

# El desafío de la magia

*Massimo Introvigne*

Un esquema clásico, que se remonta al positivismo, y del cual la cultura oficial aún no se libra del todo, considera la magia como un estado primitivo de relaciones del hombre con lo sacro. A medida que la religión avanza, la magia declina y queda confinada en la periferia de la sociedad<sup>1</sup>. Hasta hace pocos años, citando a Augusto Comte, padre del positivismo y también de esta tesis, algunos sostenían que después del primer estadio, mágico, y del segundo, religioso, la humanidad podría entrar finalmente en el tercero y más glorioso, el científico. En la época de la ciencia no sólo habría desaparecido poco a poco la magia, sino que también la religión habría visto muy reducido su papel.

Hoy, con la explosión de múltiples formas de nueva religiosidad, con la pérdida de confianza en la ciencia, con la crítica radical a la que han sido sometidas las teorías clásicas de la secularización, el esquema positivista de las tres épocas indudablemente parece pasado de moda. Queda, sin embargo, en el espíritu general, más o menos vagamente presente, la asociación de la magia al pasado y la idea de que en la sociedad de la informática y de la alta tecnología se trata al máximo de un anacronismo pintoresco.

Los sociólogos —también quien escribe esto— han descubierto un interés creciente por la magia a partir de numerosos estudios que, desde los años 70, han debido consagrar a los nuevos movimientos religiosos. Inventariando dichos movimientos, han terminado por descubrir algunos a los que difícilmente se aplicaba la simple etiqueta de «movimiento religioso». De hecho, la experiencia que estos grupos proponían a sus secuaces no era propiamente religiosa, sino más bien mágica. Del estudio de los nuevos movimientos religiosos los sociólogos y, en general, los estudiosos de

---

<sup>1</sup> Esta tesis es reafirmada en la obra clásica de K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic. Studies in Popular Beliefs in Sixteenth and Seventeenth Century in England*, («Religión y la decadencia de lo mágico. Estudios sobre las creencias populares en los ss. XVI y XVII en Inglaterra»), Weidenfeld & Nicolson, Londres 1971. Se trata de una obra rica en observaciones concretas e interesantes.

ciencias religiosas (más tarde también los teólogos) se han remontado a un fenómeno más amplio que alguien ha llamado «nueva religiosidad» y que abarca también las nuevas «creencias» difusas en la sociedad: creencias que contagian a los mismos fieles de las Iglesias mayoritarias, y no sólo a los seguidores de éste o aquél movimiento calificado como «nuevo».

Estudiando estas creencias difusas, por ejemplo, la creencia en la reencarnación, y los factores de su éxito en el mundo moderno, los estudiosos se han encontrado nuevamente frente a ideas y corrientes de tipo mágico o «místico-esotérico» (aunque esta última etiqueta, popularizada particularmente en Francia, merecería alguna puntualización crítica).

Sin embargo, incluso antes de proponer categorías y elaboraciones conceptuales, ahí está el fenómeno como un hecho sorprendente. Aunque no todos parezcan haberlo percibido completamente, la época de la magia en la historia de occidente no es el medievo, y ni siquiera el renacimiento, cuando el interés por la magia estaba muy difundido. Es nuestro siglo, a partir del vigoroso renacer del ocultismo y del esoterismo que se manifiesta contemporáneamente en Francia, en Inglaterra y en Estados Unidos en los últimos decenios del siglo XIX y que se desarrolla en un *crescendo* que llega a nuestros días. La creencia en la reencarnación, que tiene sus raíces tanto en movimientos de tipo mágico y esotérico, cuanto en la fascinación de las religiones orientales, ciertamente no ha estado antes tan difundida en occidente como en los últimos veinte años, y parece actualmente aceptada, según los sondeos, por porcentajes de población que van del 25% en Italia, al 31% en Canadá<sup>2</sup>.

La alquimia, la alquimia de laboratorio, con sus hornillos y alambiques —prescindiendo de las alquimias «interiores» o «espirituales» sobre las que también existe una enorme literatura—

<sup>2</sup> Para Italia un cuadro de estadísticas se puede encontrar en L. Berzano - M. Introvigne, *La sfida infinita. La nuova religiosità nella Sicilia centrale* («El reto infinito. La nueva religiosidad en Sicilia central»), ed. Sciascia, Caltanissetta-Roma 1994. Para Canadá cf. A. Couture, *La Réincarnation: théorie, science ou croyance? Étude de 45 livres qui plaident en faveur de la réincarnation* («La Reencarnación: ¿teoría, ciencia o creencia? Estudio de 45 libros a favor de la Reencarnación»), Éditions Paulines, Montréal et Médiaspaul, París 1992, p. 9. Cf. también CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *La sfida della reincarnazione* («El reto de la reencarnación»), M. Introvigne (ed.), Effedieffe, Milán 1993.

es practicada por un número de personas probablemente mayor hoy que en el medievo<sup>3</sup>. No disponemos de estadísticas sobre épocas lejanas, completamente inaccesibles a la curiosidad de los sociólogos, sobre el número de los astrólogos, cartomantes, adivinos y curanderos a sueldo. Algún historiador curioso nos los muestra particularmente difundidos (e influyentes) en épocas que estamos habituados a calificar de racionalistas, por ejemplo, en el París de los años de la revolución francesa<sup>4</sup>. Sin embargo, el número de estos profesionales en países como Francia (e Italia) hoy permite sospechar fácilmente que el *record*, si existe, pertenece a nuestra época, en la que por añadidura todo nuevo «operador de lo oculto» puede darse a conocer fácilmente a través de la publicidad, la radio, la televisión<sup>5</sup>. Sin hablar de los «nuevos movimientos mágicos», noción sobre la que deberemos volver: sociedades que favorecen experiencias mágicas para un buen número de miembros, que en la historia no han existido prácticamente sino hasta la época contemporánea y que han florecido por centenares sólo en los últimos años<sup>6</sup>.

En cuanto a los protagonistas del «retorno de la magia»<sup>7</sup>, una serie de estudios recientes ha invalidado la antigua hipótesis según la cual se trata sólo o principalmente de personas que viven en la periferia de la sociedad, en el campo o en los barrios más miserables de las grandes ciudades. Si todavía existe el mago rural —que la socióloga italiana María Immacolata Macioni llama «descendente»—, no falta el mago «ascendente», que se dirige exclusivamente a una clientela burguesa, donde predominan los graduados y los dirigentes o miembros de profesiones liberales<sup>8</sup>. Por su parte, la antropóloga estadounidense Tanya M. Luhrmann ha vivido algunos años en el

<sup>3</sup> Cf. H. Nintzel, *Alchemy is Alive and Well*, in «Gnosis: A Journal of the Western Inner Traditions» 8 (1988) 11-15 (en particular, p. 14).

<sup>4</sup> Cf. E. Mozzani, *Magie et superstitions de la fin de l'Ancien Régime à la Restauration*, («Magia y supersticiones del final del Antiguo Régimen a la Restauración»), Robert Laffont, París 1988.

<sup>5</sup> Cf. sobre este punto J. Vernet, *Sorcellerie: envoûtements - désenvoûtements* («Brujería: hechizos y contrahechizos»), Droguet et Ardant, París 1991.

<sup>6</sup> Cf. para una amplia reseña sobre este punto mi obra *Il cappello del mago. I nuovi movimenti magici del spiritismo al satanismo* («El sombrero de copa del mago. Los nuevos movimientos mágicos, del espiritismo al satanismo»), ed. Sugar Co., Milán 1990.

<sup>7</sup> Cf. sobre este fenómeno CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni), *Il ritorno della magia* («El retorno de la magia»), M. Introvigne (ed.), Effedieffe, Milán 1992.

<sup>8</sup> Cf. *Maghi e magie nell'Italia di oggi* («Magos y magias en la Italia de hoy»), M. I. Maciotti (coord.), Ed. Angelo Pontecorvoli, Florencia 1991.

mundo de la neobrujería inglesa y ha descubierto que la mayor parte de las personas que participan en este amplio movimiento (análogo, aunque con características específicamente inglesas, a la *Wicca* de los Estados Unidos), tiene una educación superior a la media; frecuentemente se trata de personas de cultura técnico-científica (son frecuentes los operadores de computadoras y no es raro ver a médicos)<sup>9</sup>.

Una conclusión se impone: si el mago de pueblo (como por lo demás el de las tribus en África o en otras partes), apoyado en una tradición milenaria, no ha desaparecido, las cifras *record* del mercado de lo oculto y de nuevos intereses «esotéricos» se explican con la emergencia de una nueva generación de magos que se presenta de modo diverso al pasado, y también de una nueva generación de «clientes», que de ningún modo están «al margen» de la sociedad tecnológica contemporánea. Incluso se podría decir que las dos clientelas de magos (la pobre y la rica, la tradicional y la nueva) tienen en común sólo un creciente alejamiento de las Iglesias; pero significaría anticipar una conclusión que exige análisis más profundos. Un análisis, añadimos, que tiene necesidad de recurrir a un cierto número de ciencias humanas. El estudio del «retorno de la magia» sólo puede ser interdisciplinar y ha de pedir ayuda a los antropólogos, historiadores, sociólogos y teólogos, sin descuidar médicos y psicólogos. En tal sentido el «desafío mágico» (título de un coloquio que el CESNUR, Centro de Estudios sobre Nuevas Religiones, ha organizado en colaboración con tres universidades de Lyon en esta misma ciudad en 1992, con la participación de doscientos especialistas de quince países, testimonio del interés que el tema suscita en los ambientes académicos) se perfila como conjunto de desafíos, en plural.

### El desafío antropológico

Los antropólogos (y los etnólogos; aunque frecuentemente hoy las dos componentes se cruzan) ciertamente tienen una palabra capital que decir sobre la existencia misma de un desafío mágico en las sociedades contemporáneas. A ellos sobre todo se suele preguntar si

---

<sup>9</sup> Cf. T. M. Luhmann, *Persuasions of the Witch's Craft. Ritual Magic and Witchcraft in Present-day England*, («Persuasiones de la brujería. Ritual mágico y brujería en la Inglaterra actual»), Basil Blackwell, Oxford 1989.

existe una experiencia mágica y si se la pueda distinguir de algún modo de la experiencia religiosa. Alguno podría considerar la pregunta como mal puesta, desde el momento que, sobre todo en Estados Unidos, no faltan voces según las cuales la experiencia religiosa, en sentido propio, no existe, sino que hay simplemente aspectos religiosos que se presentan en un *continuum* de datos psíquicos y de comportamientos humanos de los cuales es imposible separarlos por completo<sup>10</sup>.

Si estas tesis, que se formulan frecuentemente de modo extremo y excesivo, eliminan el problema de una distinción entre experiencia mágica y experiencia religiosa en cuanto que, precisamente, eliminan la experiencia religiosa, otras opiniones, al contrario, dan tal espacio a la experiencia religiosa, en su forma particular definida como «religión popular», que llega a absorber incluso muchos fenómenos que otros colocan en la magia<sup>11</sup>. Muchos antropólogos todavía están influidos por el estudio clásico sobre los «ritos de paso», de Arnold Van Gennep y por el uso que hace del término «mágico-religioso», que corresponde a una teoría según la cual las técnicas mágicas son simplemente las ceremonias de transformación de las cuales se sirve la religión.

Según Van Gennep la religión y la magia no pueden sino avanzar juntas; si se separan, «la teoría sin la práctica se hace metafísica y la práctica sobre la base de una diferente teoría se convierte en ciencia»<sup>12</sup>. Una versión más moderada de las ideas de Van Gennep se encuentra en la teoría de la oración de uno de los más conocidos expertos contemporáneos en el estudio sobre ritualidad, Ronald L. Grimes. Según Grimes, «una súplica con la que se espera conseguir resultados específicos como la curación o la paz del mundo, es má-

---

<sup>10</sup> Cf. al respecto W. Proudfoot, *Religious Experience*, («Experiencia religiosa»), University of California Press, Berkeley 1985. Para una discusión sobre este tema en el contexto de la problemática de las apariciones marianas cf. S. L. Zimdars-Swartz, *Encountering Mary. From La Salette to Medjugorje* («Encuentro con María. De La Salette a Medjugorje»), Princeton University Press, Princeton 1991, p. 156.

<sup>11</sup> El estudio clásico sobre este punto es de P. W. Williams, *Popular Religion in America. Symbolic Change and the Modernization process in Historical Perspective*, («Religión popular en América. Cambio simbólico y proceso de modernización en perspectiva histórica»), University of Illinois Press, Urbana-Chicago 1989, 2ª. ed. Para algunas observaciones referidas al contexto italiano cf. L. Berzano - M. Introvigne, *El desafío infinito...*, cit.

<sup>12</sup> A. Van Gennep, *The Rites of Passage*, («Los Ritos de Transición»), University of Chicago Press, Chicago 1960, p. 13 (primera edición de 1908).

gica. Si la persona que ora solamente nos está suplicando ser pacíficos, la oración es exhortatoria y ceremonial... La magia se basa sobre lo declarativo para alcanzar lo imperativo»<sup>13</sup>.

Continuando en la misma línea, un liturgista protestante contemporáneo, Tom F. Driver, opina que «sin la magia, la religión es impotente. Ya que los ritos de la religión son técnicas de transformación, como había entendido Van Gennep, cuando la gente separa la religión de la magia, se encuentra con la metafísica por una parte, la ciencia empírica por la otra, y la religión ha desaparecido. Tal es el destino de mucha de la religión "liberal" en la sociedad occidental. Puesto que en gran parte ha abandonado su misma magia, tiene poco que ofrecer, y el número de fieles declina»<sup>14</sup>. Driver, por otro lado, no critica la religión «liberal» desde el punto de vista de un conservador, sino al contrario, desde el de la teología de la liberación de inspiración latinoamericana que pretende retomar algunos aspectos de la magia popular, releyéndolos en un contexto político: «La magia —escribe— sólo puede ser comprendida en relación con el mundo socio-político»<sup>15</sup>.

Las observaciones de los autores que se ponen en la estela de Van Gennep confirman cómo, en efecto, es un desafío delimitar la experiencia mágica. Ciertamente la búsqueda obsesiva de una religión totalmente separada de la magia se ha traducido en una lucha insensata contra la religiosidad popular en América Latina, en África y en Asia (sin hablar de ciertas regiones europeas, como Italia del sur), que en último término daña a las Iglesias y comunidades históricas y favorece sobremanera a las «nuevas religiones» a las que afluyen fieles desilusionados por una excesiva racionalización de la práctica religiosa.

Sin embargo, también hay peligros teóricos y prácticos en pensar —en la línea de Van Gennep— que la distinción entre religión y magia pueda ser simplemente eliminada. Una cosa es admitir la

---

<sup>13</sup> R. L. Grimes, *Beginnings in Ritual Studies*, («Inicios en estudios rituales»), University Press of America. Lanham (Meryland) 1982, p. 45.

<sup>14</sup> T. F. Driver, *The Magic of Ritual. Our Need for Liberating Rites that Transform Our Lives and our Communities*, («La magia del ritual. Nuestra necesidad de ritos de liberación que transformen nuestras vidas y nuestras comunidades»), Harper San Francisco, San Francisco 1992, p. 168.

<sup>15</sup> *Ibid.*, p. 173.

existencia de «zonas grises» y de casos límite entre religión y magia, y otra admitir que las dos experiencias sean idénticas. Mircea Eliade nos parece convincente cuando distingue entre experiencia religiosa como experiencia de lo divino que se manifiesta y que se escucha con cierta gratuidad —hierofanía—, frente a una experiencia mágica, que sería más bien experiencia del poder —cratofanía— y manipulación de lo sacro<sup>16</sup>. La magia derivaría, pues, más bien de la voluntad que de la inteligencia: más del recurso que del discurso. La experiencia mágica no se interesa tanto por lo sacro en sí, cuanto por atraer y manipular lo sacro para ponerlo al servicio de los fines del operador, que podrán ser relativamente nobles, cuando se trata de acceder a dimensiones «superiores» de conciencia y de conocimiento, o también muy materiales, cuando se busca ganancia económica o amor. Cualquiera que sea el fin, la estructura de la experiencia mágica —que nos permite distinguirla de la experiencia religiosa—, es la misma. Una figura muy importante del mundo contemporáneo de los movimientos mágicos en los Estados Unidos, Michael Bertiaux, ha escrito que la potencia mágica se manifiesta del mismo modo (aunque no con la misma intensidad) cuando se buscan los misterios de la Atlántida o cuando se tratan de prever los resultados de la apuesta de una carrera de caballos<sup>17</sup>.

Si en la magia prevalece la práctica, sin embargo, es cierto que existe naturalmente un discurso *sobre* la magia; en un sentido amplio existe también un discurso *de* la magia. También las «nuevas revelaciones», que parecería deber atribuirse enteramente al campo de la religión, no se encuentran solamente en los grupos religiosos; el *Libro de la Ley*, «nueva revelación» transmitida por el ángel Aiwass a Aleister Crowley (1875-1947), es ciertamente un libro mágico y no una revelación religiosa. El esoterismo —que deberemos distinguir de otras formas de magia— ciertamente tiene su lógica, cuyas estructuras es posible identificar, trabajo en el que destaca —para quedarnos en el campo de publicaciones en lengua francesa—, la importante revista *Aries*. Por el contrario los antropólogos —y los sociólogos— que se consagran a la investigación de

<sup>16</sup> Cf. para una discusión con bibliografía, J. Ries, *Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'oeuvre de Mircea Eliade*, («Historia de las religiones, fenomenología, hermenéutica. Una mirada a la obra de Mircea Eliade»), en «L'Herne» 33 (1978) 81-88.

<sup>17</sup> Cf. M. Bertiaux, *The Voudon Gnostic Workbook*, («El libro del Vudú Gnóstico»), Magical Child, New York 1988, pp. 24-26.

campo y a la observación participante de los grupos y de los ambientes mágicos, se dan cuenta de que hay siempre en ellos cierta impaciencia frente al discurso, y preferencia por la práctica. La estructura del esoterismo se mantiene en el fondo, pero lo que interesa es sobre todo la tecnicidad. Los trabajos del Grupo de Tebas y del Grupo de Alejandría (en parte nombres diversos, en parte articulación de la misma realidad) —nacidos en París para permitir el encuentro entre investigadores universitarios y representantes de algunos movimientos esotéricos y mágicos, y para crear una suerte de espacio de observación participante organizada, que han estado activos desde 1990 a 1993—, constituyeran un ambiente privilegiado para constatar la dialéctica entre los historiadores y los sociólogos, siempre en busca de una teoría, y aquellos que «practican» la *dé-marche* esotérico-ocultista, que están mucho más interesados en la tecnicidad de la práctica.

### **El desafío sociológico**

Una de las sociedades industriales contemporáneas más interesantes por lo que se refiere a la sociología de lo mágico es Israel. Se trata, de hecho, no sólo de un país cuyas necesidades militares han llevado a un desarrollo muy particular de la tecnología y la industria, sino al mismo tiempo de una nación que encuentra sus raíces (al menos simbólicas) en la tradición del Antiguo Testamento, que considera la magia como execrable. Si la ley israelita no toma de nuevo las prescripciones veterotestamentarias que castigaban a los brujos y adivinos con la muerte, el artículo 417 § a del código penal israelí no deja de prever una pena de dos años de prisión para quien sea declarado culpable de «brujería, previsión del futuro o magia». Sin embargo, a pesar de la ley, a partir de la mitad de los años 70 se asiste a lo que un especialista de la universidad de Haifa, Benjamín Beit-Hallahmi, ha llamado «el triunfo de lo oculto». La particular situación israelí, según Beit-Hallahmi, no está en el hecho de que en el país haya miles de astrólogos, magos y adivinos activos, sino más bien en la circunstancia que la creencia en la magia es considerada normal, y exhibida en público por las más altas autoridades políticas, militares y sociales. «Lo que es significativo a propósito de la subcultura oculta en Israel es el grado en que es tomada en serio por los medios de comunicación y por la elite. Mientras lo oculto en otros países es tratado todavía como inferior, en Israel

está institucionalizado y legitimado. Son los que no comparten la confianza en lo oculto quienes se sienten diversos y excluidos»<sup>18</sup>.

El especialista israelí compara la situación de su país con los Estados Unidos, donde el presidente Ronald Reagan se sintió incómodo y debió recurrir a los desmentidos cuando se supo que él mismo y su familia consultaban a un medium y a astrólogos. Al contrario, «en Israel tener que ver con astrólogos es la cosa justa para un político que desea popularidad; y las columnas de los periódicos sobre la vida social están llenas de anécdotas y de fotografías que muestran a los astrólogos en compañía de los ricos y potentes. Nada indica la aceptación y legitimidad que la astrología se ha ganado en Israel cuanto su uso para la previsión del desarrollo y de la suerte de los políticos. Sobre la base de informes de periódicos podemos citar centenares de ejemplos a partir de 1975, en el que los consejos y predicciones de los astrólogos figuran de modo relevante en el escenario político. Los astrólogos y adivinos han llegado a ser figuras familiares y sus opiniones son tomadas muy en serio. El término «astrología política», que llegó a ser de uso corriente en la prensa israelí al inicio de los años 80, puede reconocérsele a Israel como contribución original al «desarrollo del ocultismo»<sup>19</sup>.

Bei-Hallahmi muestra en su estudio cómo no se trata solamente de la astrología, sino también de formas esotéricas de grafología, de quiromancia y de ocultismo. El Gobierno y las mismas fuerzas armadas israelíes —conocidas en el mundo por su eficiencia— dan su contribución al «triumfo de lo oculto». Un solo ejemplo dará una idea del clima israelí: «Al inicio de 1986 el asistente del jefe de estado mayor del ejército israelí, general Alik Harmatz, viajó a Jerusalén para visitar la casa de un civil y tomar personalmente bajo su cuidado un documento preparado por aquél. No sucede muy a menudo que un general sea mandado a retirar personalmente un documento a casa de un civil, pero la misión era considerada de particular importancia. El civil era Elituzr Kdoshi, quien se gana la vida como astrólogo. El documento, que el general Harmatz recibió y leyó inmediatamente, era una carta astrológica del ejército israelí... el ejército de Israel, como los seres humanos, los animales, las or-

---

<sup>18</sup> B. Beit-Hallahmi, *Despair and Deliverance. Private salvation in contemporary Israel*, («Desesperación y liberación. Salvación privada en el Israel de nuestros días»), State University of New York Press, Albany (New York) 1992, p. 74.

<sup>19</sup> *Ibid.*, p. 85.

ganizaciones y las estructuras, nació en una fecha fija, y así —según la lógica de los astrólogos— puede tener una carta astrológica de la cual se pueden deducir diagnósticos y predicciones... La visita de un general a la casa de un astrólogo puede parecer pintoresca en muchos países del mundo, pero en Israel es sólo una de las muchas indicaciones del triunfo del ocultismo, que ha sido legitimado y absorbido por la sociedad en proporciones impresionantes»<sup>20</sup>.

Hemos creído oportuno insistir sobre el ejemplo de Israel por las características peculiares de este país. No se trata ciertamente de un ejemplo único. De los Estados Unidos al Japón, de Francia a Italia, las sociedades tecnológicas avanzadas ven desarrollarse una amplia sociología de lo oculto. Destacados, como ocurre en Israel, son cada día más los magos «ascendentes» —según la distinción de María Inmaculada Maciotti—, que se dirigen a una clientela burguesa alta, cuando no «a los ricos y poderosos». Y junto a los individuos se sitúan los movimientos, las organizaciones, las sociedades, las «órdenes» cada día más numerosas que se dicen espiritistas, ocultistas, iniciáticas y esotéricas: varios miles en el mundo, que se pueden catalogar en grandes tradiciones. Su estudio por parte de los sociólogos —y de los historiadores— está apenas empezando. Si existen todavía en las universidades prejuicios sobre el interés y la importancia de estas corrientes, son ya numerosos los investigadores que muestran, corriente por corriente, los influjos que muchos no habrían sospechado en la historia social, literaria, artística, e incluso política. Piénsese sólo en las relaciones con la política radical, en diversos países del mundo, de la tradición espiritista; piénsese en el influjo sobre la literatura, la música, el arte de la *Golden Dawn*, de la tradición «thelemita» que se remonta a Aleister Crowley (1875-1947), de los grupos que de alguna manera se relacionan con George Ivanovitch Gurdjieff (1866-1949) (cuyo eco se encuentra incluso en la historia de Mary Poppins, cuya autora, Pamela Travers, fue una discípula entusiasta del mago ruso-armenio).

Piénsese en las múltiples influencias del martinismo en ambiente artístico y literario francés. En suma, estas familias espirituales, estas corrientes, estos influjos constituyen una o más tradiciones, entre las más importantes en la compleja galaxia de la nueva religiosidad contemporánea. Poco importa, o mejor dicho importa, pero no es esencial, si decidimos llamar a estas tradiciones, esotéricas,

---

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 73.

ocultistas, mágicas (o «mágico-religiosas»). El papel de tales nuevas tradiciones en la religión y en la cultura contemporánea ha sido subrayado desde hace varios años por diversos especialistas, y es bien conocido. El gran movimiento nacido bajo el nombre de *New Age* no se comprendería sin una confluencia de nuevas tradiciones religiosas y mágicas, con raíces históricas profundas que no se puede dejar de estudiar, aunque se trate de avanzar frecuentemente sobre un terreno ambiguo y poco conocido.

Hay otro aspecto del desafío sociológico de la magia que es oportuno evocar. Toda tradición que parece «otra», «extraña» o mejor «extranjera» hace nacer contramovimientos que la denuncian como enemiga, exageran a veces su importancia, o incluso sospechan a veces influjos criminales o diabólicos. El estudio de la magia y de sus movimiento hará pues necesario al menos una alusión al metamovimiento antimágico, para el que —en términos religiosos o a veces secularizados— la magia es simplemente el diablo.

## El desafío teológico

Sin embargo, el objetivo de este trabajo no consiste en burlarse de los que creen en la existencia del diablo. Al contrario, quien esto escribe está convencido de que el diablo existe. Al lado de los antropólogos, de los etnólogos, de los psicólogos, de los historiadores y de los sociólogos, no se puede renunciar, para una análisis del retorno de la magia, a la contribución de los teólogos.

Los teólogos contemporáneos por lo general no están convencidos de que la magia, como pensaba Frazer, es ciencia degenerada. Están más o menos de acuerdo en que es necesario «dejar de considerar la magia y la ciencia como dos medios dedicados al mismo fin, y entender, por el contrario, que se trata de medios diversos para fines diversos. De tiempo en tiempo los fines de la magia y de la ciencia pueden sobreponerse, pero no son idénticos»<sup>21</sup>. Sin embargo, si la magia no es mala ciencia, puede ser que sea mala religión. Por ello, algunos proponen simplemente una operación ecológica a su modo, que debería purificar la religión de la magia, expulsar de la religión cuanto haya de magia. Otros, como hemos visto, se preocupan de los costos de esta operación, en términos de renun-

<sup>21</sup> T. F. Driver, *The magic of ritual...*, cit. p. 175.

cia a cuanto de positivo y aun de fascinante puede haber en la religiosidad popular. Si se entiende la magia como tentativo de manipulación de lo sacro (y es esta la característica de buena parte de la magia que «vuelve» hoy), el teólogo, por lo menos el teólogo católico, no puede dejar de considerarla como un fenómeno negativo y peligroso.

Sin embargo, es diversa la reflexión cuando se califica como «magia» cualquier interés por los aspectos simbólicos y míticos que permean muchas culturas y también buena parte de las religiones. La eliminación radical del símbolo y del mito es una operación racionalista que «tira al niño junto con el agua sucia», y suprime, junto con la magia, buena parte de la religión. Más aún, alguna vez liquida *solamente* algunos aspectos de la religión y no incomoda la magia, cuya esencia, la búsqueda del poder y la manipulación de lo sacro, puede expresarse hoy en formas tomadas de la psicología o de la ciencia, renunciando al antiguo aparato de símbolos y mitos.

El cristianismo, como ha notado Richard Bergeron, siempre ha representado un equilibrio difícil, pero que al fin ha tenido éxito, entre teoría y práctica, entre *logos* y *mythos*. Si el *logos* acepta dejarse absorber completamente por el *mythos*, el cristianismo se convierte, simplemente, en gnosticismo, peligro que parece evidente en ciertos fenómenos contemporáneos. Pero sí, por la preocupación de rechazar cierto esoterismo, el *logos* absorbe y niega completamente el *mythos*, se llega a una reducción racionalista del cristianismo que no parece menos infiel a su historia y que, sobre todo, no interesa mucho a la gente<sup>22</sup>. En todas partes donde la pastoral cristiana propone reducciones racionalistas, humanistas o sociales del tema de la fe, sin conceder nada al *mythos*, las iglesias se vacían y la crisis se hace evidente sobre todo entre los jóvenes.

### Concluyendo:

El desafío de la magia es, como se ha visto, complejo. Suscita problemas que no se pueden resolver con unas cuantas observaciones. La investigación sobre formas contemporáneas de la magia

---

<sup>22</sup> R. Bergeron, *Le courtège des fous de Dieu... Un chrétien scrute les nouvelles religions* («El cortejo de los locos de Dios... Un cristiano escruta las nuevas religiones»), Éditions Paulines, Montréal 1982, p. 432-436.

está, por lo demás, en sus inicios solamente y comporta, además, un desafío lingüístico. El investigador, el especialista tendría que darse a entender también a través del lenguaje de las metáforas e incluso asumir una actividad análoga al del *storyteller* o narrador de cuentos, para proponer «historias» significativas, a través de las cuales el lector pueda acercarse poco a poco a los sonidos, sabores y olores de un nuevo ambiente. En esta perspectiva, el lector tendría algunas imágenes o iconos en torno a los cuales construir historias emblemáticas, remontándose de la práctica —modalidad típica de expresión del retorno de la magia—, a la teoría. Pero esto constituiría el objeto de otro estudio.

#### MASSIMO INTROVIGNE

El Dr. Massimo Introvigne nació en Roma en 1955. Actualmente es director del CESNUR (Centro Studi sulle Nuove Religioni). Ha publicado entre otras obras: *Il reverendo Moon e la Chiesa dell'Unificazione*; *Le nuove religioni*; *Le sette cristiane*; *Il capello del Mago*; *Il sacro postmoderno*; *La sfida magica*; *Lo spiritismo*; *Massoneria e religioni*.

