

Sociedad, crimen y realidad: las distinciones entre magia y religión en los trabajos de la escuela durkheimiana.

Society, Crime, and Reality: The Distinctions Between Magic and Religion in the Works of the Durkheimian School.

Rodrigo Oscar Ottonello *

Fecha de Recepción: 1° de octubre de 2014
Fecha de Aceptación: 11 de noviembre de 2014

Resumen: *La pertinencia de la distinción entre fenómenos mágicos, religiosos y jurídicos fue una preocupación central de las investigaciones emprendidas por los miembros de L'Anée sociologique a fines del siglo XIX e inicios del XX y continuadas hasta nuestros días por los trabajos de Georges Dumézil y Giorgio Agamben. A partir de la lectura de algunos textos fundamentales de Marcel Mauss, Henri Hubert, Émile Durkheim y Paul Huvelin, este artículo repondrá los sentidos de esa distinción para, a continuación, pensar cuál puede ser el aporte de la sociología durkheimiana a una serie de preocupaciones actuales en torno a los límites mismos de nuestras sociedades.*

Palabras clave: *Magia; religión; crimen; sociología durkheimiana.*

* Sociólogo (UBA), Magister en Sociología de la Cultura (IDAES-UNSAM) y becario doctoral del CONICET-IIGG.
Correo electrónico: ottonellorodrigo@gmail.com

Abstract: *The pertinence of the distinction between magical, religious and juridical phenomena was a central issue for the investigations developed by the members of L'Anée sociologique towards the end of the 19th century and the beginning of the 20th and continued until our days by the works of Georges Dumézil and Giorgio Agamben. Starting from readings of some fundamental studies from Marcel Mauss, Henri Hubert, Émile Durkheim and Paul Huvelin, this article will review the different meanings of that distinction in order to consider what could be the role of the durkheimian sociology in a series of contemporary problems referred to the limits of our societies.*

Keywords: *Magic; Religion; Crime; Durkheimian Sociology.*

– You're talking about magic.

– I'm talking about God!

Philip K. Dick,

The transmigration of Timothy Archer

I.

El lingüista e historiador Georges Dumézil dijo en una entrevista de 1979: “Marcel Mauss, que en su juventud había consagrado mucho tiempo, con Durkheim, a distinguir magia y religión, me decía en su vejez: «yo solo encontré hechos mágico-religiosos»”¹. Esa visión fue retomada casi treinta años más tarde por el filósofo Giorgio Agamben, quien escribió:

El *Esquisse d'une théorie générale de la magie* de 1904 empieza con una tentativa de distinguir los fenómenos mágicos de la religión, del derecho y de la técnica, con los que se confundían habitualmente. Sin

¹Dumézil, G., Dumézil, C., Grisward, J., Grosrichard, A., Miller, J-A., Milner, J-C. y Regnault, F., “Conversación sobre los matrimonios, la sexualidad y las tres funciones entre los indo-europeos”, *Debate feminista*, Año 2, Vol. 3, 1991, 254.

embargo, el análisis de Mauss choca siempre con fenómenos (por ejemplo los rituales jurídico-religiosos que contienen una maldición como la *devotio*) a los que no es posible asignarles una sola esfera.²

Henri Hubert, autor del “Esquisse” junto a Mauss, ya tenía en cuenta esa advertencia cuando en 1902, en su aporte para la entrada “Magia” del inmenso *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* editado por Edmond Saglio y Charles Daremberg, explicó:

Ni su objeto ni su forma permiten distinguir *a priori* los ritos mágicos de los ritos religiosos. Se cuentan en la magia fenómenos a los que con todo derecho se podría clasificar en la religión, lo mismo al revés. La diferencia es sin embargo real.³

El llamado de Hubert y Mauss a no confundir los actos mágicos con los actos jurídicos, las técnicas o los ritos religiosos⁴ no postulaba que la diferencia fuera clara, “la mayor parte de la humanidad apenas los distingue”, decían, a la vez que afirmaban: “cualquiera sea el interés que presente para nosotros la continuidad de la magia y la religión, nos importa, por el momento y ante todo, clasificar [*classer*] los hechos y, para ello, enumerar un cierto número de características exteriores en las que se los pueda reconocer”⁵. ¿A qué responde, entonces, esa importancia concedida a una tarea clasificatoria?

La empresa durkheimiana nunca apuntó al establecimiento de una clasificación definitiva válida para todas las sociedades (lo que haría de ella “un

²Agamben, Giorgio. *El sacramento del lenguaje. Arqueología del juramento. Homo sacer, II, 3*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora, 2010, 30.

³Hubert, Henri. “Magia.” Saglio, Edmond y Daremberg Charles, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, t. III, 2e partie*. París: Librairie Hachette, 1904, 1496b.

⁴Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “Esquisse d’une théorie générale de la magie” en Mauss, Marcel, *Sociologie et anthropologie*. París: Presses Universitaires de France, 2013, 11.

⁵*Ibidem*, 15.

producto espontáneo del entendimiento abstracto”⁶), sino a un estudio comparativo de diferentes formas de clasificación históricamente situadas. En “De quelques formes primitives de classification”, texto central y programático publicado en 1903 en *L’Anée sociologique* (revista que congregaba a los durkheimianos y donde también apareció el “Esquisse”), Émile Durkheim y Mauss reconocían, por una parte, que no había modo de exagerar el estado de indistinción en que habitaba el espíritu humano: “Incluso hoy, toda una parte de nuestra literatura popular, de nuestros mitos, de nuestras religiones, se basa en una confusión fundamental de todas las imágenes, de todas las ideas”⁷. Sin embargo, aún existiendo ese estado de confusión insalvable, la clasificación, antes que un ejercicio científico, era considerada por los autores como una función presente en todas las sociedades; de ahí que la sociología no podía —no puede— dejar de dar cuenta de ella.⁸ Durkheim y Mauss escribieron:

Las cosas no están simplemente dispuestas bajo la forma de grupos aislados los unos de los otros, sino que esos grupos sostienen entre sí relaciones definidas y su conjunto forma un solo y mismo todo.

Las clasificaciones, definidas como “sistemas de nociones jerarquizadas”, constituyen así no un cuadro de distinciones nítidas, sino el esquema de un movimiento que incluye y contempla —y no discute como ruido— pasajes de indistinción entre partes que no existen por separado. En ese sentido, las lecturas dedicadas a señalar las múltiples ocasiones en que los durkheimianos no fueron capaces de precisar sus diferenciaciones entre magia y religión, o se desdijeron o contradijeron sobre las ya precisadas⁹, parecen pasar por alto el modo en que estos

⁶Durkheim, Émile y Mauss, Marcel. “De quelques formes primitives de classification”, en Mauss, M., *Œuvres 2. Représentations collectives et diversité des civilisations*. París: Les Éditions de Minuit, 1974: 18.

⁷*Ibidem*, 15.

⁸“La société n’a pas été simplement un modèle d’après lequel la pensée classificatrice aurait travaillé; ce sont ses propres cadres qui ont servi de cadres au système. Les premières catégories logiques ont été des catégories sociales.” *Ibidem*, 83.

⁹Ejemplar en ese sentido es, por la rigurosidad con que hace esos señalamientos, el artículo de Wouter W. Belier: Belier, Wouter. “Religion and magic: Durkheim and the *Anée sociologique* group.” *Method & Theory in the Study of Religion*, Vol. 7, No. 2 (1995): 163-184.

sociólogos abordaron la cuestión y reconocieron, como uno de los rasgos más propios de la magia, su capacidad para confundir las distinciones.¹⁰ Hubert y Mauss escribieron en el “Esquisse”:

Los hechos que hemos reunido son, a primera vista, dispares. Unos confunden la magia con las técnicas y las ciencias, otros los asimilan a las religiones. Ella es algo intermedio entre las unas y las otras, que no se define ni por sus finalidades, ni por sus procedimientos, ni por sus nociones. De todo nuestro examen, ella sale más ambigua, más indeterminada que nunca. [...] Sin embargo, la unidad de todo el sistema mágico nos aparece ahora con mayor evidencia [...] Tenemos razones para afirmar que la magia forma un todo real.¹¹

El argumento es una repetición del anteriormente citado de Hubert en su artículo “Magia”. Se vuelve a señalar que la distinción entre fenómenos mágicos y religiosos es real aunque unos y otros no siempre puedan ser distinguidos. Esto abre dos problemas que, aunque inseparables, requieren ser abordados uno a la vez: uno referido al carácter de esa realidad afirmada y otro al carácter de esa distinción imprecisa.

II.

Que la realidad que se busca estudiar jamás está nítidamente separada de otras realidades y que no puede negarse la realidad de algo solo porque esa cosa sea difícil de representar son afirmaciones de Durkheim (de 1900 y 1898, respectivamente)¹² cuya influencia directa sobre los estudios de Hubert y Mauss, quienes trabajaban a su

¹⁰“La magie est une masse vivante, informe, inorganique, dont les parties composantes n’ont ni place ni fonction fixes. On les voit même se confondre.” Hubert y Maus. *Op. cit.*, 81.

¹¹*Ibidem*, 79-80.

¹²Respecto a la primera, véase Durkheim, Émile. “La sociologie et son domaine scientifique” (1900), en *Textes 1. Éléments d’une théorie sociale*. París: Les Éditions de Minuit, 1975, 13. Respecto a la segunda, Durkheim, Émile. “Représentations individuelles et collectives” (1898), en *Sociologie et philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 2010, 27.

lado, no puede pasarse por alto de ninguna manera.¹³ La base de estos postulados filosóficos es el programa de investigación desarrollado en *Les règles de la méthode sociologique* (1894), donde Durkheim llamó a tratar los hechos sociales como cosas que, a pesar de ser ciertamente distintas a las cosas materiales, no por ello eran menos reales.¹⁴ Lo que así estaba en juego era la posibilidad de pensar que los fenómenos inmateriales o ideales no están por fuera del dominio de la naturaleza y que, por lo tanto, cabe realizar una ciencia de lo inmaterial.¹⁵

Es posible sostener, sin necesidad —para los fines de este artículo— de abarcar la inmensidad de las recepciones de Durkheim en el siglo que le siguió, que ese enfoque realista signó buena parte de la desavenencia de las humanidades francesas del XX con el sociólogo. Dumézil, en 1979, decía: “Me horrorizan las definiciones, es una reacción contra los durkheimianos”¹⁶. El antropólogo Claude Lévi-Strauss, en *Antropología estructural*, escribió: “tras el fracaso de las grandes ambiciones de la escuela durkheimiana, la sociología ya no desempeña ese papel [de ciencia social por excelencia] en ninguna parte”¹⁷. El filósofo e historiador Michel Foucault afirmaba, en 1965: “el viejo realismo a la Durkheim, pensando a la sociedad como una substancia que se opone al individuo [...], me parece ahora impensable”¹⁸. Uno de los pocos investigadores franceses que asumió pertenecer a la tradición durkheimiana, Pierre Bourdieu, dijo en 1997, cuando se celebraba el centenario de las principales obras de Durkheim y cuando se multiplicaban los trabajos historiográficos sobre su vida y obra, que el director de *L'Année sociologique* era aún “un paria que la filosofía y la ciencia francesas —la filosofía sobre todo— han tratado y tratan todavía

¹³La prueba más contundente de ese trabajo en común se encuentra en Durkheim, É., *Lettres à Marcel Mauss. Présentées par Philippe Besnard et Marcel Fournier*. París: Presses Universitaires de France, 1998.

¹⁴Cf. Durkheim, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. París: Félix Alcan, 1919, XI. [*Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Editorial Gorla, 2003, 16.]

¹⁵Cf. Durkheim, Émile. “Jugements de valeur et jugements de réalité” (1911), en *Sociologie et philosophie*, 136.

¹⁶Dumézil. *Op. cit.*, 254.

¹⁷Lévi-Strauss, Claude. *Antropología estructural*. Barcelona: Altaya, 1994, 373.

¹⁸Foucault, Michel. *Dits et écrits I, 1954-1975*. París: Éditions Gallimard, 2001, 469.

como a un «perro muerto», como decía Marx a propósito de Spinoza¹⁹. La incomodidad que Durkheim pudo generar en los pensamientos llamados estructuralistas y post-estructuralistas se deja percibir atendiendo a sus palabras en *L'évolution pédagogique en France* (curso dictado en 1904-1905):

Desde el siglo VIII hemos pasado de formalismo pedagógico a formalismo pedagógico sin vislumbrar salida. Según el tiempo el formalismo ha sido sucesivamente gramatical, lógico o dialéctico, luego literario; pero, bajo formas diversas, siempre ha triunfado. Entiendo por ello que, durante todo este tiempo, la enseñanza siempre tuvo por objetivo no enunciar conocimientos positivos, nociones tanto adecuadas como posibles de las cosas, sino suscitar hábitos por completo formalistas, sea el arte de discutir, sea el arte de experimentar. La causa de esta tendencia es que, desde el momento en que la enseñanza tenía por objeto al hombre, y solo al hombre, no podía, por así decirlo, sostener saber propiamente dicho.²⁰

Durkheim apuntaba de este modo a que todos los grandes pensadores de la antigua Grecia habían especulado fundamentalmente sobre el universo físico y que solo a partir de Sócrates el hombre apareció como objeto privilegiado del saber.²¹ El trabajo que su sociología se proponía era cuestionar la separación, luego radicalizada por el cristianismo, de lo humano como objeto más allá de toda física.²² Así,

¹⁹Bourdieu, Pierre. “Marcel Mauss, aujourd’hui.” *Sociologie et sociétés*, Vol. 36, N° 2, 2004: 15.

Bourdieu se refiere a las palabras de Marx en el postfacio a la segunda edición de *El capital*, así como en su carta del 27 de junio de 1870 a L. Kugelmann.

²⁰Durkheim, Émile. *L'évolution pédagogique en France*. París: Presses Universitaires de France, 2014, 320. Debe tenerse en cuenta, como dato significativo, que Foucault, al hacer un balance del horizonte de pensamiento de su época, señaló que el estructuralismo francés podía situarse como un pequeño episodio del gran fenómeno del formalismo del siglo XX, entendido como enfrentado con las exigencias de un realismo de inspiración marxista. Cf. “Structuralisme et poststructuralisme”, en *Dits et écrits II. 1976-1988*. París: Gallimard, 2001, 1250-1252.

²¹Durkheim. *L'évolution pédagogique en France*. *Op. cit.*, 321-322.

²²En ese sentido Durkheim decía que el primer obstáculo de la sociología era “le dualisme religieux ou métaphysique que faisait de l’humanité un monde à part, soustrait, par on ne sait quel obscur privilège, au déterminisme dont les sciences naturelles constatent l’existence dans le reste de l’univers”. “Sociologie et sciences sociales.” *Textes 1. Op. cit.*, 123.

Durkheim proponía concretar la física social soñada por Auguste Comte.²³ De aquí que, aunque en la obra del sociólogo ciertamente hay numerosos pasajes en los que se habla de la metafísica como una disciplina cuya extensión desmesurada debe morigerarse para permitir la emergencia de las ciencias sociales, los problemas metafísicos nunca son plenamente desestimados²⁴ y, con todo derecho, puede considerarse a Durkheim como uno de los primeros autores en desarrollar una metafísica a tono con las exigencias de secularización provenientes de —o cristalizadas en torno a— la Revolución Francesa.²⁵

Las humanidades francesas, desde la antropología a la lingüística y pasando por la historia, debieron mucho a las investigaciones de Durkheim y sus colaboradores cercanos en *L'Anée* —sobre todo en la medida en que se constituyeron en estudios históricos comparativos— pero, por motivos que aquí sería demasiado largo discutir, se rehusaron a asumir su trasfondo filosófico. Esa contrariedad se reflejó en una operación generalizada de lectura, consistente en atribuir la visión realista sobre lo inmaterial a Durkheim y en destacar que, en cambio, Mauss, su colaborador más directo, logró librarse de las ambiciones desmedidas y de los ribetes metafísicos del programa enunciado en *Les règles*. Dumézil consideraba a Mauss como “el mejor de nuestros sociólogos”²⁶. Lévi-Strauss, tal vez el mayor responsable de esa lectura, agradecía que si ya no estaban vigentes las condiciones impuestas por la influencia

²³Comte, en 1825, definía la física social del siguiente modo: “[...] j’entends par *physique sociale* la science qui a pour objet propre l’étude des phénomènes sociaux, considérés dans le même esprit que les phénomènes astronomiques, physiques, chimiques et physiologiques, c’est-à-dire comme assujettis à des lois naturelles invariables, dont la découverte est le but spécial de ses recherches.” Comte, Auguste. “Considérations philosophiques sur les sciences et les savants.” *Appendice Général du Système de Politique Positive, contenant tous les opuscules primitifs de l’auteur sur la philosophie sociale*. París: 1854, 150.

²⁴Al respecto es elocuente su artículo de 1895, “L’enseignement philosophique et l’agrégation de philosophie.” *Textes 3. Fonctions sociales et institutions*. París: Les Éditions de Minuit, 1975: 403-434.

²⁵Para un diagnóstico del estado de la metafísica en el siglo XIX puede consultarse el trabajo de Ludueña Romandini acerca de Max Stirner, que aunque enfocado en un clima alemán, sirve como plataforma a partir de la cual iniciar un mapa general de la cuestión en Europa. Cf. Ludueña Romandini, Fabián. “La espectografía política de Max Stirner”, en Borovinsky, Tomás; Ludueña Romanini, Fabián; Taub, Emmanuel (editores). *Posteridades del hegelianismo*. Buenos Aires: Teseo-Universidad de Belgrano, 2011: 49-75.

²⁶Dumézil, Georges. “En préface a *La religion des chinois*”, *Études chinoises*, N° 4.2, (1985): 10.

doctrinaria de Durkheim, ello era debido en gran parte a Mauss.²⁷ El filósofo contemporáneo Bruno Karsenti, en *L'homme total* (1997), tal vez el libro más importante dedicado a pensar a Mauss en tanto filósofo, insiste, como uno de sus argumentos centrales, en el relato de esa separación: el momento en que “la sociología se hizo antropología”, en que Mauss se manifestó “completamente original” respecto a Durkheim, fue cuando, “por la formalización lingüística de su objeto, ella logró ya no tener que postular una entidad social abstracta”²⁸. Resulta, tras el recorrido propuesto, altamente significativo que Karsenti, para efectuar su separación, conduzca a Mauss hacia el formalismo.

Ahora bien, a pesar de que una abrumadora mayoría de la literatura secundaria sobre el tema tiende a enfatizar esa división entre el sociólogo y el antropólogo, es posible —sin por ello aspirar a una conclusión definitiva sobre el tema— pensar que ella mutila, antes que precisar, el sentido de la distinción entre magia y religión para Mauss y que, yendo un paso más allá, opaca y pierde el espíritu de conjunto del durkheimismo entendido no solo como alianza estratégica y académica entre investigadores, sino como trama filosófica.

Las ocasiones en que Mauss, incluso en su obra tardía, siguió hablando de su labor como continuidad con la de Durkheim y de su trabajo como sociología, son múltiples y permanentes, pero como referencia vale una de las más contundentes, su breve autobiografía intelectual de 1930 (publicada póstumamente en 1979), donde comenzaba diciendo: “Me resulta imposible separarme de los trabajos de una escuela. Si hay personalidad, ella está ahogada en un impersonalismo voluntario”²⁹. Allí también indica que uno de los trazos característicos de su vida es “quizás un exceso de

²⁷Lévi-Strauss. *Op. cit.*, 25.

²⁸Karsenti, Bruno. *L'homme total. Sociologie, anthropologie et philosophie chez Marcel Mauss*. París: Presses Universitaires de France, 2011: 180 y 175.

²⁹Mauss, Marcel. “L'œuvre de Mauss par lui-même.” *Revue française de sociologie*. Vol. 20. No. 1 (1979): 209. Hubert, en cambio, en el breve testimonio de su vida científica que escribió en 1915, antes de ser movilizado en la Primera Guerra Mundial y temiendo no regresar, menciona su profunda amistad y trabajo común, pero no nombra a Durkheim. Cf. Hubert, Henri. “Texte autobiographique.” *Revue française de sociologie*. Vol. 20. No. 1 (1979): 205-207.

trabajo en colaboración”³⁰, refiriéndose a los numerosos escritos a cuatro manos junto a Durkheim o Hubert. Sospechar de todas estos señalamientos como si fueran maniobras encubridoras de un trabajo subrepticio, siempre es posible, pero semejante mirada hace ruido ante una obra constituida, en gran parte, sobre una confianza básica respecto a la veracidad de sus fuentes.

Por otra parte, cualquiera sea la importancia que se le conceda a la atención de Mauss sobre los fenómenos lingüísticos, ella puede perfectamente ser complementaria, y no negadora, de un realismo aplicado a los fenómenos sociales. Este tema merecería, por sí solo, un extenso trabajo capaz de pararse en pie de igualdad ante los esfuerzos, por ejemplo, de Karsenti en *L’homme total*, pero para los fines de este pequeño estudio resulta significativo un pasaje de la “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux” escrita por Mauss y Hubert en 1906:

No es indispensable que un fenómeno social, para ser, arribe a su expresión verbal. Lo que una lengua dice en una palabra, otras lo dicen en muchas. [...] Para que la existencia de cierto principio de operaciones mentales sea segura, es preciso y suficiente que esas operaciones no puedan explicarse sino por él. No se suele discutir la universalidad de la noción de sagrado y sin embargo sería muy difícil citar en sanscrito o en griego una palabra que corresponda al *sacer* de los latinos. Se dirá: aquí, puro (*medhya*), sacrificial (*yajñiya*), divino (*devya*), terrible (*ghora*); allá, santo (ἱερος o ἅγιος), venerable (σεμνός), justo (θέσμος), respetable (αἰδέσιμος). Y sin embargo, los griegos y los hindúes, ¿no han tenido una consciencia muy justa y fuerte de lo sagrado?³¹

³⁰*Ibidem*, 210.

³¹Hubert, Henri y Mauss, Marcel. “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”. Mauss, Marcel. *Œuvres I. Les fonctions sociales du sacré*. Paris: Les éditions de Minuit, 1968: 3.

Intentar hacer de Mauss un pionero del largo episodio del pensamiento académico del siglo XX conocido como “giro lingüístico” responde, ejemplarmente en Karsenti, a una necesidad de situarlo más allá de las críticas que Foucault dirigió a las ciencias sociales en *Les mots et les choses*, ubicándolo no entre los autores ceñidos a modelos biologicistas o economicistas, sino del lado “bueno” de la clasificación, entre aquellos que vislumbraron la posibilidad de pensar el ser del lenguaje en su positividad.³² Sin embargo la universalidad de la noción de lo sagrado tal como la piensan Hubert y Mauss funciona prácticamente a contrapelo de la fundamental exigencia metodológica que Foucault planteaba, en 1979, como eje de sus trabajos:

Parto de la decisión, a la vez teórica y metodológica, que consiste en decir: supongamos que los universales no existen; y planteo en este momento la pregunta a la historia y los historiadores: ¿cómo pueden describir la historia si no admiten a priori la existencia de algo como el Estado, la sociedad, el soberano, los súbditos? Es la misma pregunta que yo me hacía cuando decía, no esto: “¿Existe la locura? Voy a examinar si la historia me da, me remite a algo como la locura. No, no me remite a nada parecido a la locura; por lo tanto, la locura no existe”. De hecho, el razonamiento, el método no eran esos. El método consistía en decir: supongamos que la locura no existe. ¿Cuál es entonces la historia que podemos hacer de esos diferentes acontecimientos, esas diferencias prácticas que, en apariencia, se ajustan a esa cosa supuesta que es la locura?³³

Ese tipo de existencia que Foucault dejaba en suspenso es precisamente la que los durkheimianos querían constatar, o, en todo caso, sostener como presupuesto metodológico a partir del cual realizar un trabajo comparativo de largo alcance.³⁴

³²Karsenti, en la introducción a *L'homme total*, hace explícita esa intención.

³³Foucault, Michel. *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el Collège de France 1978-1979*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2007, 18.

³⁴Debemos considerar los fenómenos sociales en sí mismos, separados de los sujetos concientes que se los representan; hay que estudiarlos desde fuera como a cosas exteriores, ya que es en ese carácter que

Durkheim y también Mauss están tan lejos de la propuesta foucaultiana como Foucault del llamado que abría el primer número de *L'Année sociologique*: “El verdadero carácter de lo *sacer* romano es muy difícil de percibir y sobre todo de comprender si no se lo vincula al *tabú* polinesio”³⁵. Señalar esta diferencia apunta, por un lado, a sugerir —aunque sea solo a título polémico— que tal vez algunos aspectos de ese episodio intelectual heterogéneo conocido como estructuralismo son aprehensibles bajo la imagen de un durkheimismo al que se le ha sustraído su componente metafísico. Por otra parte, a enfatizar que las afirmaciones de que la sociedad o la magia —en tanto distinta a la religión— son reales, implican el postulado de unos objetos cuyas existencias desbordan las determinaciones empíricas que los constituyen. Ese complejo horizonte filosófico aún demanda grandes exploraciones, pero de momento importa señalar que Mauss y Hubert, durkheimianos, apuntaban a él: “la magia es más real que sus partes”, escribieron.³⁶

III.

Para precisar el sentido de la distinción entre magia y religión es necesario comenzar por un texto poco visitado pero absolutamente central, “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent” de Mauss (data de 1896, fue su primera publicación) y consistente en un extenso comentario crítico a un libro (publicado en dos tomos, en 1892 y 1894) del etnólogo y sociólogo Sebald Rudolph Steinmetz, *Ethnologische Studien zur ersten Entwicklung der Strafe nebst einer*

se presentan ante nosotros. Si esta exterioridad no es más que aparente, la ilusión se disipará a medida que la ciencia avance y se verá, por así decir, al exterior reingresar a lo interior. Pero la solución no puede ser prejuugada y, aún si los fenómenos sociales, finalmente, no tuvieran todas las características intrínsecas a la cosa, se los debe tratar en principio como si las tuvieran.” Durkheim. *Les règles... Op. cit.*, 36 [51].

³⁵Durkheim, Émile. “Préface.” *L’année sociologique* Vol. 1, No, 1 (1898), II.

³⁶Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 84-85. Esta afirmación será impugnada por Lévi-Strauss en su célebre prólogo para la compilación de escritos de Mauss, *Sociologie et anthropologie*, y se valdrá para ello de elaboraciones posteriores del propio Mauss en su “Essai sur le don”. Las críticas, allí contenidas, de Lévi-Strauss hacia el realismo durkheimiano y al modo en que Mauss concibió la noción de *mana* ameritarían un estudio propio. Aunque fundamentales para toda lectura actual de las obras durkheimianas, debemos, en el limitado espacio de este texto, dejarlas pendientes para otra oportunidad.

psychologischen Abhandlung über Grausamkeit und Rachsucht. Se trata del texto que, por una parte, funda el durkheimismo, al ser la primera ocasión en que otro autor se inscribió en el proyecto sociológico de Durkheim y, por otra parte, es también el trabajo que inauguró la atención a problemas netamente religiosos que llegará a ser una de las marcas más características de esta escuela. Desde el título, el estudio de la religión aparece ligado a una problematización del derecho penal; ese acercamiento tendrá claras ramificaciones en los trabajos posteriores sobre la magia.

Durkheim, en *De la division du travail social* (1893), hizo del estudio comparativo del derecho la herramienta fundamental a partir de la cual pensar diferentes tipos de sociedad (así, en aquellas donde prima el derecho represivo, hablará de formas de solidaridad mecánica; en aquellas donde prima el derecho restitutivo, se verán formas de solidaridad orgánica).³⁷ Luego, en *Les règles de la méthode sociologique* (1895), escribió una de las proposiciones más polémicas de toda su obra:

el crimen es normal porque una sociedad libre de él es completamente imposible. [...] El crimen es pues necesario; está ligado a las condiciones fundamentales de toda vida social y, por eso mismo, es útil, ya que esas condiciones de las que es solidario son ellas mismas indispensables para la evolución normal de la moral y del derecho.³⁸

El durkheimismo probablemente sea incomprensible sin una atención dedicada a esas palabras. Mauss fue el primero en percibirlo y desarrolló el problema concentrándose en el tratamiento, establecido por Durkheim en *De la division*, de las sanciones religiosas como primeras formas de la penalidad, unidad luego perdida, hasta dejar de ser evidente, debido a los efectos de la cada vez más compleja división

³⁷Cf. Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. París: Presses Universitaires de France, 1991 [La división del trabajo social. Buenos Aires: Gorla, 2008]. Especialmente los capítulos II a V del Libro Primero.

³⁸Durkheim. *Les règles... Op. cit.*, 83, 87 [79, 82].

del trabajo.³⁹ En contraposición a la tesis de Steinmetz, según quien el primer crimen por el que los hombres han reclamado —históricamente— reparación, fue el asesinato⁴⁰, Mauss negó que el derecho penal, antecedido por la venganza, pueda considerarse una derivación del culto a los muertos consistente en un acto que buscaría aplacar la furia de los espíritus de las víctimas.⁴¹ “Ahora bien —escribió Mauss— entre los primeros crímenes en ser castigados por la autoridad pública, encontramos crímenes religiosos. El clan rechaza afuera suyo al brujo, al incestuoso, al sacrílego y al traidor. [...] Se sabe cómo la magia, entre los no-civilizados, está estrechamente vinculada a la religión. Primitivamente, ningún crimen fue tan castigado, con premeditación, por la sociedad entera.”⁴² La magia ingresa, de ese modo, en la serie de los grandes demonios sociales conjurados por el durkheimismo.

En 1893, la creciente individualización y división al interior de la sociedad; en 1895, el crimen; en 1897, el suicidio: Durkheim, de cada uno de esos temas, todos ellos foco de inmensas preocupaciones para el pensamiento filosófico y político de los siglos precedentes, dijo que eran hechos sociales normales. La sociología, en un atrevimiento que aún no le fue perdonado, se ocupó de una serie de problemas que la filosofía política —largamente— intentó e intenta resolver, pero introduciendo un giro consistente en afirmar que ellos no tienen solución posible en tanto son constitutivos de la existencia de las sociedades y no, como mucho se ha temido, de su destrucción; para decir que los motivos de esos fenómenos deben estudiarse pero no en la búsqueda de la clave que permitiría, al fin, sancionar la ley jurídica capaz de detenerlos, sino para describir las leyes naturales de su recurrencia y, en todo caso, ganar capacidad, en un futuro, de tal vez encausarlos. Sin pensar necesariamente en Durkheim, autores tan disímiles como Leo Strauss y Peter Sloterdijk, uno leyendo a Max Weber y el otro a Niklas Luhmann, han apuntado a ese carácter rebelde de la sociología respecto al procedimiento jurídico, pero no por negarlo (ya que en efecto

³⁹Mauss, Marcel. “La religion et les origines du droit pénal d’après un livre récent.” *Œuvres* 2.

Représentations collectives et diversité des civilisations. París: Les éditions de Minuit, 1968, 679 y 652.

⁴⁰*Ibidem*, 664.

⁴¹*Ibidem*, 657-662.

⁴²*Ibidem*, 671.

ella se dedica en gran parte a su estudio), sino por pararse en él de modo tal que acepta todos los cargos, abala todos los juicios, se erige en abogada del diablo.⁴³ Durkheim, hoy poco visitado por los trabajos situados a la vanguardia de la investigación filosófica, es un autor clave para cifrar con extrema contundencia ese orden de pensamiento y el potencial de sus alcances. Su escuela, sí más visitada, no transita otro camino.

Mauss y Hubert, dando un paso más en el trabajo iniciado por su predecesor al conceder gran atención a las asociaciones profesionales, se abocaron a pensar que esas transgresiones a las normas sociales no son a su vez normales simplemente como excepciones regulares, intermitencias de individualidad marcando el tejido social, sino que también configuran formas sociales: el mago nunca es un enajenado, alguien fuera de todo grupo, sino que participa de una organización, reproduce rituales, responde a tradiciones; hay una sociedad de la magia del mismo modo en que hay sociedad. Esta interpretación está alineada, en buena medida, con un aporte de la teoría criminológica de Gabriel Tarde claramente reconocido por Durkheim: “Según la justa observación de Tarde, las diferentes variedades del crimen y del delito constituyen profesiones, aunque nocivas”⁴⁴. En ese “aunque nocivas”, luego, una vez que Durkheim diga que el crimen no es una enfermedad social, se jugará el corazón de la disputa entre estos autores⁴⁵, pero ello no debe impedir ver que Tarde fue una referencia central para Durkheim al momento de pensar el crimen de un modo diferente y opuesto a las entonces célebres elaboraciones de la antropología criminal italiana. En “Le type criminel”, texto temprano de 1883, Tarde se propuso salir de la dicotomía, acuñada por Lombroso, según la cual los criminales serían o bien enfermos mentales o bien hombres prehistóricos⁴⁶; analizando las descripciones físicas y

⁴³Cf. Strauss, Leo. “Derecho natural y la distinción entre hechos y valores.” *Derecho natural e historia*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2014: 93-131. Sloterdijk, Peter. “Luhmann, abogado del diablo. Del pecado original, el egoísmo de los sistemas y las nuevas ironías.” *Sin salvación. Tras las huellas de Heidegger*. Madrid: Ediciones Akal, 2011: 55-92.

⁴⁴Durkheim. *De la división... Op. cit.*, 304 [363].

⁴⁵En la explosiva crítica que Tarde dirigió a *Les règles*. Cf. Tarde, Gabriel. “Criminalidad y salud social.” *Delito y sociedad. Revista de ciencias sociales*. Año 16. No. 24 (2007): 120-132

⁴⁶Tarde, Gabriel. “Le type criminel.” *Revue philosophique*. Tomo XIX (1895), 610-611.

psicológicas mediante las cuales el criminólogo italiano comparaba al “tipo criminal” con el “tipo normal”, Tarde señaló que el criminal no debe oponerse al tipo normal porque esa oposición es demasiado genérica y se preguntó si, acaso, un cazador, un artista, un médico, por no ser delincuentes, comparten un mismo tipo, concluyendo que no, por lo que también el criminal debía ser opuesto y comparado a una multiplicidad de hombres⁴⁷. En definitiva, según Tarde, el crimen es “simplemente una profesión”⁴⁸. Así, considerando a los criminales como profesionales, podía pensar, por ejemplo, en la camorra italiana como una asociación a “ semejanza de las asociaciones entre industriales”, y no como una “tribu de salvajes, sociedad esencialmente familiar o religiosa a la que se entra por herencia y no por elección, donde todo es ídolo, fetiche o *tabú*”⁴⁹. Sobre esta guía, uno de los aportes fundamentales del durkheimismo consistió, precisamente, en pensar que la magia no se opone a la religión como la profanación a lo sagrado, y que ella misma opera actos de sacralización.⁵⁰

Ahora bien, el paralelismo entre las citadas —y fundamentales— ideas de Tarde y las de Hubert y Mauss tampoco debe ser exagerado: como muestra de la diferencia, Tarde concluye afirmando que los criminales, ni salvajes ni locos, son monstruos y que “las mujeres presentan asombrosas semejanzas con el criminal de nacimiento, lo que no impide que sean cuatro veces menos propensas al crimen y, podría agregar, cuatro veces más inclinadas al bien”⁵¹; afirmaciones impensables para los durkheimianos. Si bien es cierto que Durkheim, en *Les règles* admite que no se desprende de la normalidad del crimen que el criminal sea “un individuo normalmente constituido desde el punto de vista biológico y psicológico”, la calificación de la

⁴⁷*Ibidem*, 619-623.

⁴⁸*Ibidem*, 611.

⁴⁹*Ibidem*, 613-614.

⁵⁰Queda de esa manera abierto el acceso a mayores generalizaciones y a pensar en las corporaciones de magos como un modelo capaz de ser aplicado sobre fenómenos actuales y urgentes —los carteles narcos, los conglomerados empresarios, las burocracias estatales— con resultados tal vez más significativos que los posibles mediante las macrosociologías de los sistemas o las microsociologías de las redes.

⁵¹*Ibidem*, 618.

monstruosidad está en las antípodas de los esquemas durkheimianos.⁵² Respecto a las mujeres, Hubert y Mauss escribieron palabras altamente significativas:

Que sean por lo general reconocidas como más aptas para la magia que los hombres se debe menos a sus características físicas que a los sentimientos sociales hacia sus cualidades. Los períodos críticos de su vida provocan asombros y resquemores que las ponen en una posición especial. Es precisamente en el momento de la nubilidad, durante las reglas, en la gestación y en el parto, después de la menopausia, que las virtudes mágicas de las mujeres alcanzan su máxima intensidad. [...] Por otra parte, en tanto la mujer está excluida de la mayoría de los cultos, siendo reducida a un rol pasivo cuando se la admite, las únicas prácticas disponibles a su iniciativa las confinan a la magia. El carácter mágico de la mujer deriva más bien de su cualificación social, que es, ante todo, materia de opinión.⁵³

Regresa aquí el carácter impreciso de las cosas y prácticas definibles como mágicas. Esto que pasa con las mujeres ocurre también con todo el universo de la magia. Hubert y Mauss explicaban, por ejemplo, que “los encantamientos se hacen en un lenguaje especial que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus”, a la vez que señalaban que “la magia ha hablado sánscrito en la India de los prácritos, egipcio y hebreo en el mundo griego, griego en el mundo latino, y latín entre nosotros”⁵⁴. Este movimiento advierte que en múltiples oportunidades religiones enteras pasaron a ser consideradas, en su totalidad, dominio mágico. “Para el cristianismo —escribieron— la idea de magia envuelve la idea de falsa religión; tocamos aquí un problema nuevo cuyo estudio nos reservamos para más tarde.”⁵⁵ Hubert y Mauss no retomaron ese problema en toda su extensión, pero él aparece como caso límite de una confusión que

⁵²Durkheim. *Les règles...* *Op. cit.*, 83, [79].

⁵³Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 20.

⁵⁴*Ibidem*, 50.

⁵⁵*Ibidem*, 22-23.

recorre todo el “Esquisse”. La relación que más se ofrece como carácter propio de la distinción de la magia con la religión es la mantenida con el crimen: “Es preciso remarcar que entre la magia y la religión hay una distinción de orden jurídico que, por otra parte, no es siempre enunciada netamente. La magia es esencialmente ilícita, sino criminal; ella es siempre sospechada y naturalmente calumniada”⁵⁶. Sin embargo, Hubert y Mauss precisaron, en las conclusiones del “Esquisse”, que “ella no es exactamente el revés de la religión, como el crimen es el revés del derecho”⁵⁷. Todos los caminos parecen cerrarse como un círculo.

Paul Huvelin, historiador del derecho y parte del equipo Durkheimiano, publicó en *L'Année*, en 1906, “Magie et droit individuel”, donde procuró resolver las dificultades de sus compañeros, cuyo trabajo saludaba pero a quienes criticó atribuyéndoles una contradicción. Mauss y Hubert explicaron que la magia es un hecho social y, a partir de la definición de Durkheim, sabemos —decía Huvelin— que lo propio de los hechos sociales es que son obligatorios, que se imponen a la sociedad⁵⁸; sin embargo, a la vez, los autores del “Esquisse” dicen que los hechos mágicos tienden hacia lo prohibido, por lo cual surge una antinomia: “¿cómo la magia, si es social, puede ser tratada como prohibida? ¿Cómo puede ser ella, a la vez, lícita e ilícita, religiosa e irreligiosa? Somos llevados así a, o bien a revisar nuestra noción de lo que es social, o bien a revisar nuestra noción de lo que es mágico, o bien a investigar si los hechos nos ofrecen una conciliación aceptable de estas nociones opuestas”⁵⁹. Huvelin, así, se plegaba a parte de la definición dada por Durkheim en su primera exploración general sobre la religión, “De la definition des phénomènes religieux” (1899), donde decía que una distinción radical era imposible, pues hay gran cantidad de ritos religiosos que son mágicos, pero donde proponía que hay ritos que son solo mágicos, identificables por ser aquellos que no son solidarios con ninguna

⁵⁶Hubert. “Magia.” *Op. cit.*, 1496b.

⁵⁷Hubert y Mauss. “*Esquisse...*” *Op. cit.*, 82.

⁵⁸Cf. Durkheim. *Règles...* *Op. cit.*, 15 [37].

⁵⁹Huvelin, Paul. “Magie et droit individuel.” *L'année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 10^e Année (1905-1906), 3.

creencia obligatoria.⁶⁰ Ahora bien, el criterio de distinción estricta propuesto por Huvelin apuntaba, por una parte, a completar las —a su juicio— insuficientes indagaciones de Hubert y Mauss sobre los vínculos entre la magia y la técnica jurídica y, por otra parte, a diferenciar a qué finalidades responde la magia y a cuáles la religión.⁶¹ Según su análisis, la magia aparece originalmente como recurso para penar los robos, apuntando a un tipo de eficacia que sería capaz no solo de castigar sino de individualizar al ladrón, frecuentemente no identificado; la magia, entonces, mostraría así un vínculo esencial con los derechos de propiedad individual y, en sentido más amplio, con la fundación de los derechos individuales en general.⁶² Así, la religión, por su lado, habría prestado fundamento al derecho público. “Mi conclusión — escribió Huvelin— es la siguiente: en el dominio del derecho, el rito mágico no es más que un rito religioso despojado de su finalidad social regular y empleado para realizar una voluntad o conciencia individual. Así se resuelve la antinomia que nos había detenido al comienzo. El rito mágico es religioso en todo su tenor exterior; solo es antirreligioso en sus fines.”⁶³

En su “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”, Hubert y Mauss dieron cuenta de la crítica de Huvelin, desestimando, primero, las pruebas documentales ofrecidas (Huvelin, explicaron brevemente, hace un uso abusivo de la palabra magia y toma por mágicos múltiples fenómenos que en realidad son religiosos)⁶⁴ y ratificaron los márgenes de indistinción presentes en el “Esquisse”: “No existe, entre los hechos del sistema mágico y los hechos del sistema religioso la antinomia que él [Huvelin] se representa y en nombre de la cual nos discute [...] No hay que oponer los fenómenos mágicos a los fenómenos religiosos”⁶⁵. Mauss y Hubert, lejos de querer limpiar los bordes difusos entre unos y otros fenómenos,

⁶⁰Durkheim, Émile. “De la définition des phénomènes religieux.” *L’année sociologique (1896/1897-1924/1925)*, 2^e Année (1897-1898), 21

⁶¹*Ibidem*, 4.

⁶²Cf. *Ibidem*, 15 y 42.

⁶³*Ibidem*, 46.

⁶⁴Hubert y Mauss. “Introduction à l’analyse de quelques phénomènes religieux”. *Op. cit.*, 23.

⁶⁵*Ibidem*.

parecen empeñados en afirmar esos pliegues. Sin embargo, la distinción nunca es negada.

Finalmente, como último eslabón de este recorrido, se encuentran las elaboraciones de Durkheim en su libro de 1912, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Como primer hecho destacado es preciso señalar que el sociólogo retomó allí, en múltiples ocasiones, los trabajos de Hubert y Mauss sobre la magia, pero no dedicó ninguna mención al texto de Huvelin; la dogmática estricta que pretendió poner en movimiento Huvelin no cristalizó en acuerdos, lo cual debe constituir una suerte de lección acerca de los intentos de buscar la unidad de la escuela durkheimiana en un sistema de acuerdos sin contradicciones (por el mismo motivo, esto de ninguna manera justifica evaluar la exclusión de Huvelin del cuerpo fundamental de autores durkheimianos). Por otra parte, Durkheim allí cuestionó, como en ningún otro momento de su obra, un texto propio, precisamente “De la definition des phénomènes religieux”, encontrando que pensar la religión como un sistema de creencias obligatorias —en contraposición con el derecho en tanto sistema de prácticas obligatorias, aunque la distinción que no debía entenderse de manera radical, sino como diferencia de énfasis—⁶⁶ era deficiente⁶⁷ y proponiendo, en cambio, como lo propio de la religión, la división del mundo en dos dominios, uno sagrado y otro profano.⁶⁸ Aunque célebre, es necesario aquí volver a citar la definición completa ofrecida por el sociólogo:

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos los que se adhieren a ella. El segundo elemento que pasa a formar parte de nuestra definición no es menos esencial que el primero;

⁶⁶Durkheim. “De la definition des phénomènes religieux.” *Op. cit.*, 19-23

⁶⁷Durkheim, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse*. París: Presses Universitaires de France, 1990, 31 [*Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Alianza, 2008, 57].

⁶⁸*Ibidem*, 50-51 [77]. A pesar de esta diferencia, Durkheim de todos modos afirmará la existencia de complementariedad entre esta definición y la que dio en 1899 (véase pp. 65-66 [93]).

pues, mostrando que la idea de religión es inseparable de la idea de Iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo.⁶⁹

En base a esta definición Durkheim propuso un nuevo criterio para distinguir magia y religión —aunque claramente atento a los desarrollos de Mauss y Hubert—, consistente en indicar que, a pesar de la frecuente equivalencia entre sus rituales: “*No existe una Iglesia mágica*”⁷⁰. Durkheim, en esas mismas páginas, escribió: “Robertson Smith había demostrado ya que la magia se opone a la religión como lo individual a lo social. Por otro lado, distinguiendo así la magia de la religión no pretendemos establecer entre ellas una solución de continuidad. Las fronteras entre ambos dominios son a menudo indecisas”⁷¹. Esto de ninguna manera puede leerse como un paso atrás respecto a las elaboraciones de Hubert y Mauss sobre la magia como fenómeno social, no en la medida en que se tenga en cuenta que, contra lo que muchas veces se piensa, Durkheim consideraba que el individuo no puede existir por fuera de la sociedad y que el antagonismo entre individuo y sociedad es falso.⁷² Iglesia, más que sociedad, es aquí una comunidad moral de creencias. En ese sentido, la magia tal vez pueda pensarse como un fenómeno social no comunitario, lo que reenviaría a la propuesta con la que Huvelin concluía su texto, consistente en pensar la magia como el primer instrumento y el primer producto de la división del trabajo y de la diferenciación.⁷³ Por otra parte, debe tenerse en cuenta que Hubert y Mauss concluyeron su “*Esquisse*” sugiriendo que el aporte de ese trabajo a la sociología general consistía en mostrar cómo un fenómeno colectivo puede revestir formas individuales.⁷⁴

⁶⁹*Ibidem*, 65 [92-93].

⁷⁰*Ibidem*, 61 [88].

⁷¹*Ibidem*, 63 [90].

⁷²Cf. Durkheim, Émile. “Détermination du fait moral.” *Sociologie et philosophie*. París: Presses Universitaires de France, 2010, 53 y 84.

⁷³Cf. Huvelin. *Op. cit.*, 47.

⁷⁴Hubert y Mauss. “*Esquisse...*” *Op. cit.*, 137.

La magia, tras este extenso recorrido, aparece como el crimen ante la ley, como lo profano ante lo sagrado, como lo individual ante lo social, como lo anti-religioso ante lo religioso, y sin embargo no se deja confundir, en su extensión, ni con el crimen, ni con la profanación, ni con lo individual ni con lo anti-religioso. Todas las distinciones se deshacen pero a su vez se superponen como trabajo e insistencia por señalar la realidad de esa diferencia. Ahora bien, ¿por qué ella es tan importante? ¿Qué es lo que el durkheimismo se jugaba en la necesidad de decir que la magia y la religión, aún sin tener diferencia de naturaleza⁷⁵, aún participando de una misma substancia, cualidad o actividad a la que Huber y Mauss llaman, *mana*⁷⁶, eran distintas? Más allá de las extensas indagaciones etnológicas e históricas que siguen siendo posibles en torno a esta cuestión, es necesario ver en esta insistencia una preocupación sociológica, una búsqueda filosófica.

IV.

El durkheimismo es, en buena medida, una indagación sobre la normalidad de la anomalía, sobre la regularidad de la excepción. Los inmensos problemas de Durkheim, en *Les règles*, al momento de distinguir lo normal de lo patológico, se extienden como un virus a los trabajos del resto de la escuela durkheimiana. Los intentos de leer los estudios durkheimianos sobre religión como discontinuos respecto a esas indagaciones tempranas de Durkheim pasan completamente por alto el trasfondo de problemas comunes que va de una punta a la otra. La magia llegó a ser el campo privilegiado para esas inquietudes. Ella es lo que transgrede a la religión, y si la religión es el fenómeno social por excelencia, si las divinidades pueden pensarse como rostros religiosos de la sociedad⁷⁷, es lo que transgrede a la sociedad misma pero sin llegar a ultimarla. Es por eso que tal vez le correspondan, a la magia, las

⁷⁵Cf. Durkheim. *Les formes...* *Op. cit.*, 283 [317].

⁷⁶Hubert y Mauss. “Esquisse...” *Op. cit.*, 101-115. La noción de *mana*, de lugar absolutamente central en el texto de Mauss, merece por sí sola un tratamiento exclusivo previsto para otro trabajo.

⁷⁷Cf. Durkheim. “Détermination du fait moral.” *Op. cit.*, 57.

palabras que Foucault usó para hablar de lo que es la transgresión para ese interesadísimo lector de Mauss y Durkheim que fue Georges Bataille:

La transgresión no es al límite como el negro es a lo blanco, lo interdicto a lo permitido, lo exterior a lo interior, lo excluido al espacio protegido de la morada. Más bien está vinculado a él en una relación en espiral que ninguna fractura simple puede terminar. Algo tal vez como el rayo en la noche que, desde el fondo del tiempo, confiere un ser denso y oscuro a lo que niega, lo ilumina desde el interior y desde arriba abajo, y aunque le debe su viva claridad, su singularidad desgarradora, se pierde en este espacio que firma con su soberanía y finalmente calla, habiéndole dado un nombre a los oscuro.⁷⁸

La magia, en el sistema filosófico durkheimiano, existe del mismo modo, no como lo oscuro ante la luz, sino como lo que se confunde ante lo claro, siendo, lo desconcertante en la clasificación durkheimiana, que esa confusión no es tránsito entre la claridad y una oscuridad radical tal vez equivalente a la ausencia o a la destrucción de toda sociedad, sino que ese polo negativo no existe.⁷⁹ Durkheim, también en *Les règles*, dejó claro testimonio de semejante problema al decir que no sabemos en qué momento nace ni en qué momento muere una sociedad.⁸⁰ Mauss, cuando en su *Essai sur le don* de 1925 se ocupe de pensar la institución del potlatch —con todo lo que ella tiene de rivalidad, de combate y de destrucción— como una institución social, no seguirá otro camino. La magia, tal vez también el potlatch, pueden ser, a partir del durkheimismo, fenómenos a partir del cual pensar ese límite en los que no sabemos si una sociedad está viviendo o muriendo, si está viva o si ya ha muerto.

⁷⁸Foucault, Michel. “Préface à la transgression.” *Dits et écrits I. 1954-1969*. París: Gallimard, 1994, 237.

⁷⁹Se podría agregar, al menos en esta nota al pie, que esa imposibilidad de pensar la ausencia de sociedad ocurre en el mismo sentido en que Spinoza, en la proposición XVII del Libro Quinto, afirmó que “nadie puede odiar a Dios”.

⁸⁰Cf. Durkheim. *Les règles... Op. cit.*, 66.