirá a los retratados decir: “ahí estuvimos en 1950”.

¿Por qué la sustitución de la realidad por su representación? Podríamos argumentar que el telón no hace más que datar la imagen, cumpliendo la función de las anotaciones que se acostumbra escribir sobre las fotografías o su reverso para establecer lugar y fecha de la toma. Pero el decorado también integra los elementos simbólicos del sitio haciendo una síntesis plástica de una eficiencia descriptiva que no tendría una fotografía del lugar mismo, inevitablemente parcial, determinada por cierto punto de vista. Quizá la explicación es más simple y de índole puramente técnica: facilita al fotógrafo el control de la imagen, elimina las dificultades del ambiente, evita los “ruidos” de fondo, la gente que pasa entre los fotografiados y la Basílica, los cambios de iluminación, etcétera. El recurso, además, destaca lo fundamental: al grupo humano, dejando en segundo plano a La Villa y evitando la intromisión de todo elemento distractor o secundario.

Pero el hecho también tiene explicación en la historia del retrato, que al democratizarse con la invención de la fotografía en el siglo XIX, hereda el lenguaje visual —la *manera*— de la pintura. Desde el principio, el canon fotográfico establece que un retrato se realiza en el estudio y frente a un telón pintado en el que persisten fondos decorativos provenientes de tradición renacentista. Los fotógrafos ambulantes, siguiendo la costumbre pictográfica, sacan a la calle la *manera* y reproducen el estudio —con todo y telón— en el espacio público, poniéndolo a disposición de una clientela más amplia y peregrina. Y esta *manera* del retrato, en la que sobrevive una tradición cuyos orígenes se remontan hasta el siglo I a.C., se mantiene a lo largo de todo el siglo XX.¹ Los retratos se encargan a un profesional y se hacen en el estudio fotográfico... o en su versión ambulante.

Hay elementos que no cambian de un retrato a otro, aunque desde luego cada fotógrafo y cada estudio son distintos. Lo fijo está en la *manera* y en el telón, en la iluminación, en la posición de la cámara, incluso en la mirada del fotógrafo y hasta en las poses y el acomodo de los retratados, como en el “Recuerdo de la Villa”. Lo que cambia, lo que hace único cada retrato, es la persona, el sujeto de la imagen.

Todas estas especulaciones incumben a una mirada que considera a la imagen como documento cultural, cuyo interés está en los datos generalizables inscritos en ella. Para esta perspectiva importan poco la madre y los niños específicos que aparecen en el retrato, podrían ser otros los personajes, cualquiera. Para los estudiosos de la fotografía antigua, la gente fotografiada aparece como lo que llama Siegfried Kracauer *maniqués arqueológicos*, “que sirven para presentar el traje de época.” El pensador alemán reflexiona sobre lo que significa la fotografía de una joven de 24 años para sus nietos que la miran en el álbum familiar muchos años después. Mientras para ellos la joven fotografiada en 1864 es su abuela y saben que “en sus años de vejez vivió en una pequeña habitación con vistas al casco antiguo de la ciudad [...] que para entretener a los niños hacia bailar a los soldaditos mecánicos sobre una mesa de cristal [y] “conocen una historia fea de su vida,” para un espectador sin más información sobre el personaje, la

¹ Los retratos más antiguos que se conocen fueron realizados por los pintores egipcios de Fayum entre los siglos I a.C. y III d.C. John Berger ha escrito un bello ensayo sobre el tema (*La forma de un bolsillo*, México, Era, 2002, pp. 35-40).

joven “es una señorita como cualquier otra de 1864”, una abstracción, una muñeca, un *maniquí* que “podría estar junto a otros similares en la vitrina del museo con el rótulo ‘Trajes de 1864’[...] aquí faltaría la tradición oral; a partir de la pura imagen no se puede reconstruir a la abuela”, afirma Kracauer.²

Todas estas especulaciones les parecerían extrañas a los retratados del “Recuerdo de la Villa”. Para ellos, la fotografía tiene un significado diferente: la imagen es un documento íntimo, una página de su memoria familiar. Podemos imaginar su perspectiva: se toman la fotografía para preservar un momento en sus vidas. Y se la toman porque de alguna manera sienten la amenaza del olvido, el paso del tiempo. A través de ella se envía un mensaje al futuro, a los que serán con los años, a sus seres queridos e incluso a esas personas que todavía no conocen, pero a los que algún día se mostrará la imagen diciéndoles: “así eran”, “ella era nuestra madre”, “ellos mis hermanos”. La fotografía les permitirá tender un puente a la experiencia de ese 12 de diciembre de 1950, reconstruir la vivencia —“¿Te acuerdas? Fue cuándo le pedimos a la Virgen que curara a la tía”—. A diferencia de la mirada antropológica o académica, para ellos lo único que importa es que es *su retrato*; su perspectiva es subjetiva y la imagen está cargada de historias y memoria.

Hace algunos años el fotógrafo Rodrigo Moya me contó que, durante un coloquio académico en el que un investigador de la imagen sostenía que toda fotografía no documenta más que la mirada del fotógrafo y que no existía la objetividad fotográfica, una señora indignada pidió la palabra y mostrando una instantánea sacada de su cartera interpeló al conferencista diciéndole: “Usted dirá lo que sea, pero está es mi madre y eso es lo único que me importa.” Para ella quien se *tomó* la fotografía fue su madre, y si no eligió la exposición, la velocidad del disparo o el encuadre, fue ella la que decidió su arreglo para la ocasión y, finalmente, la mirada que legó su hija. Y lo mismo podemos decir de los personajes del “Recuerdo de la Villa”, son ellos quienes eligen su gesto impreso en la fotografía. Finalmente es su foto, su imagen.

Para el nieto del niño que monta el caballito la imagen será la del “abuelo cuando tenía catorce años”. Cuando no haya quién pueda establecer una conexión emocional con la imagen del “Re-

² Siegfried Kracauer, *La fotografía y otros ensayos*, Barcelona, Gedisa, 2008, pp. 20-21.

cuerdo de la Villa,” ésta perderá su sentido más profundo. ¿Se convertirá entonces en nada más que un documento etnográfico? Sí, porque no habrá una memoria, un vínculo afectivo, una tradición oral que preserve su sentido. No, porque de alguna manera todos los seres humanos estamos emparentados y porque la fotografía está “habitada” por fantasmas de personas concretas que posaron para el fotógrafo callejero aquel 12 de diciembre de 1950. Basta mirar el retrato con atención para sentir su presencia. No deja de tener algo de paradójico que sea la cámara fotográfica, una máquina característica de la modernidad, lo que nos permite ver y convivir con los fantasmas.

La tecnología fotográfica ha transformado profundamente la memoria de la especie haciendo posible que nos contemplemos como éramos en el pasado con una verosimilitud documental de la que carecen la pintura o el dibujo. Gracias a la fotografía podemos visitar las imágenes del pasado, de nuestro antepasados y del nuestro propio: el retrato fotográfico nos permite vernos en nuestras distintas edades, lo que era imposible para los hombres anteriores a su invención. También podemos tener cierta certeza de que nuestras fotografías nos sobrevivirán y nuestra imagen quedará a disposición de nuestros descendientes, es decir podemos ver la imagen del fantasma que seremos.

No es casual que, en la mayoría de los casos, fotografía y recuerdo aparezcan como sinónimos. Cuando obturamos la cámara o cuando posamos ante ella trabajamos para el futuro. Casi siempre que tomamos una fotografía —que nos fotografiamos— lo hacemos para recordar, para un recordar que sucederá en un futuro incierto, pero no sólo para recordar sino para conservar, para preservar, para evitar las pérdidas. No sé si debemos considerar esto como un privilegio o una maldición de la que no gozaron, pero tampoco sufrieron, nuestros antepasados. Ese carácter perturbador del registro gráfico-documental de nuestros recuerdos lo ha expresado con claridad Nan Goldin: “La fotografía no conserva la memoria tan eficazmente como había pensado [...] pensé que podría evitar la pérdida a través de ella, pero las imágenes sólo me muestran lo mucho que he perdido.”³

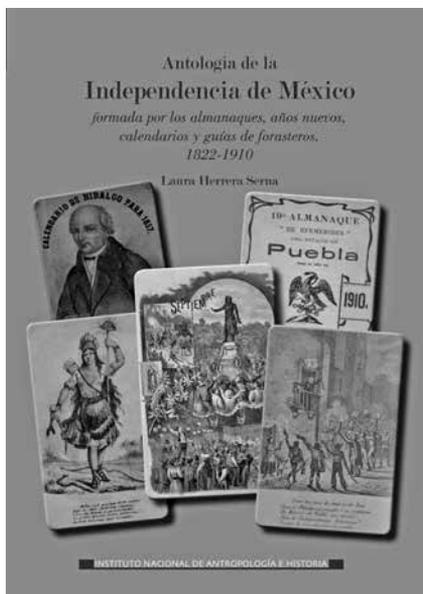
³ La fotógrafa estadounidense desde hace muchos años lleva una especie de diario fotográfico personal e íntimo, del que ha derivado el conmovedor libro *La balada de la dependencia sexual*. La cita proviene de Josie Le Blond, “Nan Goldin in Berlin: An

El artilugio fotográfico ha transformado profundamente nuestra manera de recordar. Al mismo tiempo, y paradójicamente, ha debilitado nuestra memoria, porque ahora ella “sabe” que no hay que hacer más esfuerzo que abrir el álbum familiar para “saber” como éramos. Pero, todos somos y éramos mucho más que una fotografía o que una serie de fotografías o que cualquier imagen, por precisas que éstas sean, y esto es lo que nos ocultan nuestros retratos del pasado con su contundencia documental, con su calidad de evidencia. Como afirma Kracauer: a partir de la pura imagen no se puede reconstruir a la abuela [...] o a los protagonistas del “Recuerdo de la Villa.” Sí, pero además de datos visuales sobre una época y una cultura, la imagen conserva algo —¿el fantasma?—, algo “de lo poco que quizá también se olvidará.”⁴ Y en esa capacidad para conservar lo que irremediamente se olvidará reside el valor más profundo de la fotografía.

Intimate Diary of the Bohemian Underground”, en *Der Spiegel On Line International*, 10 de noviembre de 2010.

⁴ Siegfried Kracauer, *op cit.*, p. 20.

RESEÑAS



Laura Herrera Serna (coord), **Antología de la Independencia de México formada de los almanaques, años nuevos, calendarios y guías de forasteros, 1822-1910**, México, INAH (Historia, Serie Enlace), 2012.

Desde hace algunos años Laura Herrera Serna emprendió un proyecto que buscaba crear un catálogo analítico y sistematizado de dos de los fondos bibliográficos más importantes del país que se encuentran bajo custodia del INAH: el de la Biblioteca Nacional de Antropología e Historia, ubicado en el

Museo Nacional de Antropología e Historia, y el de la Biblioteca Manuel Orozco y Berra que se localiza en el edificio de la Dirección de Estudios Históricos. Uno de los primeros frutos de ese esfuerzo fue una recopilación de 58 artículos y 30 ilustraciones sobre la Independencia, los cuales aparecieron en publicaciones periódicas anuales como almanaques, años nuevos, calendarios, diarios y guías de forasteros. Los textos que se ofrecen en la *Antología de la Independencia* fueron editados entre 1822 y 1910. Herrera Serna menciona que el objetivo de su compilación es mostrar, por un lado, que las formas y los géneros reflejan las tendencias ideológicas o partidistas que se produjeron en determinada época y, por el otro, que las transformaciones en los contenidos cívicos constituyen una expresión identitaria del país con respecto al contexto internacional. A través de los artículos se puede constatar la labor de los editores de la ciudad de México, quienes buscaban educar al pueblo para que obtuviera plena “ciudadanía”, es decir, que actuara conforme a las leyes y conociera cuáles eran sus derechos y obligaciones.

La autora explica que compiló el contenido de los calendarios, almanaques, diarios, años nuevos y guías de forasteros, debido a que éstos, y sobre todo los calendarios, constituyeron la “literatura popular” por excelencia en el México del siglo XIX y de las primeras décadas del XX, de tal forma que este

tipo de publicaciones se convierte en una veta excepcional para entender la manera en la que se difundió un determinado tipo de cultura, de conocimiento y de ideología, motivo por el que no debe sorprender que en sus títulos se reflejaran, en ciertos momentos, las luchas políticas que se llevaban a cabo entre las distintas facciones.

La popularidad de este tipo de impresos era producto de su bajo costo y del hecho de que en ellas colaboraban las personalidades literarias de la época. Así, por ejemplo, Laura Herrera encontró trabajos de José Joaquín Fernández de Lizardi, Domingo Revilla, Juan Díaz Covarrubias, Manuel Payno, Guillermo Prieto, Vicente Riva Palacio y otros escritores más. En gran medida, el alcance de estas publicaciones son gracias a que en la década de 1840 se produjo un auge de la empresa editorial propiciado por varios factores: la apertura del comercio, la facilidad de importar imprentas, la variedad de productos tipográficos y la presencia de empresarios que tenían una mentalidad moderna.

Las publicaciones periódicas que se presentan en la *Antología de la Independencia...* tuvieron distintas condiciones de desarrollo. De acuerdo con la investigadora, los calendarios comenzaron a circular desde el siglo XVI, pero sería en el XIX cuando alcanzaron su mayor auge, convirtiéndose en medios de divulgación de ideas políticas. Estos impresos serían sustituidos por cromos. Los almanaques compartían ciertas características con los calendarios, pero fueron evolucionando hasta convertirse en enciclopedias o libros de consulta. Las guías de forasteros también guardan

un estrecho vínculo con las peculiaridades del calendario.

Se tienen noticias de que la primera guía fue publicada en 1753 por Felipe de Zúñiga y Ontiveros, quien buscaba informar sobre la organización religiosa, política, civil y militar de la ciudad de México, así como de sus instituciones, estadísticas y servicios. Ya en el siglo XIX se les da el calificativo de turísticas. Los años nuevos empezaron a circular en 1837 y su primer editor fue Mariano Galván. Las obras estaban planeadas para que fueran perdurables y un conducto de la producción literaria de la época. Así, las obras podían ser leídas y guardadas para disponer de ellas posteriormente. Este tipo de publicaciones desaparecerían con el transcurso de los años.

Los textos antologados fueron divididos en varios rubros, por ejemplo, "Biografía" contiene seis artículos: uno dedicado a José María Morelos, uno a Vicente Guerrero y cuatro a Agustín de Iturbide. Algo que llama la atención es que no se encuentra ninguna biografía de Miguel Hidalgo, quien es nombrado el padre de la patria. Es importante recordar que en el siglo XIX las figuras de Hidalgo e Iturbide fueron utilizadas como estandartes políticos de los grupos en el poder, razón por la cual se ponía mayor énfasis en las hazañas de cada uno y se trataba de excluir al otro. En determinados momentos Hidalgo tendría preponderancia sobre Iturbide y de la misma manera Iturbide sobre Hidalgo.

Algunos autores, sobre todo en la década de 1840, trataron de presentar una visión integral de la Independencia, en la cual cada uno de los personajes no

se explicaba sin el otro. Sin embargo, el triunfo de los liberales sobre el Imperio, en 1867, propiciaría que Hidalgo se convirtiera en la figura central de la guerra independentista y ocupara el pedestal más alto en el altar de la patria, desplazando la figura de Iturbide al bando de los traidores de la nación. En este contexto, llama la atención que las biografías de Iturbide lo presentaran como el gran artífice de la guerra de Independencia, tal vez por el hecho de que en los años en que se publicaron los trabajos imperaba una visión integradora. Así, en el *Calendario de J. M. Lara para el año de 1839, arreglado al meridiano de México. Primer* se mencionaba que Iturbide, desde el mismo comienzo de la lucha armada, tenía el deseo de liberar a su patria y que si había combatido a los insurgentes se debía a que consideraba que ellos no entendían que la insurrección debía tener como único fin la Independencia, sino que sólo buscaban destruir y devastar. Subrayando que el mayor éxito de Iturbide había sido el Plan de Iguala, pues constituía una “obra de inteligencia y sabiduría”.

En el *Calendario de Galván* de 1840 se indicaba que si bien no existía una manera de justificar su conducta en la defensa del partido que había abrazado, debido a que había incurrido en actos inclementes, injustos y vejatorios, no se podía negar que la Independencia de México había sido consecuencia de su “sagacidad política” y de su gran “talento de combinación” para reunir los intereses de todos los grupos. Un aspecto que el autor de la biografía resalta es que Iturbide no buscara “enseñarse” (*sic*) de su obra, sino que, por el contrario, sucumbió ante ella.

En el *Calendario de A. D. Solórzano, para el año de 1851. Segundo* se incluyó una biografía de Iturbide escrita por Bernardina M. Lueme, quien se dedicó a defender al personaje de aquellos “hombres injustos e inconsiderados” que lo presentaban como “la persona más mal inclinada, como a la más ignorante, viciosa, cruel y sanguinaria, destructora y destituida de todo sentimiento de honor, de patriotismo y de humanidad”. Ella manifestaba que era el momento preciso para que sus “irreconciliables enemigos” dejaran de acusarlo y lo admitieran como el “libertador de los mexicanos y padre de la independencia”. Asimismo, insistía en que los mexicanos debían considerarlo como el libertador de la patria, y condenó a aquellos que buscaban la anexión a Estados Unidos. En este tenor, no debe sorprender que terminara su texto preguntando a sus lectores: “¿Seréis indiferentes a la suerte que os preparan y quieren legar a vuestros hijos?”.

La biografía revelaba que las heridas todavía se encontraban frescas, no debemos olvidar que apenas habían pasado tres años de la intervención estadounidense, cuyo resultado había sido la pérdida de la mitad del territorio. Es evidente que la autora apelaba a la figura de un hombre fuerte que había logrado sacar a la nación del marasmo en el que se encontraba y que las luchas ideológicas no conducirían a ningún puerto seguro. La posibilidad de ser anexados por Estados Unidos se hace visible en el discurso, así como la importancia de lograr la unidad nacional.

A diferencia de las biografías, en las poesías recopiladas por Laura Herrera se observa que Miguel Hidalgo es

el personaje que recibió mayor atención, pues diez de las 26 poesías que se publican están dedicadas a este personaje. El resto de las composiciones se referían a José María Morelos (cinco), Agustín de Iturbide (cuatro), la Patria (tres), la Virgen de Guadalupe (dos), Ignacio Allende (una) y Josefa Ortiz de Domínguez (una). Entre los autores de los poemas se encontraban escritores como Juan Díaz Covarrubias, Francisco Granados Maldonado, Eduardo Gómez Haro, Vicente Riva Palacio, Ignacio Pérez Salazar, Federico Escobedo y Tinoco, Francisco Neve, José María Bustillos, Ignacio Rodríguez Galván y Mariano Bejarano. Algunas de las poesías son de una gran manufactura y reproducen las ideologías políticas de sus autores. Así, por ejemplo, en el poema intitulado "A la libertad" de Juan Díaz Covarrubias, publicado en *Calendario de Hidalgo para el año de 1858. Arreglado al meridiano de México*, se presenta a Hidalgo como el "anciano" que conduce a su pueblo en su búsqueda de libertad, tal como se observa en las siguientes estrofas:

Reinaba aquí un silencio tristísimo y profundo,
 Las brisas remedaban lamentos al pasar...
 Cuando el mismo polvo de esclavitud inmundado
 Miraron de un coloso la frente levantar...
 ¡Oh anciano de Dolores! Si allá tras el planeta
 Donde gira ese mundo de dichas y virtud,
 Se escuchan mis cantares perdidos de poeta,

Recoge mis suspiros de amor y gratitud.
 ¡Ay del monarca que en la suerte fía
 Y oprime al pueblo con sangrienta mano
 Sin escuchar el ¡ay! de su agonía
 Viviendo al par de su placer liviano!
 ¡Ay del monarca cuando llegue el día
 En que ese pueblo grande y soberano
 Recuerde la amargura de sus penas
 Y estrelle contra el trono sus cadenas!

El poeta juega con la idea de la opresión y la esclavitud que son destruidas por el héroe, pero también enfatiza que el pueblo es capaz de acabar con los monarcas que no escuchan sus necesidades. La presencia de la palabra soberanía constituía un indicativo de la tendencia política del autor, quien creía que las monarquías desaparecerían para dar paso a las repúblicas, sistema político que en México se llevaba a cabo, por lo que ya no era posible el establecimiento de un imperio. El poema enmarcaba la guerra civil que envolvió a liberales contra conservadores, quienes postulaban la necesidad de establecer un modelo político distinto: el de la monarquía. Una visión parecida es retratada en la "Octava" de Francisco Granados Maldonado, publicada en *Calendario de Hidalgo para el año de 1857. Arreglado al meridiano de México*, quien decía que:

Al tremolar Hidalgo su bandera,
 La América infeliz alzó su frente;
 Tembló de espanto el déspota insolente;
 Del fanatismo apagó la hoguera.
 La ciencia entonces levantóse ufana,
 Del error disipando la neblina,

Cual la luz de la aurora peregrina
Cuando trae en Oriente a la mañana.
Los blasones aztecas levantaron
Otra vez sus escudos esplendentes,
Y los hijos de México valientes,
Libres delante del mundo se llamaron.

Al igual que Díaz Covarrubias, Granados presentaba a un héroe que vencía al despotismo que oprimía a los “valientes” hijos de México. En este caso el poeta contrapone principios para evidenciar los valores que enarbolaban los bandos políticos que se encontraban en lucha. Así, al fanatismo se oponía la ciencia, al error la luz, al despotismo la libertad, a la esclavitud la libertad. La mención de lo indígena, representado en los aztecas, evidenciaba la existencia de un pasado glorioso que debía ser rescatado en la lucha que se preparaba a futuro y tendría que llevar al triunfo a una de las facciones políticas: la liberal, que desde su perspectiva constituía la esencia del país. En “Hidalgo”, poesía de la que no se conoce el autor y apareció en el *Calendario de Hidalgo para el año de 1857. Arreglado al meridiano de México*, se mencionaba que:

Permite que te nombre
Mi labio con asombro,
Excelso padre que le diste un día
Vida a la libertad bajo el escombros
De esclavitud horrible;
Permite que sensible
De adoración suspiros te consagre
El lacerado pecho.
¡Hidalgo! Desde el éter
Sobre sus ejes de macizo oro
El sol jamás mirará,
Un hombre hasta la altura

A que te alzaste tú, otra criatura
A tan alto llegar no les es posible.

La composición enfatizaba la idea de Hidalgo como el “padre de la patria”, pues era el hombre que había logrado liberar al país de la esclavitud “horrible” en la que se encontraba, por tal razón se le debían prodigar numerosos elogios. Es de destacar que se le concibía como la figura central de la historia moderna de México, idea que reflejaba que el autor era partidario del liberalismo y que, al igual que otros de sus contemporáneos, fincaba el nacimiento del país en el grito de Dolores. Los versos donde se afirma que nadie más “a tan alto llegar no les es posible” contribuían, de alguna manera, a empequeñecer a Iturbide, pues sin mencionarlo se le desplazaba del altar patrio. Un poema que resulta peculiar es el denominado “El grito del aniversario”, cuyo autor se desconoce y fue publicado en *Calendario liberal, arreglado al meridiano político de la federación para el año de 1852. Primer. Por el licenciado Don Liberato Garabato Panzacola. Defensor y abogado del pueblo*, en el que se decía:

El majestuoso estallido
El repique soñoliento
De las campanas, y el frío
Os anuncia, mexicanos,
De la aurora el grato brillo.
Poned los huesos de punta;
Sus, que a gozar os convidó.
¡Jesús! ¡que lucida tropa
Terror del yankee enemigo!
De las huestes de Morelos
Son veteranos preciso,
Ca responden cien vecinas
Si son tropas de improvisó.

Allí va ñor Juan el sastre
Y el carpintero Perico...
Más nada importa que en México
Todos son todo de un brinco.
¡Oh! qué trajes tan vistosos
¡Qué ejército tan invicto!
Más siendo soldados gratis
Gratis será su vestido.

En este caso, se utilizó el grito de Independencia, desde un tono burlesco, para mostrar las deficiencias del país en materia militar. La alusión a los *yankees* denotaba que las heridas de la guerra de 1847 seguían abiertas y que a pesar de los acontecimientos pasados no se había logrado cambiar la situación, pues el ejército estaba formado por soldados de "improviso"; es decir, hombres que fueron tomados de leva. Un ejército en el que sus elementos carecían hasta de ropa no podía salir victorioso, y menos derrotar a los estadounidenses, situación que se explicaba cuando se tomaba en cuenta que en México "son todo de un brinco".

Como se mencionó, las poesías dedicadas a Iturbide son escasas. En la intitulada "Iturbide", de la cual no se conoce el autor y fue editada en *Calendario de Iturbide para el año de 1857. Arreglado al meridiano de México*, se indicaba:

Empero pues, bajo tu rico manto
América querida,
Veré tu semblante de paloma;
Y con la frente erguida
Al hijo cantaré que amaste tanto.
¡Salud por vez segunda
A ti, grande Iturbide!
A ti que de lo eterno te fue dada,
La predestinación que el hombre
ignora,

A ti que el rango de altísima señora
A la esclava elevaste,
Que tres siglos gimiera abandonada.

El autor atribuye a Iturbide los mismos rasgos que los poetas anteriores otorgaron al cura Hidalgo, el héroe que logró liberar a una patria que había sido oprimida durante tres siglos. El autor le confiere el papel de predestinado, con lo que de manera implícita se le concedía mayor importancia que a Hidalgo, pues él había sido el verdadero libertador del país.

En la recopilación se presentan cinco narraciones históricas, tres de ellas dedicadas a Iturbide y no se halla ninguna para Hidalgo o algún otro insurgente. Entre las narraciones de Iturbide resulta de interés la de 1848, publicada por D. Revilla en el *Año Nuevo. Presente amistoso dedicado a las señoritas mejicanas*. El autor presentaba al personaje como un "genio", que por diversas causas no había logrado completar la Independencia del país. Él había preferido abdicar antes que comprometer a la patria, situación que evidenciaba su dignidad, pues prefirió el bien del país antes que favorecer su amor propio. De igual manera, estaba convencido de que si Iturbide hubiera precedido a Hidalgo y Allende, su celebridad sería mayúscula, pero reconocía que en lo moral era menor que los dos personajes anteriores. Sin embargo, era igual o superior a Aldama, Abasolo, Jiménez y otros más.

Lo relevante del escrito de Revilla es que hizo un ejercicio de comparación de las virtudes de Iturbide con respecto a otros personajes con la intención de enfatizarlas. Así, afirmaba que como

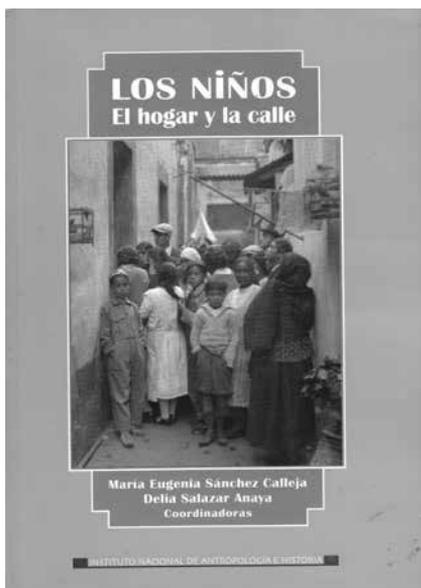
militar superaba a la mayoría de los insurgentes porque tenía la resolución e inteligencia de Hidalgo, la capacidad de Allende, Abasolo, Matamoros, Ascencio, Negrete, Márquez Donado y Bucelli; el valor de los Bravo, Cortázar, Filisola y Herrera; la sangre fría de Nicolás Bravo, Loaces y Bustamante; el arrojo de Galeana y Mina; la capacidad política de Parres, Apodaca y O'Donoju; y la constancia de Guerrero y Victoria.

La biografía deja en claro que Agustín de Iturbide fue un personaje al que los independentistas le tenían respeto y los realistas sentían “temor”, “despecho” y “odio” hacia su persona. Se podrían cuestionar sus acciones en la guerra, pero el acto de liberar al país en 1821 bastaba para “purificarlo”. Al autor no le quedaba la menor duda de que Iturbide era el “general verdaderamente nacional que ha tenido México”, debido a que era un “hombre de acción” y de rápidas decisiones en “el gabinete y en el campo de batalla”, lo cual ocasionó que todas sus empresas se vieran coronadas por el éxito.

En la *Antología de la Independencia...* se presentan narraciones de tono

romántico que fueron escritas, algunas de ellas, por personajes como Guillermo Prieto, Pablo Jesús Villaseñor, Eduardo Emiliano Zárata, N. Navarro, Manuel Payno y José Ramón Pacheco. También se incluye un drama, un discurso, un sermón y una editorial. El corpus de narraciones, poesías, biografías y discursos que Laura Herrera conjunta constituye una fuente importante y original para visitar la producción escrita en el siglo XIX sobre la Independencia de México. Es digno de elogio el esfuerzo de la autora, pues reproduce materiales a los que no se tiene fácil acceso y que pueden ayudar a delinear la manera en la que se difundió y construyó un imaginario popular de la guerra de Independencia, y en específico de las figuras centrales de la contienda: Hidalgo e Iturbide. Estos dos personajes se convirtieron en estandarte de los grupos políticos, y la glorificación de uno representaba la depreciación del otro.

BEATRIZ LUCÍA CANO SÁNCHEZ
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH



María Eugenia Sánchez Calleja y Delia Salazar Anaya (coords.),
Los niños. El hogar y la calle, México, INAH
(Historia. Serie Logos), 2013.

La infancia es el lugar de las expectativas personales, familiares, educativas, económicas, sociales. Los niños, dicen, son el futuro del país y el país los homologa cuando habla de la infancia. Pero ésta no existe, sólo existen las infancias múltiples y diversas, que generarán adultos distintos y desiguales.

Las infancias son diversas en función de las concepciones en cada sociedad, de las decisiones políticas, de los sueños de los rebeldes, del cuidado que se les brinda, del lugar que ocupen los niños en las casas y en las calles, de los países que los acogen, de los fines

de la educación, de su transformación en consumidores potenciales.

Al recorrer las páginas de este libro, la infancia inmaculada cede el paso a las realidades en las que los niños pasan de inocentes a transgresores, de angelicales a ilegítimos, de bono democrático a niños de la calle, de problema de salud a problema social.

Las diferentes lupas que nos ofrecen los autores permiten llegar a realidades que quizá nos parezcan ajenas, que nos han pasado de lado y que nosotros, en el mejor de los casos, las intuimos pero rara vez nos detenemos, las disecamos y las asumimos.

En los últimos siglos los niños han ido adquiriendo protagonismo, pero son protagonistas incompletos, carentes, que interpelan a la sociedad como guía, como educadora, como salvadora. Los niños existen para ser educados, cuidados, orientados, disciplinados y liberados. “Los niños, el hogar y la calle” es un retrato de los esfuerzos de una sociedad por sacar adelante al “futuro de la nación” con sus claroscuros.

La educación católica en la sociedad novohispana tenía, como uno de sus propósitos, establecer a la familia como base de la convivencia social enfrentando, entre otros obstáculos, la poligamia de los nativos. En la tarea de evangelización recurrió principalmente a palabras e imágenes. En su texto, María del Consuelo Maquívar describe los símbolos religiosos que más fueron retratados por los pintores y escultores de la época con el fin de convencer a los indios de que el matrimonio es un sacramento; por tanto, es un vínculo indisoluble cuyo fin es la procreación de los hijos. Así, en la iconografía novohispa-

na nos encontramos representadas escenas de la vida cotidiana de Jesús en las que aparece con miembros de su familia. Y para que no quede duda de la apropiación de esta historia sagrada por parte de los mexicanos, encontramos en un cuadro a la sagrada familia comiendo chiles y huevos fritos.

En la Nueva España que nos presenta Dolores Enciso, los bautizos suplen al registro civil y constituyen un elemento de identidad individual y colectiva, pues mediante dicho acto en la pila bautismal el niño adquiría un nombre y, al mismo tiempo, se convertía en cristiano, miembro de la congregación y súbdito de la Corona. El registro se aprovechaba para el control y administración de la comunidad y para el fortalecimiento de las jerarquías y los valores: en una casilla los niños legítimos, concebidos dentro del matrimonio con los nombres de ambos padres, y en otra aquellos que por no tener la suerte de contar con padres unidos por la Iglesia eran menospreciados y señalados como ilegítimos. En el registro sólo aparecía el nombre de su madre.

Es una suerte para los lectores que Cintya Berenice Vargas Toledo haya retomado el tema del registro en un periodo más cercano históricamente, en 1859, con la creación del Registro Civil. Digo una suerte porque permite comprender algunos de los prejuicios que nos inocularon a los habitantes del siglo XX en un México que veneró la institución del matrimonio, definió los roles de género —al hombre proteger y proveer, y a la mujer garantizar la felicidad del hogar— y ratificó el poder de los padres sobre los hijos, a los que podían desheredar por “ingratitude”.

Si las parejas tenían hijos, éstos podían caer en una de tres categorías: *a)* legítimos o legitimados: niños concebidos fuera del matrimonio, pero cuyos padres se habían casado posteriormente, o al menos el padre había reconocido al hijo; *b)* naturales: niños nacidos fuera del matrimonio sin que ninguno de los progenitores tuviera impedimento para casarse, y *c)* espurios: hijos del adulterio. Uno de los progenitores del niño era casado.

Esta no era meramente una clasificación retórica, ya que los derechos de estos niños iban en orden descendente y fueron muchos los menores que quedaron en situación de gran vulnerabilidad.

Es importante recordar que desde el siglo XVIII el discurso moral adquirió un rostro ilustrado. Ejemplo de ello es la propuesta del padre Hervás, un jesuita ilustrado a cuyas leyes de buena crianza nos introduce Concepción Lugo Olín. Partiendo del principio “mente sana en cuerpo sano” hace énfasis en la educación física —relacionada con la higiene, el cuidado y el bienestar corporal— como antesala de la educación moral y la educación científica. La educación moral abarcaba la educación exterior —educación civil y política— y la interior, que le permitía distinguir el bien del mal, conocer las virtudes y ejercitarse en la obediencia. Ésta, junto con la utilidad derivada de la educación científica, formarían buenos ciudadanos. El texto del padre Hervás nos guía paso a paso en el crecimiento del niño ocupándose de su alimentación, de las fajas, los dientes [...] y enfatizando ciertos riesgos, como el hecho de

que “la cama es la escuela del vicio cuando no se está en ella para dormir.”

En este contexto surge el pensamiento libertario y la Escuela Moderna en nuestro país, basada en la máxima “no hay deberes sin derechos; no hay derechos sin deberes”. Anna Ribera Carbó explica que su objetivo y esperanza era “una humanidad verdaderamente fraternal, sin categorías de sexos ni clases”. No se trataba de formar niños buenos, sino niños con voluntad propia, conquistadores. Los seis principios de esta escuela eran la coeducación de ambos sexos, la coeducación de las clases sociales, el laicismo y el racionalismo, el antiautoritarismo, la educación integral y la idea de “ni premio ni castigo”. Este modelo de educación racionalista fue promovido en nuestro país por la Casa del Obrero Mundial y divulgado por los anarcosindicalistas mexicanos.

Dada la centralidad que adquirieron los niños, se multiplicaron las acciones a favor de la infancia. Celia Mercedes Alanís Rufino registra las políticas públicas en las primeras décadas del siglo XX centradas en modernizar, alfabetizar y, en cuestiones de salud, elevar los índices de natalidad, reforzar la higiene materno infantil y disminuir “males sociales” como la sífilis y el alcoholismo. La higiene pasó a ser la apuesta más firme tanto del gobierno como de asociaciones de asistencia privada, y el foco estuvo puesto en los niños y en las mujeres embarazadas. Se vincularon las profesiones sanitarias con la educación, y médicos y enfermeras pasaron a ser las únicas opiniones autorizadas sobre la salud. La asistencia infantil pasó a ser un propósito fundamental del Estado.

En esta misma época el gobierno empezó a preocuparse por el uso que hacían niños y adolescentes de la vía pública, como explica Susana Sosenski. Frente a los niños de mejillas rosadas y bien alimentados que estaban bajo supervisión dentro y fuera de su casa, se encontraban los niños de la calle y en la calle: descalzos, mal vestidos, desnutridos, apropiándose de las calles con entera libertad. La calle proveedora ofrecía lugares para dormir, comida, trabajo y socialización, era un sinónimo de independencia y libertad. Desde otra mirada, la calle suponía peligros, inmoralidad, atentados a la integridad de los transeúntes y la posibilidad de aprendizajes como la delincuencia, la vagancia, la criminalidad y la prostitución.

Es interesante contrastar esta preocupación y estas políticas con los mensajes publicitarios que invitaban a niños y adolescentes a fumar, de acuerdo con la investigación de Denise Hellion titulada “Los primeros cigarrillos”, en la cual se evidencia cómo la publicidad podía alejarse de los intereses estatales y de los valores morales de la familia idealizada a finales del siglo XIX. Imágenes de niños con un cigarrillo en la boca, de un médico exhalandoc bocanadas de humo mientras trae al mundo a un niño, las fotografías e historietas en las que los niños reproducen la gestualidad de los adultos e impostan actitudes seductoras frente al sexo opuesto con un cigarrillo entre los dedos.

Las sociedades se caracterizan por las contradicciones que generan y mantienen. En este caso vemos que, por un lado, los niños son instigados a dejar atrás la infancia y a actuar como adultos, y por el otro se les reprime y satani-

za. Sobre este fenómeno particular escribe María Eugenia Sánchez Calleja cuando aborda el tema de la prostitución clandestina de menores en los años 30, una época de profundas transformaciones en todos los ámbitos en la que se planteó un programa de mejoramiento racial. En el imaginario social surgió una nueva sociedad exenta de vicios, de enfermedades, de negligencias paternas, delincuencia y prostitución. Para lograrlo era necesario regenerar física y moralmente a la infancia abandonada y transgresora, víctima de la explotación laboral y de la inmoralidad. Y sin embargo ahí estaban, en las calles, esas niñas que padecieron maltrato en su casa, explotación sexual en la calle y persecución sanitaria por parte de los inspectores corruptos. Estas víctimas, niñas de 10 a 18 años, eran consideradas un “peligro social”.

Otros niños, en otros ámbitos, enfrentaban un problema distinto: el de la integración. Delia Salazar Anaya, Maty Finkelman de Sommer y Julia Tuñón Pablos abordan a los niños venidos del otro lado del Atlántico: los hijos de los franceses que venían a trabajar a México, en su mayoría pertenecientes a la clase alta; los inmigrantes azquenazís, que vieron en la invitación de Álvaro Obregón y de Plutarco Elías Calles una oportunidad para dejar atrás las terribles experiencias derivadas del antisemitismo; finalmente, los hijos de los españoles republicanos que salieron de su país huyendo del franquismo.

La educación de cada uno de estos grupos respondía a sus expectativas particulares: los franceses pensaban, en principio, volver a su país cuando hubieran hecho fortuna, por lo que

querían transmitir a sus hijos la cultura y los valores de Francia. Ésa fue la tarea de las escuelas francesas y de las numerosas actividades sociales. Muchos de ellos fueron a estudiar a Europa y muchos terminaron nacionalizándose mexicanos, entre otras razones porque “en ninguna otra parte se hallarían tan contentos y satisfechos como en este país”.

El caso de los azquenazís fue diferente, pues ellos habían llegado para quedarse y si bien querían conservar una parte de su cultura, había una parte de la historia que deseaban borrar. En ese sentido, la integración se volvía más compleja, pues deseaban asimilar la cultura mexicana, conservar la cultura propia, en especial el idioma —el yiddish— y borrar dolorosos recuerdos de su país natal. En más de una familia los niños no recibían respuestas cuando preguntaban, por ejemplo, por Polonia.

Muy distinta fue la experiencia de los refugiados españoles, quienes pensaban volver a su país y educaron a sus hijos en su cultura y valores éticos. En el caso específico del Instituto Luis Vives, con una clara orientación progresista, a este propósito se aunaba la enseñanza de las disciplinas de la cultura mexicana. Había, pues, que conservar ciertos saberes, adquirir otros y renunciar a otros más, todo esto diferenciándose del grupo de españoles que los había antecedido en México: los *gachupines*. Construyeron su identidad con la idea de ser superiores a los vencedores, de participar en un espíritu colectivo por encima de los intereses personales, de superar las diferencias ideológicas y políticas y, finalmente, de procurar una vinculación responsable con el gobierno y el pueblo receptor. La autora relata

un conflicto entre dos escuelas que representaban a los dos grupos de españoles y en el que los nuevos exiliados reafirmaron su identidad.

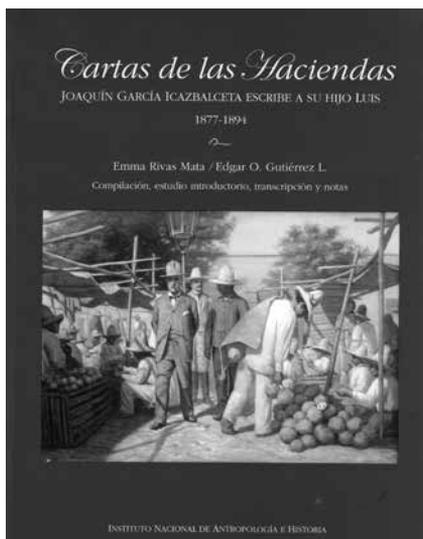
Para finalizar, mencionemos el texto de Rebeca Monroy Nasr, sobre los primeros retratos infantiles que se realizaron en México en el siglo XIX: paisajes tropicales y marinos enmarcaban a los niños de la clase alta que posaban en el estudio. Esos retratos pasarían a formar parte del álbum familiar, de una memoria que pudiera trasladarse de una época a otra. Junto a estas imágenes de niños risueños y llenos de vida, aparecen las fotografías de niños ya fallecidos con sus juguetes favoritos y rodeados de la familia: el “retrato fúnebre”.

El texto termina con una clase de fotografía de niños que surgiría a raíz

de la Revolución: el fotodocumentalismo y el fotoperiodismo que denunciaron a una sociedad en la que había —y lamentablemente no se puede hablar solamente en pasado— niños-soldado, periodiqueros y vendedores ambulantes.

El valor de este libro —además del que posee cada ensayo— reside en ofrecer una mirada que, si no llega a ser panorámica por la diversidad de temas y épocas que abarca, sí señala campos de estudio de gran interés que deben ser profundizados, e inicia debates que deben retomarse.

ESTHER CHARABATI
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS,
UNAM



Emma Rivas Mata y Edgar Gutiérrez López,
Cartas de las haciendas. Joaquín García Icazbalceta escribe a su hijo Luis, 1877-1894,
México, INAH (Sumaria: Historia), 2013.

Este libro es el resultado de una combinación afortunada de diversos factores. Por un lado se encuentra el profundo interés que Emma Rivas Mata y Edgar Gutiérrez López han mostrado desde hace varios años por estudiar la vida y obras de Joaquín García Icazbalceta, lo cual los ha llevado a adquirir un conocimiento bastante profundo de este personaje, a través de la búsqueda y acopio de numerosos materiales con los que han ido mostrando las diversas facetas de su obra. Esta labor los puso en contacto con los descendientes de don

Joaquín, quienes apreciaron este interés y la calidad de sus trabajos, permitiéndoles la consulta de diversos materiales que aún se conservan en poder de la familia.

De esta manera llegaron a sus manos las 333 cartas que integran este libro, un material riquísimo que seguramente no habría podido darse a conocer sin la conjunción de estos factores. Como testigo cercano del proceso de formación de este trabajo, puedo asegurar el enorme entusiasmo que les provocó tener acceso a este material y el sumo cuidado con que se dieron a la tarea de leer y paleografiar las cartas. Se trata de un trabajo muy detallado y minucioso que, gracias al conocimiento previo que ellos tenían de buena parte de la correspondencia que García Icazbalceta había sostenido con diversas personas, les permitió conformar un cuadro mucho más completo de la personalidad del autor. El estudio introductorio y las numerosas y extensas notas que encontramos a lo largo del texto nos permiten comprender mucho mejor el contenido de estas cartas que don Joaquín escribió a su hijo Luis, y que éste y sus descendientes conservaron con gran aprecio.

Gracias al trabajo de ambos investigadores, ahora también nosotros podemos enterarnos, a través del contenido de esta correspondencia, de diversos aspectos relacionados no sólo con la producción y el manejo de dos importantes haciendas azucareras ubicadas en el estado de Morelos, sino con una gran variedad de temas: desde las indicaciones sobre la manera en que debía vigilarse la administración de estas fincas hasta los diversos consejos y reco-

mendaciones que un padre da a su hijo para que pueda hacerse cargo de los negocios familiares cuando él ya no esté.

Uno de los aspectos que más llama la atención al leer esta correspondencia son los amplios conocimientos que tenía don Joaquín en todo lo relativo a las cuestiones del campo, así como el cuidado y minuciosidad con que supervisaba todos y cada uno de los procesos de la producción del azúcar, desde la preparación del terreno para la siembra de la caña hasta la distribución y comercialización del producto.

Si bien don Joaquín ha sido ampliamente conocido y apreciado por sus dotes de bibliógrafo e historiador, después de leer esta correspondencia resulta admirable cómo podía darse tiempo para realizar estas tareas cuando tenía que atender personalmente los requerimientos de una empresa como la que había establecido en compañía de sus hermanos.

Desde luego, esta realidad contrasta con la imagen difundida en algunas obras acerca de que los hacendados vivían tranquila y cómodamente en la ciudad, dejando sus propiedades al cuidado de los administradores y dedicándose únicamente a gastar un dinero que les llegaba casi sin ningún esfuerzo. Después de leer esta correspondencia y comprobar el cúmulo de trabajo y obligaciones que tenían, a uno ya no se le antoja tanto haber sido un rico hacendado mexicano de finales del siglo XIX, o por lo menos no del tipo de los García Icazbalceta.

La descripción pormenorizada que se da de los diversos aspectos relacionados con la marcha de las haciendas, sobre todo en los primeros años de esta

correspondencia, obedece al deseo de don Joaquín de preparar a su hijo lo mejor posible para el momento en que tuviera que enfrentar solo todas estas obligaciones. Los conocimientos tenían que irse adquiriendo con la práctica, y don Joaquín y sus hermanos eran buena muestra de ello. Todos comenzaron a trabajar desde muy jóvenes en la empresa familiar, pues en tanto él desde los once años ayudaba a su padre en las labores del almacén, sus hermanos mayores se encargaban de las haciendas y todos trabajaban bastante para hacer prosperar el negocio familiar. Esta cultura del esfuerzo les fue inculcada desde pequeños y permaneció con ellos durante toda su vida. Por eso en estas cartas don Joaquín se preocupa por transmitir a su hijo esos valores del trabajo constante, la honradez, la vida ordenada y cómoda pero sin ostentaciones ni lujos, y la importancia de las inversiones seguras para no correr riesgos innecesarios.

El papel fundamental que juegan los lazos familiares en el funcionamiento de muchos de los negocios en esa época se ve claramente reflejado en la correspondencia, especialmente cuando don Joaquín hace referencia a una compañía comercial que Luis decidió emprender fuera del ámbito familiar. En ella se perciben los numerosos problemas y disgustos que la firma de García Icazbalceta Hermanos tuvo que enfrentar durante el periodo en que esta sociedad se hizo cargo de la comercialización de los productos de sus haciendas, labor que ellos siempre habían realizado personalmente y con mucho mejores resultados en cuanto a ganancias y seguridad.

Desde luego, el hecho de manejar los negocios en el ámbito familiar no siempre resultaba fácil y en las cartas se pueden apreciar las dificultades que don Joaquín tenía a veces con su hermano Lorenzo —posteriormente, y con mucho mayor frecuencia, con su yerno, Juan Martínez del Cerro— por la diferencia de opiniones y puntos de vista sobre diversas cuestiones.

A pesar de que don Joaquín tenía la mayor responsabilidad en lo referente al manejo de las haciendas, siempre consultaba sus decisiones con Lorenzo, por ser el hermano mayor y jefe de la familia, y con Luis, por ser quien se encargaría de ellas en el futuro. Normalmente ambos estaban de acuerdo con sus planes y sugerencias, ya que él tenía mayor experiencia en el manejo de esos asuntos.

En las cartas se puede apreciar el interés de don Joaquín por introducir en las haciendas todas las mejoras posibles y adoptar nuevas tecnologías que le permitieran aumentar la producción y mejorar la calidad del azúcar. También se puede apreciar que la introducción de estas mejoras no fue un asunto sencillo, pues tenía que luchar contra la oposición de su hermano Lorenzo a causa de los fuertes gastos que implicaba, con la de los administradores que no siempre aceptaban de buena gana las innovaciones, y además con los problemas de adquirir en el extranjero o mandar a hacer en el país la maquinaria que hacía falta, por no hablar de todas las dificultades para instalarla en las haciendas y lograr que funcionara adecuadamente. A pesar de todo esto, su interés por mejorar y modernizar sus propiedades lo hacía vencer los diver-

sos obstáculos, y a la larga le rendía buenos frutos.

Por otra parte, aunque siempre señala que su permanencia en las haciendas era sólo por cumplir con su obligación, se puede apreciar a lo largo de la correspondencia que disfrutaba algunas de las actividades que realizaba ahí, además de que le gustaba supervisar personalmente el funcionamiento de los diversos procesos requeridos por la producción del azúcar, desde el cultivo de la caña hasta la elaboración y almacenamiento de los productos finales: azúcar, miel y aguardiente. Y aunque casi siempre se quejaba del mal aspecto del azúcar, se preocupaba por mejorar estas deficiencias y cuidar de la calidad y el prestigio de sus productos, que eran bastante buenos y en diversas ocasiones ganaron premios nacionales e internacionales.

A pesar de ser una persona bastante moderada en los gastos y de recomendar siempre hacer las cosas con economía, no escatimaba cuando se trataba de mejorar la producción de los campos o la elaboración de los productos de las fábricas, pues lo consideraba una buena inversión para el futuro, cuando su hijo y demás descendientes fueran los encargados de su manejo.

En relación con las actividades a las que se dedicaba la familia, en una carta señala al hablar de negocios de carácter más especulativo, como por ejemplo la compra de acciones del ferrocarril, que dichos negocios no son para ellos, pues su profesión es “[...] rascar la tierra y aumentar poco a poco nuestro capital, con trabajo y economía. A ti te gustan esos golpes de fortuna y por eso te inclinas más al comercio que

a la agricultura [...]”, lo cual nos hace suponer que Luis tenía un espíritu más emprendedor y arriesgado.

Sin embargo, a pesar de que a veces expresaba algunas dudas respecto a la forma en que Luis llevaba sus negocios particulares y a la inclinación que mostraba por ciertas actividades, que implicaban un riesgo mayor de lo que a él le parecía prudente, siempre respetaba sus decisiones y lo dejaba comprobar por sí mismo el acierto o fracaso de las mismas. Esta actitud, unida a los diversos consejos y advertencias que le daba constantemente, así como al que siempre le marcó, rindieron buenos frutos y Luis se convirtió en un propietario exitoso y dinámico.

La información contenida en estas cartas no permite hacer cálculos sobre qué tan productiva resultaba esta actividad; sin embargo, proporciona algunos datos interesantes, por ejemplo que para el año de 1879 la utilidad obtenida por los productos de las haciendas llegó a 70 mil pesos, lo que representa una ganancia bastante apreciable y muestra que se trataba de un negocio redituable.

Además de la información referente al funcionamiento de las haciendas, el contenido de las cartas nos permite conocer mejor la personalidad de don Joaquín y acercarnos a su vida cotidiana, a sus preocupaciones y a la manera en que enfrentaba sus responsabilidades a pesar de los obstáculos y del frecuente desaliento que lo invadía. Al tratarse de cartas destinadas a su hijo,

con frecuencia lo hace partícipe de su estado de ánimo, y en muchas de sus reflexiones se puede observar el desencanto y falta de interés con que tenía que enfrentarse a sus actividades cotidianas. Sin embargo, su sentido del deber se imponía sobre las demás consideraciones y la firmeza de su carácter le permitía seguir adelante a pesar de las dificultades.

La claridad y amplitud con que García Icazbalceta se expresa en las cartas permite imaginar detalladamente algunas de las situaciones que describe, y por momentos da la impresión de que conocemos personalmente a don Febronio, administrador de la hacienda de Tenango, o a don Gregorio, que estaba al frente de la de Santa Clara. También podemos apreciar la forma en que se trabajaba en las tareas de los campos de caña, o asistir al proceso de la molienda y al desembroque de algunos panes de azúcar. En fin, con sus detalladas descripciones, estas cartas permiten entender de manera más cabal la forma en que funcionaban los negocios, la familia y las relaciones sociales, desde el punto de vista de un propietario e intelectual que amaba mucho a su país, pero que no por eso dejaba de observar sus defectos y carencias, así como de sugerir algunos remedios.

ROSA MARÍA MEYER COSÍO
DIRECCIÓN DE ESTUDIOS HISTÓRICOS,
INAH

RESÚMENES / ABSTRACTS

Ritualidades mágicas: relevancia pragmática y liminaridad

Raymundo Mier

Resumen

En este artículo se reflexiona sobre la magia en tanto conjunto de prácticas, modos de conocimiento, ámbitos de interacción, procesos rituales y esferas simbólicas que, pese a su diversidad, suponen una vocación cognitiva y pragmática que acompaña a la cultura misma. A partir de un recorrido de los discursos antropológicos clásicos que enmarcan el estudio de la magia, se muestra cómo este fenómeno, marginal y cotidiano a la vez, participa en la conformación de mundos compartidos.

Palabras clave: magia, pragmática, conocimiento, ritual, liminaridad.

Abstract

In this article the author reflects on magic as a conglomeration of practices, ways of knowing, spheres of interaction, ritual processes and symbolic environments that, despite their diversity, are evidence of the cognitive and pragmatic vocation that accompanies culture itself. Taking classical anthropological discourses as a starting point, magic, at once marginal and everyday, is shown to participate in the conformation of shared worlds.

Key words: magic, pragmatics, knowledge, ritual, liminality.

El pensamiento mágico en el mundo secularizado

Antonio Machuca

Resumen

En este ensayo se reflexiona sobre el hecho de que, lejos de haber sido superado, el pensamiento mágico ha resurgido desde las condiciones propias de la sociedad moderna en la que prevalece la razón occidental y se hace mención de algunos casos ilustrativos de este fenómeno: la imaginación científica; el rechazo maquinístico; las atribuciones del *progreso*; el fetichismo de la mercancía y el mismo fetichismo tecnológico; el tecno-chamanismo y la ciber-espiritualidad. Se plantea que el

desencantamiento percibido por Max Weber y las certezas de la sociedad secularizada no fueron suficientes para recubrir las fisuras y evitar el *retorno de lo reprimido*, incluso “por otros medios”. Sin embargo, el pensamiento mágico reaparece en la actualidad en condiciones que permiten superar las limitaciones de una concepción estrecha de la “razón científica”, como lo fue durante los siglos XIX y XX. En nuestros días se configura un panorama en el que, al lado de cierta resacralización, se vislumbra de modo paralelo una desmistificación sobre lo que ha sido la propia visión moderna.

Palabras clave: desencantamiento, fetichismo, resacralización, retorno de lo reprimido, modernidad.

Abstract

In this essay the author reflects on the fact that, far from being supplanted, magic mentalities have reappeared under modern societies' own conditions, in which occidental reason prevails. He goes on to present several illustrative examples of this phenomenon: the scientific imagination, the rejection of machines, the attributes of progress, and the fetishism of merchandise as well technology, specifically the phenomena of techno-shamanism and ciber-spiritualism. The author explains that the disenchantment and certainties of secular society as perceived by Max Weber were not enough to cover over fissures and thus avoid the *return of the repressed*, even by “other means”. Nevertheless, magical thought reappears today under such conditions that it becomes possible to overcome the limitations of a limited XIX and XX century conception of scientific reason. At present, the scene is one of renewal and a certain expansion of the sacred, which accompanies and parallels a demystification of modernity's own worldvision.

Key words: disenchantment, fetishism, resacralization, return of the repressed, modernity.

Máscaras, memoria histórica y magia del Estado

Anne W. Johnson

Resumen

En este artículo me sumerjo en la tradición de los Diablos de Tloloapan, manifestación teatral de la memoria histórica producida en la región norte de Guerrero, a partir del análisis de cómo las máscaras de diablo usadas en las fiestas patrias de la comunidad expresan una relación lúdica y crítica entre las versiones locales y nacionales de la historia patria, jugando con y retando a la “magia del Estado”, al

mismo tiempo que el Estado, dentro del discurso de patrimonio y diversidad cultural, intenta apropiarse de las expresiones culturales locales.

Palabras clave: memoria histórica, magia del Estado, Guerrero, diablos, máscaras.

Abstract

In this article I submerge myself in the tradition of the Diablos of Teloloapan, a theatrical manifestation of the historical memory produced in the northern region of Guerrero. I look at the ways in which the devil masks used in the community's patriotic festival express both a ludic and a critical relation between local and national versions of national history, playing with and challenging "the magic of the State" at the same time the State, through the discourse of patrimony and cultural diversity, tries to appropriate local cultural expressions.

Key words: historical memory, magic of the State, Guerrero, devils, masks.

Magia amorosa, autonomía política y posmodernidad

Laura Herlihy

Resumen

En este artículo examino la práctica de la magia amorosa entre los misquito, un grupo indígena del noreste de Honduras y Nicaragua. Me interesa el papel que la magia amorosa ha jugado dentro de la sociedad misquito desde que fue documentada por primera vez en la década de 1920 hasta el presente. Por lo tanto, subrayo tres periodos de magia amorosa: el periodo histórico (1920-1969), el periodo de la industria de la pesca de langostas (1970-2010) y el de la actualidad (2011-2013). Analizo la literatura etnográfica para explorar la magia amorosa en el periodo histórico, mientras el trabajo de campo etnográfico y la realización de entrevistas en Honduras y Nicaragua proporcionan la información necesaria para examinar el uso de pociones de amor durante el periodo de pesca de langostas y en la actualidad.

Palabras clave: magia amorosa, misquito, modernidad, migración, autonomía política.

Abstract

In this article I examine the practice of love magic among the Miskitu, an indigenous group of northwestern Honduras and Nicaragua. I am particularly interested in the role which love magic has played in Miskitu society since it was first

documented in the 1920's to the present. For this reason, I underline three periods of love magic: the historic period (1920-1969), the period of industrialized lobster fishing (1970-2010) and the present period (2011-2013). I analyze the ethnographic literature in order to explore love magic in the historic period, while ethnographic fieldwork and interviews in Honduras and Nicaragua provide the necessary information for the examination of the use of love potions during the lobster fishing and present periods.

Key words: love magic, Miskitu, modernity, migration, political autonomy.

La razón moderna, la razón hechizada. Psicopatología de la superstición en el orden contemporáneo

Zenia Yébenes

Resumen

El primitivismo —un corpus de ideas, imágenes y vocabularios sobre los culturalmente llamados *otros*— sugiere que las capacidades mentales y los estilos de pensamiento de esos otros se ven ligados por la irracionalidad y el pensamiento mágico. Estos atributos han sido asociados a la locura en Occidente. Una aproximación más incisiva a la esquizofrenia se logra si reemplazamos la demencia y el primitivismo por sus opuestos. En lugar de una disminución del funcionamiento cognitivo, existe un incremento de la conciencia sobre sí misma o una hiperreflexividad. En lugar de una inmersión en los instintos y emociones, hay una alienación o desapego. Las prácticas “mágicas” y “supersticiosas” que los pacientes de esquizofrenia usan para dar sentido a su experiencia confirman no su supuesto primitivismo, sino su estatus como sujetos modernos.

Palabras clave: primitivismo, pensamiento mágico, superstición, esquizofrenia, modernidad.

Abstract

Primitivism—a body of ideas, images and vocabularies about cultural others—suggests that the mental capacities and the styles of thought exhibited by cultural others are bound by irrationality and magical thinking. These attributes have come to be associated with madness in the West. A far more incisive understanding of schizophrenia can be achieved by replacing the dementia and primitivity with their opposites. Instead of a lowering of cognitive functioning there is heightened conscious awareness or hyper-reflexivity. And instead of immersion in instincts and emotions there is detachment or alienation. The “magical” or “superstitious” practices that people with schizophrenia use to make sense of their experience confirm not their supposed primitivism, but their status as modern subjects.

Key words: primitivism, magical thinking, superstition, schizophrenia, modernity.