

MAGIA V.S. RELIGIÓN: UN ESTUDIO SOCIO-JURÍDICO DESDE LA TEORÍA DURKHEIMIANA

Daniel Coronado Barajas¹

ORCID 0009-0007-3057-0193

d.coronadobarajas@gmail.com

Cochi03

Guardemonos de distinguir entre las religiones, de conservar unas porque nos parecen sanas y justas, de repudiar otras como indignas de llevar el nombre de religión por el hecho de que nos ofenden y desconciertan.

Émile Durkheim, 1912

Resumen

La Ley 133 de Libertad Religiosa de Colombia establece en su artículo 5 que ni la magia, ni la parapsicología ni el satanismo hacen parte del ámbito de aplicación de la ley, es decir, de la religión. ¿Es posible justificar esta exclusión desde la sociología de la religión de Emile Durkheim? El objetivo del presente trabajo es ofrecer algunas pistas que contribuirían a responder afirmativamente dicha pregunta. Los principales argumentos girarían en torno a la idea de que entre dichos fenómenos se establecerían relaciones individuales, mientras que entre los fenómenos religiosos propiamente dichos primarían las relaciones colectivas. En palabras de Durkheim: el mago no tiene iglesia, tiene clientela. Si bien ambos son fenómenos colectivos, se diferencian no por parámetros ontológicos sino axiológicos, ya que los valores

¹ Estudiante de grado de la carrera de Sociología de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

y los sentimientos que cada sociedad elabora son los que marcan la distinción: la religión sería moralmente superior a la magia. Para sostener este razonamiento el trabajo propone describir y analizar dichos fenómenos a la luz de la sociología de la religión de Durkheim y de su equipo del *Année Sociologique*.

Palabras clave: Durkheim, Hubert y Mauss, magia, religión, libertad religiosa.

MAGIA VS. RELIGIÃO: UM ESTUDO SÓCIO-JURÍDICO A PARTIR DA TEORIA DURKHEIMIANA

Resumo

A Lei 133 de Liberdade Religiosa da Colômbia estabelece em seu artigo 5º que nem a magia, nem a parapsicologia, nem o satanismo fazem parte do escopo da lei, ou seja, da religião. É possível justificar essa exclusão a partir da perspectiva da sociologia da religião de Émile Durkheim? O objetivo deste artigo é oferecer algumas pistas que contribuam para uma resposta afirmativa a essa questão. Os principais argumentos giram em torno da ideia de que relações individuais se estabelecem entre esses fenômenos, enquanto relações coletivas prevalecem entre os fenômenos religiosos. Nas palavras de Durkheim: o mágico não tem igreja, ele tem clientes. Embora ambos sejam fenômenos coletivos, eles diferem não por parâmetros ontológicos, mas por axiológicos, uma vez que os valores e sentimentos que cada sociedade desenvolve são o que marca a distinção: a religião é moralmente superior à magia. Para sustentar esse argumento, este artigo propõe descrever e analisar esses fenômenos à luz da sociologia da religião de Durkheim e sua equipe do *Année Sociologique*.

Palavras Chave: Durkheim, Hubert e Mauss, magia, religião, liberdade religiosa.

MAGIC VS. RELIGION: A SOCIO-LEGAL STUDY FROM THE DURKHEIMIAN THEORY

Abstract

Colombia's Law 133 on Religious Freedom establishes in its Article 5 that neither magic, parapsychology, nor Satanism are part of the scope of the law, that is, of religion. Is it possible to justify this exclusion from the perspective of Emile Durkheim's sociology of religion? The objective of this paper is to offer some clues that would contribute to an affirmative answer to this question. The main arguments revolve around the idea that individual relationships are established between these phenomena, while collective relationships prevail among religious phenomena. In Durkheim's words: the magician has no church, he has clients. Although both are collective phenomena, they differ not by ontological parameters but by axiological ones, since the values and sentiments that each society develops are what mark the distinction: religion is morally superior to magic. To support this argument, this paper proposes to describe and analyze these phenomena in light of the sociology of religion of Durkheim and his team from the *Année Sociologique*.

Keywords: Durkheim, Hubert and Mauss, magic, religion, religious freedom.

1. Introducción: la regulación del hecho (no) religioso

La Ley Estatutaria 133 del año 1994 de Libertad Religiosa de la República de Colombia establece en su artículo 5 que:

No se incluyen dentro del ámbito de aplicación de la presente Ley las actividades relacionadas con el estudio y experimentación de los fenómenos psíquicos o parapsicológicos; el satanismo, las prácticas mágicas o supersticiosas o espiritistas u otras análogas ajenas a la religión.

La Ley no da una definición de religión, sin embargo, da una definición negativa, es decir, qué no es o no hace parte de la religión. Aquí vale aclarar que el derecho a la libertad religiosa tiene una dimensión dual: individual y colectiva; la primera indica que la persona tiene derecho a elegir libremente la religión o creencia de su preferencia, y la segunda indica que tiene derecho a expresarla colectiva o públicamente. Sin embargo, por diferentes motivos (la seguridad, la salud, la moral pública, los derechos fundamentales de las personas) el Estado puede limitar legalmente la dimensión colectiva, siempre y cuando se den los supuestos de: legalidad, necesidad, idoneidad y proporcionalidad (CIDH, 2023). En ese sentido, el Comité de los Derechos Humanos de las Naciones Unidas sostiene en su Observación General N°22 que el concepto de moral pública no puede derivarse exclusivamente de una sola tradición (CDH, 1993). Esto quiere decir que para limitar un derecho invocando la moralidad pública deben considerarse tradiciones filosóficas, políticas, culturales, sociales, y no solamente religiosas. Y si uno tiene en cuenta que la Ley de Libertad Religiosa fue propuesta por un bloque cristiano (Beltrán y Quiroga, 2017) bien puede uno comprender el porqué de que la magia, la superstición o el satanismo quedan fuera de la ley.

Pero esta no parece ser la única respuesta. Aunque el dogma católico rechaza la superstición, la magia, la brujería, el espiritismo, etcétera (Ortiz Martínez, 2014) y también lo haga el dogma protestante, en particular el pentecostal y el neopentecostal (Algranti, 2010; Mansilla y Mosqueira, 2020), no es condición suficiente para excluir jurídicamente estas creencias y prácticas del derecho de libertad religiosa basadas en una sola tradición religiosa. Esto es lo que opina Quintero Brun (2016) al sostener que la subjetividad religiosa de los legisladores hace que la ley en este punto sea arbitraria y discriminatoria.

Pero Colombia no es el único país con esta problemática socio-jurídica. De los países de América Latina que cuentan con una ley sobre libertad religiosa sólo dos, Colombia y Perú, establecen esta exclusión taxativa (Sánchez Sandoval, 2024). Los otros países (Chile, Bolivia, México y Puerto Rico) siguen en mayor o menor medida el modelo adoptado por la Ley española de Libertad Religiosa de 1980, la cual excluye los asuntos psíquicos o parapsicológicos, pero no expresamente ni la magia ni el satanismo. Navarro Floria (2018) sostiene que la Ley de Libertad Religiosa de Portugal es la que actualmente sirve como modelo en la materia al no discriminar ninguna religión o creencia; salvo el límite anteriormente expuesto, pues no hay derechos absolutos.

Esta breve introducción sirve para mostrar que en la separación entre magia y religión aparecen presupuestos teológicos, jurídicos, políticos, y, por supuesto, sociológicos. Puesto que tampoco Emile Durkheim y su escuela creían que la magia fuera parte de la religión. Sin embargo, la escuela durkheimiana, en base a sus averiguaciones históricas y etnológicas, sostuvo que el hecho religioso y el hecho mágico tenían la misma naturaleza (Otonello, 2014). Entonces ¿cómo, cuándo y por qué la magia pierde su estatus de santidad y pasa a ser una cosa profana, ilícita, individual, antirreligiosa?

En este trabajo expondré, en primer lugar, los conceptos básicos de la sociología de la religión de Durkheim y el lugar que ocupan en su obra completa; en segundo lugar, describiré en qué consiste la magia según Durkheim y su equipo del *Année Sociologique* para acto seguido analizar dichos fenómenos según la perspectiva durkheimiana, y por último, concluir que la magia y los fenómenos análogos, como el satanismo o el espiritismo, son fenómenos colectivos, pero no tienen el mismo estatus legal que los fenómenos religiosos debido a los valores que cada sociedad otorga a los unos y a los otros.

2. El fenómeno religioso en la obra de Durkheim

De acuerdo con Pickering (1984), Durkheim fue atraído hacia los fenómenos religiosos en parte por Lucien Herr, bibliotecario del *École Normale Supérieure*, quien lo introdujo en las obras de James Frazer, y por su profesor Fustel de Coulanges y su obra *La Cité antique: étude sur le culte, le droit, les institutions de la Grèce et de Rome*. Entre 1886 y 1890 Durkheim publica artículos y reseñas en donde toma en consideración la función reguladora y cohesionadora de la religión en la(s) sociedad(es). Así, en 1896 publica *Les études de science sociale* en el cual, *inter alia*, reseña el capítulo VI *Ecclesiastical institutions* del libro *Principles of Sociology* de Herbert Spencer; en 1887 publica su reseña del libro *L'irreligion de l'avenir* de Jean-Marie Guyau, y en el mismo año publica el artículo *La science positive de la morale en Allemagne* en el cual, *inter alia*, reseña el libro *Ethik, eine Untersuchung der Thatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens* de Wilhelm Wundt; en 1888 publica *Cours de science sociale* su primer curso dictado en la Universidad de Burdeos en 1887-1888; en 1890 publica el artículo *Les principes de 1789 et la sociologie* en el cual analiza el libro *Les principes de 1789 et la science sociale* de Thomas Ferneuil. Luego, en 1892 Durkheim presenta su tesis en latín titulada: *Quid secundatus politicae scientiae instituendae contulerit*, en donde toma nota de la virtud de la religión como poder exorbitante tanto para las sociedades republicanas y monárquicas como para las despóticas según Montesquieu.

Sin embargo, según Lukes (1972) es en su tesis sobre *La división del trabajo social* donde Durkheim esboza su teoría sobre la religión. Su obra de doctorado buscaba explicar cómo se da el pasaje entra las sociedades tradicionales, primitivas o preindustriales hacia las sociedades modernas, superiores, industriales. Para ello se dedicó al estudio propio de la Sociología: la solidaridad social.² Según Durkheim, en las sociedades tradicionales existe una solidaridad mecánica, mientras que en las sociedades modernas existe una solidaridad

² Esto no es más que determinar cuál es la fuente de donde mana la vida en sociedad: la semejanza de las conciencias y la división del trabajo social (Durkheim, 2007).

orgánica. En las primeras los individuos no tienen una individualidad propia, más en las segundas la tienen vía elección de una profesión. La especialización, es, pues, lo que explica el tránsito. Así: “cuanto más atrás se va en la historia, mayor es la homogeneidad” (Durkheim, 2007: 149).

En las sociedades primitivas las conciencias son homogéneas porque están bajo la presión de un conjunto uniforme de creencias y sentimientos comunes que tienen un origen colectivo y una fuerza excepcional. Estas creencias perduran en el tiempo, son percibidas como superiores al hombre y están fuera de toda discusión. O sea, “cuanto más pronunciada es, más completamente se confunde la vida social con la vida religiosa” (Durkheim, 2007: 241). La semejanza de las conciencias da nacimiento a reglas jurídicas exclusivamente punitivas que sancionan las ofensas hechas a la sociedad; hechas a los dioses. Por ello es que el ejecutor mismo de la pena es la asamblea entera, el pueblo reunido para mantener la cohesión social vengando y expiando el ultraje hecho a la moral, a la conciencia pública, al alma colectiva. El acto criminal, entonces, hiere sentimientos muy amados, “ofende los estados fuertes y definidos de la conciencia colectiva” (Durkheim, 2007: 90).

En la siguiente cita se puede ver que la religión es a la sociedad primitiva lo que la jurisprudencia al juez anglosajón:

La religión es una cosa esencialmente social. Lejos de perseguir fines individuales, ejerce sobre el individuo una presión en todo momento. Le obliga a prácticas que le molestan, a sacrificios, pequeños o grandes, que le cuestan. Debe tomar de sus bienes las ofrendas que está obligado a presentar a la divinidad; debe destinar del tiempo que dedica a sus trabajos o a sus distracciones los momentos necesarios para el cumplimiento de los ritos; debe imponerse toda una especie de privaciones que se le mandan, renunciar incluso a la vida si los dioses se lo ordenan. La vida religiosa es completamente de abnegación y de desinterés. (Durkheim, 2007: 102).

Que la religión regula de eso no tiene duda Durkheim, de hecho, esta es una de las tesis de su obra *El suicidio*, en donde dice que la religión es una causa que a la vez evita y provoca suicidios. Las confesiones religiosas, como el catolicismo o el judaísmo, integran totalmente al individuo bajo un sistema jerárquico y tradicional evitando que el individuo se incline hacia el suicidio al no dar espacio para el libre examen; como sí lo hace el protestantismo, motivo por el cual evidencia una tasa mayor de suicidios de tipo egoísta. No obstante, cuando la iglesia cohesiona más de lo normal al individuo le impone prácticas suicidas, autodestructivas, en una palabra, sacrificiales; es lo que Durkheim llamó “suicidio altruista” (Durkheim, 2012).

La religión, entonces, es un hecho social (1986), ella uniformiza y encuadra a las conciencias. Los individuos se ajustan a ella pues son socializados a partir de deberes positivos y negativos hacia los sentimientos religiosos. Las creencias religiosas y sus ritos son inquebrantables, inflexibles, indiscutidas, imperativas, coercitivas y, por lo tanto, impiden la reflexión autónoma, motivo por el cual imponen a los individuos maneras determinadas de actuar, de pensar y de sentir.

Así entendida, la religión es un fenómeno social con alta relevancia en la teoría durkheimiana. En su obra *Las reglas del método sociológico* Durkheim propone una serie de recomendaciones al momento de abordar la disciplina científica. Ya no es la solidaridad social el objeto de la Sociología, sino el nacimiento, el desarrollo y el funcionamiento de las instituciones, es decir, aquellas creencias y modos de conducta instituidos por la comunidad (Durkheim, 1986). Pero la religión no es una institución más como lo puede ser la familia, la sociedad política o los grupos profesionales. La religión parece ser la madre de las instituciones pues al explicar la causa eficiente que la produce, su desarrollo y la función que cumple, se estaría explicando la razón por la cual la sociedad llega a ser quien le imprime al individuo un primer fondo de representaciones como producto de la combinación de los individuos tomados en conjunto, y que a partir de fenómenos de atracción y de coalición altamente heterogéneos se generan representaciones colectivas; productos sociales de segundo grado (Durkheim, 2000a; Nocera, 2009). Este primer fondo de representaciones,

que es independiente de los individuos y exteriores a las conciencias individuales, viene dado por una lujuriosa vegetación de: mitos, leyendas populares, sistemas teogónicos, cosmológicos, metafísicos, morales, religiosos (Durkheim, 1986, 2000a, 2012). Estas creencias son la trama con las que se crea incesantemente la vida psíquica de la sociedad.

En 1899, fascinado por la potencia explicativa de las creencias religiosas, Durkheim publica un artículo sobre *La definición de los hechos religiosos* en su revista *L'Année Sociologique*. Aquí aparece el interés por las representaciones de orden religioso, pues ellas son el substrato de la vida social y fungen como condición de posibilidad para la vida en sociedad.

Las representaciones de orden religioso se oponen a las otras [las representaciones individuales] como las opiniones obligatorias se oponen a las opiniones libres. A esta diferencia entre las representaciones le corresponde otra entre los objetos. Los mitos y los dogmas³ son estados mentales sui generis que reconocemos fácilmente, sin que sea necesario darles una definición científica, y no pueden ser confundidos con los productos de nuestras concepciones privadas. No poseen las mismas características puesto que no tienen el mismo origen. Unos son tradiciones que el individuo encuentra completamente hechas y a las que adecua respetuosamente su pensamiento; las otras son obra nuestra y, por esa razón, no encadenan nuestra libertad. Cosas que llegan a nuestro espíritu por caminos tan diferentes no pueden aparecer bajo el mismo aspecto. Toda tradición inspira un respeto muy particular y ese respeto se comunica necesariamente a su objeto, cualquiera que sea, real o ideal. Por ello es que en esos seres, cuyos mitos y dogmas nos enseña la existencia o nos describen la naturaleza, sentimos algo de augusto que los aparta. La manera especial en que aprendemos a conocerlos los separa de aquellos que conocemos por los

³ Durkheim llama dogmas a las religiones que conforman un conjunto ordenado de normas para la vida y llama mitos a las religiones que se conforman de artículos o máximas sin llegar a ser sistemáticas. (Durkheim, 2018).

procedimientos ordinarios de la representación empírica. De allí es de donde proviene esta división de las cosas en sagradas y en profanas, que está en la base de toda organización religiosa⁴ (Durkheim, 2018: 274).

De modo que la religión no solamente obliga a creer, en la medida en que de los dogmas y los mitos vienen las primeras representaciones, también obliga a actuar, en la medida en que esas creencias son obligatorias pues están investidas de temor, de respeto, de santidad, de autoridad.⁵

Pues, ¿qué es una autoridad moral sino el carácter que atribuimos a un ser, no importa si real o ideal, pero que concebimos como constituyendo una potencia superior a la que nosotros poseemos? Y el atributo característico de toda autoridad moral es imponer respeto; en razón de ese respeto, nuestra voluntad acepta [y ama, desea] las órdenes que prescribe (Durkheim, 2000b: 80).

Las órdenes que prescribe la religión se llaman culto, y son maneras de hacer definidas y obligatorias. Finalmente, Durkheim propone la siguiente definición:

Los fenómenos llamados religiosos consisten en creencias obligatorias, unidas a prácticas definidas que se asocian a objetos proporcionados por esas creencias. En cuanto a la religión, es un conjunto más o menos organizados y

⁴ Según Durkheim, la separación entre cosas sagradas y profanas viene dado por la dualidad antitética constitutiva de la naturaleza humana. Para él son dos categorías fundamentales del entendimiento, es decir que en toda persona hay, por un lado, sensaciones y tendencias sensibles, y por el otro, pensamientos conceptuales y acciones morales; las primeras se conforman con lo profano y las segundas con lo sagrado (Durkheim, 2011).

⁵ Es interesante que Durkheim no se preocupa por la legitimidad de la autoridad. Presumiblemente porque en la conciencia del primitivo tal planteo sería impensable y en la conciencia del moderno sería prohibido. Pero hoy en día queda la pregunta de por qué sería más legítima la autoridad cívica que la autoridad religiosa. Claramente en este punto se tocan la sociología religiosa y la sociología política de Durkheim, para quien el Estado —la sociedad política en su conjunto— representa la autoridad superior ante quien los grupos secundarios, incluido el grupo religioso, se someten (o, mejor dicho, son sometidos (?)) (Durkheim, 2003).

sistematizado de fenómenos de este género (Durkheim, 2018: 277, las itálicas son del original).

Hasta aquí Durkheim ha explicado qué función cumplen las creencias y los cultos (regular y ligar al individuo con la sociedad mediante representaciones colectivas) cómo se desarrollan (a través de las leyes de la ideación colectiva), pero todavía no ha explicado cuál es su causa. Para ello, según sus propias reglas, debe buscar la respuesta en las condiciones de existencia colectiva (el medio social interno) y, así, explicar lo social por lo social (Durkheim, 1986).

En 1912, Durkheim publica *Las formas elementales de la vida religiosa*. Si bien aquí descarta buscar algún tipo de causa absoluta de los fenómenos religiosos, pues, “como toda institución humana, la religión no comienza en ninguna parte” (Durkheim, 1982: 7). No obstante, no pierde el interés por buscar dicha causa en aquella sociedad más antigua con la religión más antigua, esto es, la religión totémica de las tribus australianas.

Durkheim no cree que las teorías animistas y naturistas puedan explicar la cuestión del origen de la religión ya que ambas suponen una creación *ex nihilo*, pues parten de la noción de lo divino.⁶ Y es precisamente en las tribus australianas, donde la noción de divinidad es secundaria en la medida en que allí existe no un dios personal sino impersonal; el tótem, del cual se derivan deberes y obligaciones; tabús.

Para Durkheim las tribus australianas se organizan en clanes y tienen la misma morfología que la familia grecorromana en tanto todos los miembros de la *gens* también llevaban el mismo nombre (Durkheim, 1982: 94). En cada tribu existen dos fratrías en las

⁶ En el caso de los animistas, el hombre sueña y mediante un proceso de sublimación toma ciertas cosas por seres espirituales, y en el caso de los naturalistas, el hombre, a través del lenguaje, piensa, nombra y clasifica ciertas cosas naturales que se transfiguran en dioses por una especie de evocación especial. (Durkheim, 1982). En uno y en otro los fenómenos religiosos se explican por causas individuales, psicológicas.

cuales existen varios clanes agrupados en clases matrimoniales, y entre sus miembros hay deberes. El tótem suele ser un vegetal o un animal, y lo característico del tótem es que es sagrado y que entorno a él las personas y las cosas se clasifican en sagradas y en profanas; las cosas sagradas son aquellas que tienen un parentesco con el tótem y se las identifica porque o bien hay prohibiciones sobre él (por ej., no comerse la especie totémica) o bien porque llevan la marca o imagen del tótem (por ej., en el cuerpo, en las tumbas, en las lanzas, en los muros de las casas).⁷ Pero las cosas más eminentemente sagradas son los “churingas”: “pedazos de madera o trozos de piedra pulida, con formas muy variadas, pero generalmente ovals o alargadas” (Durkheim, 1982: 110). Estos objetos llevan la imagen del tótem, se los guarda en un lugar especial y sólo se los usa en las ceremonias religiosas por los jefes o ancianos, y aún en dichas fiestas lo(s) profano(s) (instrumentos de trabajo; mujeres, niños no iniciados) se mantiene(n) rigurosamente alejado(s). El *churinga* además tiene propiedades maravillosas, como las de sanar heridas, curar enfermedades, asegurar la reproducción, dar fuerza a los hombres o debilitar a los enemigos, entre otras.

En el capítulo 6 del libro segundo, Durkheim explica el porqué de la santidad del tótem o del *churinga*, el cual no es más ni menos que el *mana*, el *wakan*, el *orenda*, es decir: una potencia, una fuerza material, moral, anónima e impersonal; un principio común de vida, un poder esencial, un dios totémico. En realidad, según Durkheim, el primitivo rinde culto no al tótem mismo sino a esta fuerza que el tótem representa. “Los espíritus, los demonios, los genios, los dioses en todos sus grados sólo son formas concretas que ha tomado esta energía” (Durkheim, 1982: 187). Cada objeto sagrado es una individualización de este poder absoluto, cuya característica principal es trasladar o contagiar su divinidad a toda clase de cosas. La noción de *mana*⁸ es al aborigen lo que al científico la noción de causalidad pues ambos explican la naturaleza de los fenómenos en relación a una idea de fuerza de la cual

⁷ Durkheim explica que el indígena se siente fuertemente inclinado a representar su tótem porque su vida depende de él. Esto es así porque entre los primitivos prevalecen los sentimientos (y las emociones); son ellos los que le atribuyen las propiedades de sagrado, de puro a las cosas, y a la vez estos sentimientos (objetos) de alto respeto religioso, engendran otros de igual tenor, con lo cual esos sentimientos religiosos se terminan objetivando y formando un ser *sui generis*.

⁸ Fue Robert Codrington quien publicó en 1891 su obra *The Melanesians* en la cual describe el *mana* según las sociedades melanesias y polinesias.

dependen. Y en el capítulo 7 del mismo libro Durkheim se dedica a encontrar la génesis de esta fuerza. El *corroborri* es una ceremonia religiosa donde gran parte de la tribu se reúne y la asamblea se caldea, es decir, arde en una pasión común. Allí las pasiones se sobreestiman y los individuos se plegan a sentimientos homogéneos que se traducen en movimientos homogéneos y luego en signos que materializan u objetivan los sentimientos religiosos: las cosas sagradas. Esta conmoción, exaltación o efervescencia colectiva tiene un poder creador (simbólico-conceptual): presiona a las conciencias y las saca de sí, dando vida al grupo del cual los individuos dependen. Es en este estado mental frenético donde el individuo muestra que está “arrastrado por una especie de poder exterior que le hace pensar y actuar de otro modo que en tiempo normal” (Durkheim, 1982: 205). Es así como Durkheim cree que los medios sociales efervescentes son la causa de la religión; la vida moral *par excellence*.

A Durkheim también le llama la atención los esquemas de clasificación de estos aborígenes. Ya en 1901, en coautoría con Marcel Mauss, escribió un trabajo titulado *Algunas formas primitivas de clasificación* y publicado en el *Année Sociologique*. La clasificación es bipartita y está presente en toda tribu en la que las cosas están asociadas a uno u otro tótem o sub-tótem, que a su vez están asociados a una u otra fraternidad. Así, por ejemplo, en una fraternidad está el tótem de la cacatúa blanca y en la otra el tótem de la cacatúa negra, y sobre cada una de ellas están asociadas igualmente cosas opuestas, en la primera el sol, en la segunda la luna, y así todas y cada una de las cosas son asociadas, coordinadas, subordinadas, en función de las relaciones de parentesco, de simpatía o de semejanza entre el individuo y el tótem o sub-tótem. De esta manera el aborígen crea un sistema clasificatorio donde la fraternidad es el género y el clan la especie. En este sentido, es la tribu la que ofrece el primer modelo clasificatorio, donde la clasificación cumple la función de regular la conducta de los hombres en la medida que sirven para comprender las relaciones que existen entre las cosas. El argumento principal es que existe un lazo entre el sistema social y el sistema lógico; las clasificaciones tienen un origen social: “[d]ado que los grupos humanos se encajan unos en otros, el subclan en el clan, el clan en la fraternidad, la fraternidad en la tribu, es que los grupos de cosas se disponen siguiendo el mismo orden” (Durkheim y Mauss, 2018: 773).

Otro aspecto central de las religiones totémicas es el tótem individual. Durkheim dice que este tótem es facultativo y adquirido a través de un rito especial a diferencia del tótem colectivo que es imperativo; es hereditario, pero las relaciones de solidaridad son idénticas. Si bien no se consideran parientes sino más bien amigos, protectores o patronos, la suerte del indígena está ligada a la del tótem personal; su función es proteger al individuo y éste debe rendirle culto en privado (Durkheim, 1982).

Durkheim concluye que en las religiones totémicas están presentes todas las cosas propias de la religión. Cada una de estas partes, relacionadas, coordinadas, subordinadas entre sí, forman el todo llamado religión (ver tabla 1).

Por último, cabe mencionar la manera en que Durkheim concibe la religión en las sociedades contemporáneas en las cuales priman la solidaridad orgánica y las sanciones restitutivas producidas por la división del trabajo. En su obra *Lecciones de sociología. Física de las costumbres y del derecho* explica cómo en las sociedades modernas decrece la moral profesional, doméstica, religiosa y cómo aumenta correlativamente la moral cívica y contractual (Durkheim, 2003). Asimismo, en su artículo *Dos leyes de la evolución penal* explica que en las sociedades industriales el delito religioso es menos condenado que los delitos contra la persona y su propiedad, pues el individuo y su propiedad se vuelven algo sagrado (Durkheim, 1999). El respeto por la persona humana adquiere el carácter de culto, el individualismo es la religión en donde el hombre es a la vez dios y fiel. Esto lo explica en su trabajo *El individualismo y los intelectuales* en donde sostiene que “este culto del hombre tiene por primer dogma la autonomía de la razón y por primer rito el libre examen” (Durkheim, 2003: 291). Esta nueva religión del individuo encuentra su *raison d’être* a partir de los principios de la Revolución Francesa y de la Tercera República. Ello implica que las sociedades contemporáneas se vuelven laicas y seculares; dichas ideas deben transmitirse a través de la educación (primaria, secundaria y universitaria) en los niños y en los ciudadanos. En su obra *Educación moral* describe la forma en que el individuo se vuelve un ser social a través de los tres elementos de la moral: el espíritu de disciplina (las normas de conducta determinadas y sancionadas por una autoridad que impiden conductas inmorales); la adhesión

al grupo (los grupos al interior de la sociedad: familia, corporación, Estado, etc., donde el niño y el adulto son socializados); y la autonomía de la voluntad (significa que el hombre actúe de manera autónoma, es decir, inteligente, racional, científica) (Durkheim, 1976). Para Durkheim la moral laica reemplaza a la moral religiosa; el individuo, el Estado, el contrato, la ciencia, la educación, son objetos sagrados que tienen la misma fuerza que las religiones tradicionales. La escuela es templo, la ciencia, dogma, el profesor y el científico, sacerdotes.

3. El fenómeno mágico en el equipo de *L'Année Sociologique*

En 1896 Marcel Mauss publica *La religion et les origines du droit pénal d'après un livre récent*. En esta obra Mauss retoma la idea de que entre los pueblos primitivos la religión y el derecho penal están interrelacionados, la venganza y la crueldad son sentimientos que la sociedad demanda de sus miembros para mantener la cohesión. Los crímenes religiosos incluyen al homicida, al traidor, al incestuoso, al sacrílego y, por supuesto, al hechicero (Mauss, 1896). En 1905 Henri Hubert publica *Étude sommaire de la représentation du temps dans la religion et la magie*. Aquí Hubert (1905) sostiene que en las sociedades tradicionales las representaciones del tiempo se construyen según la duración de los ritos y creencias involucrados en las ceremonias mágico-religiosas; cuando se repiten se crea un calendario común. Un punto no menor es que para Hubert los fenómenos mágicos y religiosos contribuyen por igual a crear las categorías del entendimiento y las representaciones colectivas. En 1899 Hubert y Mauss publican *Essai sur la nature et la fonction du sacrifice*. En esta obra realizan una revisión bibliográfica del tema y describen y analizan el sistema sacrificial hindú, apoyándose en otros sistemas como, el hebreo, el semítico, el totémico, entre otros. Para ellos: “Le sacrifice est un acte religieux qui ne peut s’accomplir que dans un milieu religieux et par l’intermédiaire d’agents essentiellement religieux” (Hubert y Mauss, 1899: 18).⁹ Sin embargo, cuando describen algunas operaciones que debe realizar el sacrificador mencionan elementos mágicos, como por ejemplo, elaborar un círculo mágico;

⁹ “El sacrificio es un acto religioso que no puede realizarse sino en un medio religioso y por intermedio de agentes esencialmente religiosos” (traducción propia).

tocar la víctima con una espada de madera mágica; cantar un himno mágico, etc. Así, en la institución social del sacrificio, lo mágico y lo religioso van de la mano porque ambos son expresión de un mismo fenómeno: lo sagrado.

Para Hubert y Mauss *mana* (lo sagrado) es a la vez un poder, una causa, una fuerza, una cualidad, una sustancia, un medio. “Le mot *mana* est à la fois substantif, adjectif, verbe, désigne des attributs, des actions, des natures, des choses. Il s’applique aux rites, aux acteurs, aux matières, aux esprits de la magie, aussi bien qu’ à ceux de la religion”. (Hubert y Mauss, 1909: 16).¹⁰ Asimismo, *mana*, implica propiedades de: “poder de brujo, cualidad mágica de una cosa, cosa mágica, ser mágico, tener poder mágico, estar encantado, actuar mágicamente...” (Hubert y Mauss, 1971: 123).

En su obra *Esbozo de una teoría general de la magia*, publicada en 1904, Hubert y Mauss describen el hecho mágico y sus elementos (ver tabla 2). No dan una definición de magia sino de rito mágico: “*todo rito que no forma parte del culto organizado, rito privado, secreto y misterioso, que tiende, como límite, al rito prohibido*” (1971: 55). Ellos sostienen que los actos jurídicos, técnicos, mágicos y religiosos son eficaces porque son tradicionales, es decir, obra de la sociedad. No afirman que el rito religioso sea la contracara del rito mágico, pero son manifiestas las diferencias. El primero realiza ritos solemnes, públicos, obligatorios, regulares, tales como las fiestas y los sacramentos. En cambio, los segundos son ritos maléficos; el rito mágico no se hace en el templo sino en lugares apartados, escondidos, oscuros, como en el bosque, y durante la noche; es anormal, ilegal, poco estimable. La magia no hace parte de un culto organizado como la religión donde las prácticas están previstas y prescritas, pues en la magia las personas se vinculan no por obligación moral sino por interés o necesidad. Para el mago y sus clientes los ritos mágicos tienen eficacia porque se tiene fe en la magia. Por ejemplo, un enfermo que acude al mago y si es sanado es debido a la fe del enfermo en el poder del mago; así opera la “sugestión colectiva y tradicional”, pues “todo lo

¹⁰ “La palabra *mana* es a la vez sustantivo, adjetivo y verbo, y se refiere a atributos, acciones, naturalezas y cosas. Se aplica a ritos, actores, materiales y espíritus de la magia, así como a los de la religión” (traducción propia).

mágico es eficaz porque la esperanza de todo el grupo da una realidad alucinante a las imágenes que suscita esa esperanza” (Hubert y Mauss, 1971: 147). En este sentido, la magia es parte de *la vie sérieuse*, su función es cumplir los deseos de los individuos.

La magia tiene un grado de parentesco con la técnica en la medida en que comparte su finalidad práctica (p.ej., existen supersticiones eficaces para la pesca, la caza, la agricultura, etc.); con la ciencia en la medida en que experimenta con la naturaleza (el mago¹¹ al igual que el médico, el astrólogo, el alquimista, intenta controlar los fenómenos naturales siguiendo un procedimiento); y con la religión en la medida en que involucra actos de culto (ritos positivos y negativos y creencias colectivas). En otra obra Hubert y Mauss (1909) afirman que dentro del sistema de fenómenos religiosos hay subsistemas que involucran a la religión, a la magia, a la adivinación y al folclore.

Para estos autores la magia constituye una forma de bloque: se cree o no se cree en ella (Hubert y Mauss, 1971). En las sociedades tradicionales la fe en la magia es análoga a la de la religión, es decir, la creencia en la magia se impone. Cosa distinta sucede en las sociedades modernas en donde la creencia en la magia y en el mago no es pública sino privada, individual, facultativa; se cree en la magia como se cree en la buena o mala suerte.

Hubert y Mauss aportan otros datos relevantes. Por un lado, la magia tiende a atribuirse colectivamente a grupos enteros, es decir, un pueblo extranjero no tiene religión sino magia. Existe una superioridad moral, por eso es que desde la religión y el derecho la magia siempre es considerada una cosa ilegal.¹² Por otro lado, los magos forman un grupo profesional a través del cual reciben los secretos, los misterios, las reglas; conforman una disciplina corporativa. Pero, sobre todo, el hecho de que buscan el origen de la magia en un

¹¹ Cabe aclarar que tanto Hubert y Mauss y Durkheim utilizan el sustantivo mago de manera indistinta con el de brujo, hechicero o encantador, y en menor medida, con el sustantivo agorero y adivino.

¹² También es considerada ilícita porque la magia siente una auténtica predilección por las cosas prohibidas (Hubert y Mauss, 1971: 139). Por ej., los restos de comida del sacrificio religioso son usados por el mago en su cocina mágica ya que son eficaces según las leyes de la simpatía.

estado individual mezclado con una fuerza colectiva. Dicen los autores: “[a]nte el juicio mágico, hay una síntesis colectiva, una creencia unánime en un momento determinado de una sociedad sobre la verdad de determinadas ideas y sobre la eficacia de ciertos ritos” (Hubert y Mauss, 1971: 135). La eficacia mágica no se pone en duda porque los juicios mágicos expresan una fuerza colectiva, una creencia pública que ejerce presión sobre los individuos.

Otros miembros de *L'Année Sociologique* que abordaron las cuestiones mágico-religiosas fueron Paul Huvelin y Robert Hertz. El primero escribió el artículo *Magie et droit individuel*, publicado en 1907. Aquí Huvelin (1907) explica que la magia jugó un rol importante en el desarrollo de la técnica de la ley y del derecho privado en la medida que los ritos mágicos se utilizaban para castigar o buscar una reparación lícita. De esta manera intenta resolver la paradoja de que si la magia es un hecho colectivo entonces ¿cómo puede ser no obligatorio e ilícito? Así, *stricto sensu*, la magia no es obligatoria, y *lato sensu*, la magia es lícita en su desenvolvimiento en la técnica jurídica. El segundo autor publicó en 1909 *La prééminence de la main droite. Étude sur la polarité religieuse*. En esta obra Hertz (1909) profundiza la idea del *homo dúplex* y sostiene que en las sociedades primitivas las cosas religiosas, puras, divinas, sanas, masculinas, etcétera, se asocian a la mano derecha, mientras que las cosas mágicas, impuras, profanas, maléficas, femeninas, etcétera, se asocian a la mano izquierda.

Por último, cabe decir que para Durkheim la magia tiene la misma naturaleza que la religión: el *mana*. Sin embargo, debido a su estilo de argumentación por eliminación, Durkheim reflexiona poco sobre el hecho mágico, aunque para él la magia hace parte de lo sagrado impuro.

Las fuerzas religiosas son de dos tipos. Unas son benefactoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de vida, de salud, de todas las cualidades que los hombres estiman [...] Están, por otra parte, las potencias malas e

impuras, productoras de desórdenes, causas de muerte, de enfermedades, instigadoras de sacrilegios. Los únicos sentimientos que el hombre tiene para ellas son un temor donde generalmente entra el horror. Tales son las fuerzas sobre las cuales actúa el brujo... (Durkheim, 1982: 380-381).

4. Diferencias entre los fenómenos mágicos y religiosos según la escuela durkheimiana

Tanto Lukes (1972) como Pickering (1984) sostienen que la obra *Lectures on the Religion of the Semites* de Robertson Smith produjo un impacto enorme en Durkheim en 1895, quien a su vez motivó a su sobrino, Marcel Mauss, en el interés por las sociedades y las religiones primitivas. Según Lukes (1972) Durkheim aceptó varias premisas de Smith, entre ellas, aquella que contrasta la religión con la magia simplemente porque en la primera está la presencia del grupo (iglesia) y en la segunda no, y aunque existan asociaciones de magos, ellas no equivalen a una iglesia mágica. “Entre el mago y los individuos que lo consulta, así como entre esos mismos individuos, no hay vínculos durables que los hagan miembros de un mismo cuerpo moral [...] el mago tiene una clientela, no una Iglesia” (Durkheim, 1982: 40) Durkheim da otro argumento que refuerza esta distinción y es que la religión rechaza fuertemente a la magia y a la vez la magia se comporta de manera antirreligiosa, es decir, profanando las cosas sagradas.

Durkheim reconoce que la oposición entre religión y magia es equivalente a la de sociedad e individuo, sin embargo, admite que las fronteras entre una y otra son porosas e inestables. En una nota al pie de *Las formas elementales de la vida religiosa* dice que los fenómenos mágicos serían un tipo de los fenómenos religiosos. En el capítulo noveno del libro segundo, Durkheim ofrece una distinción más sólida que proviene de la escuela inglesa de etnografía, y consiste en la idea de que algunos espíritus tienen funciones benignas y otros tienen funciones malignas. Esta diferencia viene de que el *mana* tiene propiedades buenas y

malas;¹³ el *mana* benefactor es el que se usa colectivamente y es parte del culto totémico, mientras que el *mana* nocivo (conocido entre los aranda y los aritja como *arungquiltha*) es el que se usa individualmente, principalmente por brujos, pero también por quienes usan tótems individuales, y es parte del culto privado. Por estas razones de que la magia tiene un rol malhechor e individualista, Durkheim sostiene que la magia queda fuera de la religión. Al asumir esta postura asume la idea de que la diferencia entre magia y religión es valorativa (Jevons, 1917), es decir que cada grupo valora positivamente a la religión como cosa social y normal y a la magia como antisocial y anormal. Esta hipótesis guarda relación con su artículo sobre los *Juicios de valor y juicios de realidad* en el que dice que los valores como los religiosos son juicios reales porque son obra del grupo¹⁴ (Durkheim, 2000c).

Henri Hubert tiene una posición similar. Sostiene que la magia y la religión tienen la misma naturaleza, no se puede distinguir *a priori* la una de la otra ni por su objeto ni por su forma sino por su función: cumplir los deseos de los clientes. Para él la magia es antisocial, antirreligiosa, extranjera; y es ilícita porque no tiene un reconocimiento público, “c’est l’autorisation légale qui sépare le religieux du magique” (Hubert, 1902: 8).¹⁵ En 1904 Hubert y Mauss publican *L’origine des pouvoirs magiques dans les sociétés australiennes*, en este artículo sostienen que los poderes del mago vienen por nacimiento, por revelación o por iniciación, y a través de cada una de estas técnicas el mago adquiere un estatus público en el clan al que pertenece ya que lo que se considera sagrado para una tribu no lo es para las demás (Hubert y Mauss, 1904). Por ejemplo, en la tribu Arunta el jefe tribal es a la vez sacerdote y mago, o en el clan del cuervo sus miembros tienen la función lícita de hacer llover, pero ambos tienen la reputación de parte de las otras tribus y clanes de ser hechiceros, es decir, de causar estragos y enfermedades a voluntad. También en el trabajo de 1909 Hubert y Mauss mantienen el mismo criterio, es decir que, los fenómenos mágicos tienen la misma

¹³ Según Pickering (1984) la palabra *sacrée* en francés tiene la connotación de sagrado, pero también de maldito; cosa que no sucede ni en inglés ni en español.

¹⁴ De igual manera, la religión individual sería un juicio real pues la fe privada se deriva de la fe pública, ya que la religión es una cosa social, tanto en el todo como en cada una de sus partes (Durkheim, 2018).

¹⁵ “Es la autorización legal la que separa lo religioso de lo mágico” (traducción propia).

certeza que las representaciones de los fenómenos religiosos, pero que la magia “manque l'adhésion formelle de la société” (Hubert y Mauss, 1909: 15).¹⁶

Sin embargo, en su obra principal *Esbozo de una teoría general de la magia*, Hubert y Mauss dan cuenta de algunas situaciones ambiguas. Por un lado, citan un rito religioso maléfico, la *devotio*, “las imprecaciones contra los enemigos de la ciudad, contra quien viola una sepultura o un juramento” (Hubert y Mauss, 1971: 53). Por otro lado, plantean la idea de que la magia sea un fenómeno colectivo simplemente porque la sociedad tiene fe en ella, los poderes del mago son tan eficaces como los del sacerdote. Pero esto trae la contradicción que marcaba Huvelin (1907), es decir ¿cómo un fenómeno colectivo puede ser no obligatorio e ilícito y a la vez secreto e individual? A lo cual ellos responden:

[S]ans être obligatoires, les rites de la magie sont néanmoins sociaux. L'obligation proprement dite n'est pas pour nous le caractère distinctif des choses, des actes et des sentiments sociaux. L'acte magique illicite reste pour nous social, sans qu'il y ait là contradiction. L'acte est social parce qu'il tient sa forme de la société et qu'il n'a de raison d'être que par rapport à elle (Hubert y Mauss, 1909: 19)¹⁷.

Que la obligación no sea el carácter distintivo de los hechos sociales es algo que también Durkheim tendía a creer desde que las representaciones colectivas expresan mejor su razón de ser. Para Hubert y Mauss la magia es una institución social: creencias y modos de conducta instituidos por la comunidad. Y esto claramente influye en el pensamiento de Durkheim.

¹⁶ “[c]arece de la adhesión formal de la sociedad” (traducción propia).

¹⁷ “Sin ser obligatorios, los ritos mágicos son, sin embargo, sociales. La obligación propiamente dicha no es para nosotros el carácter distintivo de las cosas, actos y sentimientos sociales. El acto mágico ilícito sigue siendo social para nosotros, sin que exista contradicción alguna. El acto es social porque toma su forma de la sociedad y no tiene razón de existir salvo en relación con ella” (traducción propia).

Una última diferencia entre magia y religión la ofrece Belier (1995) recordando la distinción que hace Mauss en su *Manuel d'ethnographie* de 1947, en el cual clasifica en la categoría “fenómenos mágico-religiosos = *mana*” a la religión en sentido estricto y a la magia y la adivinación en sentido amplio.

5. Conclusiones: las consecuencias socio-jurídicas de separar la magia de la religión

La diferenciación entre magia y religión según Durkheim, Hubert y Mauss (ver tabla 3) pone de relieve no solo una cuestión filosófica, teológica, histórica, sociológica, antropológica, sino también jurídica. Si bien Marcel Mauss termina por decir que entre la magia y la religión no hay diferencia en tanto ambos son una expresión de lo sagrado; lo mágico-religioso, para Durkheim y Hubert la distinción es real, es decir, el juicio de valor religioso de una sociedad es lo que marca la separación entre religión y magia. Para cada pueblo existe una sola religión y esto es lo que la convierte en religión pública y oficial de dicho pueblo, los demás pueblos no tienen religión, tienen magia. Como la magia no tiene un culto organizado, es decir, no tiene una iglesia mágica, es por lo cual Durkheim dice que la magia es intertribal e individual; o sea, entre las tribus hay magos quienes poseen *mana* impuro y lo utilizan a discrecionalidad. El problema con este argumento es que según Hubert y Mauss y Huvelin, hay casos en que la magia o el *mana* nocivo se utiliza con fines legales, es decir, es un atributo propio de cada pueblo o tribu. Por eso Hubert y Mauss se inclinan a decir que la magia es un fenómeno colectivo, una institución social, que, aunque caracterizada por ser individual, secreta y misteriosa, es parte de la creencia pública porque en la medida en que se cree en el mago y en sus poderes, se está, inconscientemente, reproduciendo una representación colectiva.

Y esto vale tanto para las sociedades primitivas como para las modernas, pues a pesar de que en estas últimas la religión tiende a ser laica y secular, como diría Montesquieu,

las instituciones no se cambian por decreto. Aunque para los primeros la magia sea ilícita y para los segundos sea irracional, para los unos y los otros, la magia es una respuesta a los deseos individuales. Y en este punto la magia se acerca al fenómeno contemporáneo de las nuevas espiritualidades o *New Age*, en donde se tiende a individualizar lo sagrado y a mercantilizar la experiencia religiosa-espiritual (Gallardo Vergara y Navarrete Saavedra, 2022). Es por eso que también la magia parece tener un vínculo con la solidaridad negativa (Durkheim, 2007), aquella que Durkheim catalogaba de impropia porque no favorecía a la relación del individuo con los demás sino con las cosas; no hay que olvidar que el mago hace y da cosas sagradas, más siempre sujetas a un precio.

Pero a estas conclusiones de los autores hay que hacerle por lo menos dos reparos útiles para analizar la ley colombiana de libertad religiosa. Por un lado, que el sociólogo-científico, orienta, pero no manda ni impone. Según Durkheim, el oficio del sociólogo —como el del pedagogo—, es aconsejar y educar (Durkheim, 2003) moralmente a los gobernados y a los gobernantes. Sin embargo, las verdades científicas no son las únicas que reinan en las sociedades seculares, ya que las verdades mitológicas son igual de válidas, es decir, reales: obra de la conciencia colectiva (Durkheim, 1973). Así, pues, el órgano constituyente o legislador es independiente de deliberar y de tomar la última palabra, de si la religión es o no cuestión de estado, o sea, si hay lugar para una religión verdadera y oficial según la cosmovisión de cada pueblo, tal cual como sucede en Estados con una religión oficial o favorecida (Alegre, 2019; Pew Research Center, 2017).

Por otro lado, el tema de que lo que se considera sagrado para un pueblo no lo es para los demás, es algo que en las sociedades modernas se vuelve sumamente complejo puesto que los Estados sociales de derecho se conciben como laicos y plurales. Pues este es el problema que representa el caso colombiano que excluye de su ley de libertad religiosa al satanismo, y por analogía, a las religiones de matriz afro (espiritismo). Según Ortiz Martínez (2014) y Quintero Brun (2016) la ley 133 impide a los fieles de estas religiones el uso y goce de sus derechos de libertad religiosa; de no solo no ser molestado por sus creencias sino también de la posibilidad de celebrar su culto públicamente, y de los beneficios que implica

tener una personalidad jurídica especial. La respuesta de la Corte Constitucional Colombiana es que los fenómenos excluidos como la magia, el satanismo o el espiritismo son creencias y prácticas legítimas que se salvaguardan mediante las libertades de conciencia, expresión o de asociación, pero no de religión y de culto. Para la Corte estas creencias y prácticas “no alcanzan a constituir lo que la experiencia destaca como religión, ni como confesión religiosa, y que ellas no pueden gozar de los beneficios especiales que les concede el Estado” (Corte Constitucional, 1994). ¿Será que la Corte interpreta que estas creencias no son parte de la vida sería (la moral) sino de la vida ligera (el arte y el juego)? (Durkheim, 1976).

El asunto del satanismo y de las religiones afro no es tanto de si son o no religiones propiamente dichas pues desde el punto de vista sociológico, todas las religiones son verdaderas a su manera (Durkheim, 1982), e igual desde el jurídico ya que se protegen todas las creencias —teístas, no teístas y ateas— (CDH, 2023), sino simplemente de que existe una opinión pública en la que estas creencias no son religiones, y no se admite prueba en contrario porque la conciencia colectiva no tolera las contradicciones. Y aunque el Estado se declare neutral y plural, no hay que olvidar que sus funcionarios son representantes del pueblo, por lo cual simplemente representan y manifiestan el ardor, la reprobación y la violencia que antaño era física pero que ahora es simbólica. Debido a la regulación religiosa, el costo social de profesar estos cultos reprobados moralmente es considerable pues se enfrentan a restricciones legales y sociales, como el rechazo ante los registros de culto, el acoso, la estigmatización, el hostigamiento, físico y virtual, a través de medios de comunicación por parte de actores laicos y religiosos, entre otros (López Fidanza y Galera, 2014). Su devoción se convierte en buscar la legitimidad y la legalidad de sus creencias para entrar en el sagrado régimen jurídico de las iglesias y confesiones religiosas.

Al inicio de este trabajo se recordó que actualmente la ley de libertad religiosa de Portugal es la que mejor se adecua a la materia en la medida en que adopta el principio de igualdad religiosa y no discriminación en sentido amplio. También se mencionó que en los países de América Latina que cuentan con una ley de libertad religiosa, sólo Colombia y Perú declaran que ni la magia, ni el espiritismo ni el satanismo quedan enmarcadas en la ley,

quedará para otro trabajo abordar las razones sociales, históricas, políticas y jurídicas de este tema. Sin embargo, no hay que ignorar que la sanción de una ley en materia religiosa es por demás compleja, pues toca un nervio central de la vida social, un resorte vital del edificio colectivo. Y aunque hoy en día la ley de libertad religiosa de Bolivia también pueda considerarse un faro en la materia y haya recomendaciones de expertos sobre cómo encarar un proyecto de ley de este tipo (OLIRE, 2020), el hecho de que ni en Argentina, ni en Brasil, ni en Uruguay se haya podido concretar una ley de libertad religiosa no da cuenta de una “anomia normativa”, pues en esos países se goza *de iure* de una amplia libertad religiosa (Giumbelli, 2016), sino de que el cristianismo sigue siendo un hecho social. Por ejemplo, en Argentina, entre 1991 y 2021, se han presentado trece proyectos de ley y ninguno ha prosperado (CALIR, 2025), ¿no será porque la Iglesia Católica se rehúsa a perder su estatus de religión oficial y de persona jurídica pública? Lo que se sabe con certeza es que según los últimos tres proyectos de ley no se prohíbe, *avant la lettre*, la entrada a ninguna creencia.

Referencias bibliográficas

- Alegre, M. (2019). Igualdad y preferencia en materia religiosa: El caso argentino. En M. Alegre (Dir.), *Libres e iguales: Estudios sobre autonomía, género y religión* (pp. 257–281). UNAM, IIJ, UBA.
- Algranti, J. (2010). *Política y religión en los márgenes: Nuevas formas de participación social de las mega-iglesias evangélicas en la Argentina*. CICCUS.
- Belier, W. W. (1995). Religion and magic: Durkheim and the Année sociologique group. *Method & Theory in the Study of Religion*, 7(2), 163–184.
- Beltrán, W. M., & Quiroga, J. D. (2017). Pentecostalismo y política electoral en Colombia (1991–2014). *Colombia Internacional*, (91), 187–212.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2023). *Estudio sobre libertad de religión y creencia: Estándares interamericanos*. OEA.

- Comité de Derechos Humanos de las Naciones Unidas. (1993). *Observación general N.º 22: Artículo 18 (libertad de pensamiento, de conciencia y de religión)* (U.N. Doc. HRI/GEN/1/Rev.7).
- Consejo Argentino para la Libertad Religiosa. (2025, julio 23). Anteproyectos de ley. Recuperado de <http://www.calir.org.ar/proyecto.htm>
- Corte Constitucional Colombiana. (1994). Sentencia C-088/94 (3 de marzo de 1994).
- Durkheim, É. (1973). Los diferentes tipos de verdades. En *Pragmatismo y sociología* (pp. 135–138). Schapire.
- Durkheim, É. (1976). La educación moral. En *Educación como socialización* (pp. 167–274). Ediciones Sígueme.
- Durkheim, É. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Akal.
- Durkheim, É. (1986). *Las reglas del método sociológico*. Fondo de Cultura Económica.
- Durkheim, É. (1999). Dos leyes de la evolución penal. *Delito y Sociedad. Revista de Ciencias Sociales*, 8(13), 73–92.
- Durkheim, É. (2000a). Representaciones individuales y representaciones colectivas. En *Sociología y filosofía* (pp. 27–58). Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2000b). Determinación del hecho moral. En *Sociología y filosofía* (pp. 59–86). Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2000c). Juicios de valor y juicios de realidad. En *Sociología y filosofía* (pp. 103–119). Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2003). *Lecciones de sociología: Física de las costumbres y del derecho y otros escritos*. Miño y Dávila.
- Durkheim, É. (2007). *La división del trabajo social*. Colofón.

- Durkheim, É. (2011). El dualismo de la naturaleza humana y sus condiciones sociales (1914). *Entramados y Perspectivas*, 1(1), 189–200.
- Durkheim, É. (2012). *El suicidio: Un estudio de sociología*. Akal.
- Durkheim, É. (2018). La definición de los fenómenos religiosos. En *L'Année Sociologique* (pp. 259–282). Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Durkheim, É., & Mauss, M. (2018). Algunas formas primitivas de clasificación. En *L'Année Sociologique* (pp. 715–777). Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Gallardo Vergara, R., & Navarrete Saavedra, R. (2022). Nuevas espiritualidades, neoliberalismo y subjetividad. *Religião e Sociedade*, 42(3), 11–33.
- Giumbelli, E. (2016). Regulação do religioso. *Ciências Sociais e Religião*, 18(25), 14–37.
- Hertz, R. (1909). La prééminence de la main droite. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 68, 553–580.
- Hubert, H. (1902). Magia. En E. Saglio & C. Daremberg, *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* (pp. 1494–1521). Hachette.
- Hubert, H. (1905). Étude sommaire de la représentation du temps. École pratique des Hautes Études.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1899). Essai sur la nature et la fonction du sacrifice. *Année Sociologique*, 2, 29–138.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1904). L'origine des pouvoirs magiques. École pratique des Hautes Études.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1909). Préface. En *Mélanges d'histoire des religions* (pp. 2–42). Alcan.
- Hubert, H., & Mauss, M. (1971). Esbozo de una teoría general de la magia. En M. Mauss, *Sociología y antropología* (pp. 43–152). Tecnos.

- Huvelin, P. (1907). Magie et droit individuel. *L'Année Sociologique*, 10, 1–47.
- Jevons, F. B. (1917). Magic and religion. *Folk-Lore*, 28(3), 259–278.
- Ley 133 de 1994. (1994). Por la cual se desarrolla el derecho de libertad religiosa y de cultos. Diario Oficial N.º 41.369.
- López Fianza, J. M., & Galera, M. (2014). Regulaciones a una devoción estigmatizada. *Debates do NER*, 15(25), 171–196.
- Lukes, S. (1972). *Émile Durkheim: His life and work*. Harper & Row.
- Mauss, M. (1896). La religion et les origines du droit pénal. *Revue d'histoire des religions*, (34), 269–295.
- Mansilla, M. A., & Mosqueira, M. (2020). Introducción. En M. A. Mansilla & M. Mosqueira (Dirs.), *Sociología del pentecostalismo en América Latina* (pp. 25–70). RIL.
- Navarro Floria, J. (2018). La libertad religiosa en América Latina. *Quaderni di Diritto e Politica Ecclesiastica*, (1), 145–173.
- Nocera, P. (2009). El concepto de creencia en la sociología durkheimiana. En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología*.
- Observatorio de Libertad Religiosa en América Latina. (2020, enero 28). Proyecto de ley sobre la promoción del derecho a la libertad religiosa. Recuperado de <https://platformforsocialtransformation.org>
- Ortiz Martínez, M. J. (2014). *Libertad de cultos en Colombia* [Tesis de grado, Universidad de los Andes]. <https://hdl.handle.net/1992/16518>
- Otonello, R. O. (2014). Sociedad, crimen y realidad. *Anacronismo e Irrupción*, 4(7), 86–108.
- Pew Research Center. (2017, octubre 3). Many countries favor specific religions. Recuperado de <http://pewrsr.ch/2fIEUV6>

Pickering, W. S. F. (1984). *Durkheim's sociology of religion*. Routledge & Kegan Paul.

Quintero Brun, S. (2016). *La discriminación del satanismo como religión en Colombia*
[Monografía, Universidad Autónoma Latinoamericana].
<http://repositorio.unaula.edu.co>

Sánchez Sandoval, C. (2024). Desarrollo normativo de la libertad religiosa. *IIRF Reports*,
13, 3–22.

Tabla 1*Elementos de la religión totémica según Émile Durkheim*

Noción	Definición
Cosas sagradas y profanas	Las cosas sagradas son aquellas que se protegen con interdicciones (tabús), representan los valores y sentimientos más respetados por el grupo; son representaciones colectivas. Las cosas profanas son aquellas con las que el individuo se relaciona ordinariamente y a través de las cuales concibe las representaciones individuales. La característica central es la heterogeneidad y el antagonismo entre ambas cosas.
Alma	El alma es lo opuesto al cuerpo, es un ser autónomo, inmaterial, inmortal. Las almas de los antepasados son sagradas porque encarnaron por primera vez al ser totémico. El alma es el principio totémico individualizado.
Espíritus / dioses	Por un lado, los espíritus están unidos a objetos particulares: una piedra, un árbol, una estrella, etc. Son sagrados y poseen eficacia sobre ciertos fenómenos cósmicos o sociales. Cumplen la función de los tótems individuales. Por otro lado, los dioses son seres inmortales, omniscientes, eternos; vienen de un antepasado con alta importancia (héroe civilizador), y se les atribuye poder sobre los astros y los hombres. Son los benefactores de la tribu, los guardianes de la moral (ellos mismos imponen los castigos por las violaciones).
Culto negativo	Son interdicciones (tabús), prohíben ciertas maneras de actuar. También llamados prácticas ascéticas. Interdicciones de contacto (tabús primarios): consisten en la prohibición de continuidad entre lo profano y lo sagrado; p.ej., que el profano no coma al ser totémico (sin permiso) o que el anciano no toque o vea algo profano.
Culto positivo	Es el conjunto de ritos que mantienen vivas las creencias. El sacrificio: es una fiesta solemne donde se come al ser totémico con circunspección, es decir de manera ritual: sobre un lugar especial, presidido por el jefe, en silencio, con oblaciones de sangre, lustraciones, unciones, rezos, etc. Su función es asegurar la fecundidad de la especie totémica. Ritos miméticos: son complementarios del anterior y consisten en imitar a la especie totémica para mantener su reproducción, p.ej., el clan del avestruz trata de imitar la apariencia, los modos, los gestos, los sonidos, del avestruz.

	<p>Ritos representativos: son dramas que tienen la función de recordar la santidad de los antepasados, son representaciones donde se evocan los principales acontecimientos del clan.</p> <p>Ritos piaculares: son fiestas que se caracterizan por expresar un estado de tristeza, de calamidad, y tienen por función recordarla o reprocharla. Un ejemplo es el duelo, que tiene el rito funerario marcado por deberes, como el guardar silencio, cortarse la barba, cubrirse de ceniza, etcétera. Otro ejemplo es cuando un clan pierde o le quitan su <i>churinga</i>, la desdicha provoca los mismos estados que el duelo.</p>
--	--

Tabla 2

Elementos de la magia según Hubert y Mauss

Noción	Definición
Agente	<p>Mago es quien por profesión o por ocasión (p.ej, el médico, el verdugo, el sepulturero, etc.) ejecuta los ritos mágicos. Es el varón quien es el mago y la mujer quien se ocupa de la magia.</p> <p>Cualidades (negativas) del mago: son histéricos, nerviosos, agitados; tienen gestos bruscos, la palabra cortante y dotes de oratoria.</p> <p>Cualidades (positivas) del mago: poseen <i>mana</i> (poder en relación a los espíritus de los muertos, de los dioses, de los demonios); tienen habilidades en las manos; su alma se desdobla en espíritus o animales y así se traslada físicamente (el mago y su metamorfosis actúan simultáneamente); es un poseído por el genio, pero a la vez manipula su posesión.</p> <p>Es la opinión pública la que crea al mago, y es gracias a la opinión que él sabe de todo y puede todo.</p> <p>La iniciación: el mago llega a serlo por revelación, por consagración o por tradición. Se somete a ejercicios ascéticos (ayunar, guardar silencio, no hablar con mujeres, dormir en un bosque sobre una tumba, etc.), así adquiere un nuevo estado que se desarrolla según la educación del grupo mágico que le enseña los poderes mágicos a través del desdoblamiento.</p>
Ritos	<p>Los actos del mago son ritos (el maleficio, el hechizo, el encantamiento).</p> <p>Condiciones del rito: el rito está determinado por preceptos mágicos en los cuales existen operaciones centrales y accesorias como por ejemplo las observancias relativas al tiempo (en luna llena, a media noche, los viernes, etc.), al lugar (en bosques, cementerios, etc.), a los materiales</p>

	<p>(vasijas, piedras, muñecas, espejos, etc.), a los agentes (el mago y el cliente; el cliente debe realizar ritos preliminares como ayunar, vestirse con ciertas prendas, etc.).</p> <p>Naturaleza del rito: lo conforman los ritos manuales y los ritos orales. Los primeros provienen de la cocina mágica, es decir, de la fabricación de cosas como perfumes, bebidas, pasteles, escapularios, talismanes, amuletos, etc. Los segundos se llaman encantamientos y consisten en la enunciación y entonación de fórmulas acompañadas de gestos y movimientos de manera rítmica. Son simultáneos y producen eficacia mágica, p.ej., la elaboración de una pócima sobre la cual se pronuncian ciertas palabras y así la pieza obtiene poderes místicos.</p>
Representaciones	<p>Los efectos del rito mágico son representaciones, imágenes morales como las de temor, justicia, propiedad, etc. El cambio de estado que opera el rito en los seres y en las cosas se da por medio de leyes mágicas, que pueden ser representaciones impersonales o personales.</p> <p>Representaciones impersonales (leyes): son las leyes de la simpatía e involucran tres subclases: la ley de contigüidad (las cosas que están en contacto, están o permanecen unidas; p.e.j: un cabello del cliente implica todo su cuerpo; la parte vale por el todo), la ley de similitud (lo semejante produce semejanza, es decir una imagen o símbolo produce los efectos de la cosa representada; p.e.j: el humo representa la nube), y la ley de contraste (lo contrario actúa sobre lo contrario; p. e.j: se evita la lluvia suscitando su contrario, el sol, por medio de un objeto de madera cuyo significado es luz, rayo, sol).</p> <p>Representaciones personales (demonología): son los seres con los cuales está asociado el mago y son, por un lado, los espíritus (tienen su origen en las almas de los muertos), los demonios, genios, hadas, duendes, etc. (héroes de la sociedad que no llegan a ser dioses), los dioses (tomados de la religión del grupo o de un grupo extranjero).</p>

Tabla 3

Criterios de distinción entre la magia y la religión según Durkheim, Hubert y Mauss

Elementos de los fenómenos religiosos	Elementos de los fenómenos mágicos
Público/visible	Privado/secreto/clandestino
Social/colectivo	Individual/personal
Iglesia	Clientela/sociedades mágicas
Culto organizado	Culto amorfo y difuso
Lícito	Ilícito
Sacerdote	Mago/brujo/hechicero
Oración	Maleficio/hechizo/encantamiento
Concilia	Fuerza/acosa/manipula
Ritos religiosos	Ritos mágicos
Sacrificios religiosos	Sacrificios mágicos
Libros religiosos	Libros mágicos
Dioses y espíritus benignos (<i>mana</i> bueno)	Dioses y espíritus malignos (<i>mana</i> malo)
Respeto/amor	Temor/miedo/rechazo