



REVISTA DE LIBROS

## Relecturas

**Frazer, James G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 2da edición, Londres, Macmillan, 1901, 3 vols\*.**

*Marcel Mauss*

**E**sta magnífica obra, cuya influencia sobre los fenómenos religiosos e incluso jurídicos ha sido considerable, acaba de alcanzar su segunda edición, “revisada y aumentada”; bastante aumentada, de hecho, puesto que es dos veces más voluminosa que la primera. Pero si el campo de investigaciones se ha extendido sensiblemente, no se ha desplazado en la misma medida. Los hechos son más numerosos, pero la manera en la cual son clasificados no ha cambiado: solamente hay alrededor de *La rama dorada* un follaje más denso de fenómenos religiosos.

Conocemos el plan original de la obra. Este vasto estudio, que ha tocado tantas cuestiones capitales, tiene por punto de partida la rama de oro que el futuro sacerdote de Nemi debía desprender antes de matar al sacerdote en funciones, para devenir, luego de su muerte, su sucesor. En este personaje Frazer veía un sacerdote-dios, encarnación del espíritu de la vegetación; es por lo cual estudiaba sucesivamente tanto los sacerdotes y reyes-dioses como los cultos de la vegetación. Se trataba por lo tanto de informar acerca del rito sanguinario, de la muerte de este sacerdote-dios. Frazer creía encontrar la explicación en la concepción primitiva del alma (c. II). En el origen,

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 5e Année, 1900-1901, pp. 205-213. Traducción de Adrián Viale.

el hombre se representa el alma no como un principio inmortal, sino como una cosa sumamente perecedera y móvil. Ella está expuesta a toda suerte de peligros. De esta manera, una multitud de tabúes, e incluso la institución del tabú de una manera general, no tendrían otro objetivo que el de fijarla y conservar su vigor. Sin embargo, en muchas sociedades, el dios-sacerdote, el rey divino son precisamente encerrados en un círculo de numerosas y estrictas prohibiciones. Esta es la prueba de que su alma es un bien precioso del cual depende la vida del pueblo y la de la naturaleza. Es una cosa eminentemente santa a la que es preciso, a todo precio, mantener sana y salva. De allí viene la obligación ritual del asesinato. Para asegurar la perennidad del genio de la vegetación, para prevenir su envejecimiento con el sacerdote que lo encarna, se asesina a este último antes de que haya alcanzado la vejez. Dada esta explicación, el autor mostraba (c. III) cómo, al extenderla, permitía dar cuenta de todos los ritos en los cuales algún dios o espíritu es sacrificado de una manera efectiva o figurada, y de todos los mitos donde hay dioses muertos o asesinados (Adonis, Atis, Osiris, Dioniso, Deméter, etc.).

Quedaba por explicar por qué, en el ritual de Nemi, el asesino debía desprender una rama de oro. Es que esta rama parece haber sido un muérdago, y el muérdago, en Italia como en los países célticos o nórdicos, representa la vida del roble, de la vegetación, y por lo tanto también del sacerdote-dios de la vegetación. Esta era su alma exterior, comparable al tótem del cual cada miembro del clan cree que su alma se desprende. Antes de matar hacía falta entonces que el candidato se apoderara de la vida escondida en el árbol, entre el cielo y la tierra.

Pero si, finalmente, la costumbre latina se encontraba de esta forma analizada en todos sus elementos, en realidad ella no constituía el verdadero hilo conductor del libro. Era sobre todo una suerte de pretexto para múltiples monografías a las cuales no proporcionaba más que un marco exterior; la obra se presentaba más bien como una enciclopedia parcial de hechos religiosos. Esta característica se ha acentuado en la segunda edición. Los sujetos son cada vez más tratados en sí mismos y cada vez menos en relación al rito nemiano. El resultado es una mayor confusión. Algunas teorías estrechamente conectadas (por ejemplo, aquella del alma y aquella del alma exterior) son separadas ahora por tal masa de cosas e ideas que la relación es cada vez más difícil de distinguir; hay entre ellas un amplio volumen. Los apéndices se multiplicaron, mientras que muchos de ellos hubieran podido tener un lugar más útil en el desarrollo (por ejemplo, el apéndice sobre los

tabúes de los nombres, del cual hablaremos más tarde). Ocurre lo mismo con algunas notas. La fisionomía general de la obra no se ha modificado. En cuanto al eje fundamental, la manera en la cual el problema es expuesto, los principios que sirven a resolverlo, como las conclusiones generales, tampoco han cambiado. Pero hay un cierto número de cuestiones particulares que son tratadas y que no habían sido abordadas en la edición precedente; sin embargo, el estudio de ciertas otras sí fue desarrollado en aquel trabajo; conviene señalar las principales.

Hay una, para comenzar, que puede no tener un interés sociológico inmediato, pero cuya importancia histórica es demasiado considerable como para ser pasada por alto. Es nada menos que una hipótesis novedosa sobre los orígenes del mito cristiano de la muerte de Cristo. Siguiendo su método ordinario, es al buscar la explicación de un hecho particular que Frazer llega, poco a poco, a tratar esta cuestión (III, p. 137). Remarca que, en la fiesta de Sacaea en Babilonia, un tal Zoganes era sacrificado como sustituto del rey (sustituto ridículo en algunos aspectos, y sin embargo real, puesto que obtenía el disfrute del harem). Sin embargo, cuando se compara este hecho con ciertos trazos del culto de Anahita en Zela, figura persa de la antigua Semíramis que pareciera no ser más que una forma de Ishtar, parece que Zoganes no era simplemente un representante del rey, sino un dios encarnado, amante de Ishtar y asesinado luego de tener relaciones con las prostitutas sagradas. Por otra parte, Frazer admite la hipótesis de acuerdo a la cual los Sacaea serían idénticos a la fiesta de Año Nuevo, Zak-mu-ku, celebrada en honor a Marduk. Sería entonces probable que Zoganes (cf. Zakmuku) fuera simplemente una encarnación de Marduk. Ishtar y Tamuz-Marduk serían de esta forma los equivalentes de esos reyes y reinas de mayo, de los que tantos tipos se encuentran en el Folklore europeo y en los mitos sirios de Venus y Adonis. Se trataría de un drama sagrado de la vegetación. Frazer parte desde allí para explicar la fiesta judía de Purim, de la cual todo el mundo reconoce hoy su origen babilonio (ver más adelante, W. Erbt, *die Purimsage*)<sup>1</sup>. Un primer punto es el parecido de los nombres Mardoqueo y Marduk, Ester e Ishtar.

---

1 El libro de Wilhelm Erbt: *Die Purimsage in der Bibel; Untersuchungen über das Buch Ester und der Estersage verwandte Sagen des späteren Judentums. Ein Beitrag zur vergleichenden Religionsgeschichte*, Berlín, Reimer, 1900, sería reseñado por Henri Hubert en el mismo número de *L'Année sociologique*, pp. 257-260. De allí el comentario de Mauss (N. del T.).

Existe además la coincidencia relativa de fechas: si los Sacaea son idénticos a la fiesta de Año Nuevo, caían además a unos 15 días de la misma época en que se celebraba la fiesta de Purim. Los propios ritos son sensiblemente idénticos. El ayuno del día 13 de Adar es el ayuno que, en el mundo semítico, precedía la muerte del dios de la primavera; la alegría del día 14, es la alegría de su resurrección, es decir de la victoria de los genios buenos Mardoqueo y Ester sobre Amán y Vashti. Además, sabemos que los judíos han quemado largo tiempo efigies de Amán. Finalmente, uno de los elementos de la leyenda de Ester, el paseo de Amán sobre un asno, corresponde curiosamente a un rito persa de Año Nuevo, la cabalgata del “imberbe”. Ya se vislumbran los principales elementos de la leyenda cristiana. Pero hay más. Los romanos son, junto con los judíos, los principales actores de la muerte de Cristo: ahora bien, Frazer se muestra extremadamente impresionado por el descubrimiento reciente<sup>2</sup> de una fiesta de Saturno en la cual, sobre los bordes del Danubio, unos legionarios romanos mataron al soldado Dasio, cristiano que había rehusado desempeñar el papel de un Saturno que se suicida. Por otra parte, las Saturnales debieron, como el carnaval actual, celebrarse en marzo, al menos en un gran número de localidades del mundo antiguo (p. 142 y ss.). Por lo tanto, como la fiesta de Purim tenía lugar más o menos en el mismo momento, sucedía, por una coincidencia remarcable, que alrededor de la Pascua, judíos y romanos estaban todos dispuestos a llevar a cabo un rito en el curso del cual sería asesinado un así llamado rey, que sería en el fondo un dios encarnado (p. 186). Se escolta al Cristo como un rey, al mismo tiempo que las burlas que le son dirigidas lo acercan al Zoganes de Babilonia. En el mismo momento, se libera a Barrabás (el hijo del padre, aquel que redime a su padre) quien acaso cumple el rol de Mardoqueo, en tanto que Jesús cumple aquel de Amán. Así Jesús moría, a los ojos de la multitud, en calidad de rey y de dios; de este modo, el estudio comparado de las Saturnales, de Purim, de Sacaea nos permite representarnos la escena de la Pasión. En fin, como estos dramas divinos de la muerte y de la resurrección debían ser generalizados en todo el mundo antiguo del Oriente al Occidente, se explica que el cristianismo haya encontrado un terreno tan presto para su desarrollo (p. 195 y ss.).

---

2 La historia de Dasio de Durostorum era conocida a partir de pequeñas entradas en martirologios, pero la *Acta Dasii*, que cuenta su historia de manera más detallada, fue editada y publicada por Franz Cumont en 1897, a partir de un manuscrito griego de la Biblioteca Nacional de Francia (N. del T.).

Esta teoría, que no es del todo original (ver *Année Sociologique*, t. III, p. 234 sq.)<sup>3</sup>, nos parece a la vez aventurera y sólida. Es aventurera en todo lo que concierne al detalle de hechos históricos, que son así vinculados unos a otros. Una muy considerable violencia es ejercida sobre las fechas y, lo que es más grave, estas fechas marcan festividades religiosas. Los ritos de Purim jamás pudieron ocurrir en las cercanías de la Pascua, esto es, en el momento de la muerte del Cristo, y es una suposición al menos gratuita que Jesús-Amán hubiese disfrutado una tregua real más larga que aquella que se le daba al Zoganes de Babilonia. Una brecha de cuatro semanas es un intervalo considerable que un rito de fiesta, incluso popular, difícilmente franquea. Frazer cree, es verdad, que los judíos habían trasladado 15 días la fecha de la fiesta de Sacaea, con el fin de evitar que ella fuera confundida con su Pascua. Pero este miedo se explica mal; sabemos, en efecto, que entre el Año Nuevo babilonio y la Pascua judía había una distancia de 15 días; eso era todo lo que hacía falta para prevenir toda confusión. Incluso la identificación de las Sacaea y de la fiesta de Zakmuku es bastante dudosa. Suponiendo que haya alguna semejanza (también disputada) entre los dos nombres, no la hay entre las dos fechas: el Nisán de los judíos (marzo) y el mes de Lous (normalmente julio). Toda esta serie de hipótesis colisiona entonces con el hecho de que la característica dominante de toda fiesta es la de ser la fiesta de un día, de un día determinado; es una fecha sagrada, y por consiguiente fija. Las mismas reservas deben ser hechas sobre el tema de las Saturnales: el martirio de San Dasio tuvo lugar en noviembre (303 d. C), las saturnales ocurrían regularmente en diciembre, las matronales hacia el 15 de marzo, fecha bastante cercana, en efecto, del carnaval, los Cronia griegos en agosto. Todas estas festividades tienen temas en común, pero ¿con qué derecho asociarlas?

Lo que hay de sólido en la tesis de Frazer es que la muerte del Cristo ocurrió y que la leyenda cristiana se formó y expandió en un mundo que estaba habituado, desde los tiempos más remotos, a sacrificar dioses, a verlos morir y resucitar tal como la naturaleza y la vegetación. El tema esencial, la muerte y el sacrificio del dios, se encuentra en todas las civilizaciones del Egipto, el Asia semítica y la Europa antigua. La aproximación se impone además de tal manera que ya había sido

---

3 Mauss se refiere aquí, probablemente, a sus reseñas a los libros *Magic, Divination, and Demonology, among the Hebrews and their Neighbours*, de Thomas Witton Davies (Leipzig, Spargatis, 1898), y *Das altjüdische Zauberwesen*, de Ludwig Blau (Estrasburgo, Trübner, 1898), publicadas en ese tomo entre las pp. 235-242. Especialmente en la segunda se hace mención a la historia comparada de las religiones (N. del T.).

hecha por otros escritores. Pero no se deduce que Jesús haya sido asesinado en el curso de un rito o que la multitud creyera verdaderamente sacrificar un dios.

Entre las adiciones que encontramos en esta segunda edición, está el tratamiento de cuestiones más propiamente sociológicas, notablemente aquellas del tabú, el totemismo y la magia.

El tabú es siempre para Frazer un medio para aislar las personas y las cosas cuya alma está dotada de una energía demasiado poderosa. El fondo de su teoría, por lo tanto, no se ha modificado. Pero nos ofrece dos estudios nuevos sobre dos puntos especiales, el primero sobre los nudos (I. p. 392-403) y el otro sobre los tabúes del lenguaje (p. 404-447). No haremos más que mencionar el primero, que es muy breve; pero el segundo es sumamente importante. Se sabe cómo, para el primitivo, el nombre no es distinto de la persona (p. 404); de allí el cuidado de no pronunciar el nombre de los muertos, incluso el nombre de un ausente (p. 420 y ss.), puesto que esto es provocar al alma. Estos hechos son bien conocidos, pero hay otros que nos señala el autor y que merecen mayor atención. Existe en principio la prohibición de pronunciar el nombre de ciertos padres, en particular de la suegra; sin dar explicaciones de esto, Frazer cita un número suficiente de hechos de este género para permitir investigaciones ulteriores. Del nombre propio, el tabú se extiende a todas las palabras que contienen sílabas análogas. De allí los cambios lexicográficos considerables, sobre todo cuando el nombre del muerto o del padre es también aquel de una cosa muy común (p. 427). Así el sistema de tabú afecta profundamente el lenguaje de una sociedad dada (ap. A, t. I, p. 451 y ss.). Hay temporadas, circunstancias, lugares donde está prohibido utilizar tal o cual palabra, operaciones, trabajos donde no se puede emplear un lenguaje común. Es el miedo a los espíritus el que parece inspirar la mayor parte de estas costumbres (p. 463). En nuestra opinión, Frazer nos pone así sobre la vía de un hecho muy importante desde el punto de vista sociológico: el empleo de una lengua especial en circunstancias particularmente graves, socialmente predeterminadas, tiene una generalidad mucho más grande que lo que uno cree normalmente. El mundo de las cosas mágico-religiosas es un mundo aparte donde se debe emplear una lengua totalmente diferente de aquella que sirve para la vida corriente. De allí el uso tan frecuente de fórmulas recitadas en un lenguaje desconocido. El hecho de ser incomprensible o místico, lejos de constituir un accidente de degeneración, es a menudo la característica normal del rito oral. Por otra parte, por la palabra como por los otros actos colectivos, los usos rituales reaccionan sobre los usos diarios: la constitu-

ción de una lengua en cierto grado sagrada debió contribuir enérgicamente a determinar las formas del lenguaje. Los hechos que lo prueban son tanto más numerosos cuanto uno se acerca más a nuestras sociedades modernas: la acción del sánscrito sobre los prácritos de la India, aquella del hebreo, del latín, del griego, del árabe, como lenguas rituales, han sido considerables. Es verosímil pensar que los lenguajes “de espíritu” de los malayos, o las viejas fórmulas de los aruntas, hayan tenido una influencia del mismo género.

Al propio totemismo, Frazer no le consagra un estudio especial. Lo sigue viendo como un conjunto de usos relativos al alma exterior (III, p. 416, n. 5, p. 419 y 420). En cuanto al origen de estos usos, se limita a indicar que deben tener como base la creencia en una relación de simpatía entre el hombre y el animal (p. 407 y ss.). Uno siente sobre este punto su pensamiento vacilante y flojo; él mismo realiza la confesión. Sobre dos puntos solamente es más explícito: cuando trata las relaciones entre el culto de las bestias y el totemismo, por una parte, y entre el totemismo y el sacrificio, por la otra. En primer lugar precisa que, según él, no todos los cultos de animales tienen necesariamente un origen totémico. Los diferentes tipos de sacramento pastoral no son conectados al totemismo, sino a un conjunto de prácticas mágicas que conciernen a los animales: poder conquistado sobre ellos, indistinción del hombre y del animal, propiciación de los animales muertos, formas de reservar sus huesos. Esta posición, que deviene explícita, permite a Frazer rechazar plenamente la teoría del sacrificio, a la cual habíamos creído que adscribía; no sigue fielmente a R. Smith,<sup>4</sup> como lo habíamos pensado (prefacio de la 2da edición, p. xx)<sup>5</sup>. No admite que los primeros animales sacrificados hayan sido necesariamente animales totémicos, naturalmente sagrados, por consecuencia, y sacrificados para poder proporcionar el material necesario de una comunión sacramental; estima que la bestia inmolada puede jugar su rol en el sacrificio bajo otro título, como representante de su especie, o del espíritu de la vegetación, o de los dioses, o de los hombres, o de

---

4 William Robertson Smith, orientalista experto en el Antiguo Testamento, era amigo de Frazer y lo introduciría en el método comparativo. *La rama dorada* está dedicado “To my friend William Robertson Smith, in gratitude and admiration” (N. del T.).

5 En el prefacio a la segunda edición, pp. xviii-xx, Frazer menciona un artículo de Henri Hubert y Marcel Mauss, “Essai sur la nature et la fonction du sacrifice” publicado en *L'Année sociologique*, 2e Année, 1897-1898, pp. 29-138. En este artículo, los autores representaban la visión de Frazer sobre el totemismo como similar a la de Robertson Smith. Frazer discute esta caracterización, y afirma que su visión sobre el problema es similar a la de Hubert y Mauss, y de allí el comentario de éste último (N. del T.).

las cosas. Solamente la orientación general de las hipótesis se encuentra por esto mismo modificada. El totemismo deja de ser un sistema religioso para devenir un sistema de magia (t. II, p. 313 n. 1). Aquí estamos lejos de Smith, que ubicaba en los orígenes de los hechos religiosos una forma más bien mística de la piedad.

No hay por lo tanto nada de sorprendente en que en esta nueva edición el estudio de los ritos mágicos haya tomado una importancia considerable. Este es el punto central del nuevo trabajo, que ahora lleva como subtítulo *Estudio sobre la magia y la religión*<sup>6</sup>, y la conclusión que le es su-  
perpuesta trata precisamente sobre las relaciones de la magia con la religión y la ciencia (III, p. 460 y ss.; cf. II, 370). La magia nos es allí presentada como reposando sobre una creencia instintiva “en el orden y la uniformidad de la naturaleza”. Ella es, como la ciencia, una aplicación del principio de causalidad, aplicación errónea de un principio justo a una noción flotante, vaga y falsa del mundo. De esta manera, Frazer separa radicalmente la magia de la religión (I, p. 63). Ellas se oponen como la coacción se opone al ruego. La magia es algo que demanda, la religión algo que propicia y concilia. La magia supone inestable el orden de los fenómenos y plenamente eficaces los ritos de los hombres que intentan modificarlos; la religión atribuye la misma inestabilidad al orden de las cosas exteriores, pero rehúsa toda eficacia a los ritos puramente humanos sin la intervención de poderes superiores (cf. I, p. 72 y 129). De esta forma, incluso cuando ellas mezclan sus efectos al punto de parecer indistintas, la religión y la magia tiene al menos dos rostros opuestos. Se sigue de esta concepción que la magia es anterior a la religión. En principio, solo es verdaderamente desarrollada entre las tribus más primitivas (los aruntas, por ejemplo); entonces los ritos verdaderamente primitivos son también aquellos en los cuales el carácter mágico está más acentuado (II, p. 190; cf. I, p. 436). En fin, puede pensarse que la religión debió necesariamente suceder a la magia; ella se formó justamente sobre el terreno que aquella, contradicha por las experiencias sucesivas, progresivamente le cedía (I, p. 75-79; III, p. 458). Luego de haber creído que los fenómenos naturales —viento, lluvia, renovación de las estaciones— dependían de ritos mágicos realizados para producirlos (I, p. 79; II, p. 112), los repetidos fracasos habrían llevado al salvaje a pensar que los fenómenos no dependen de él o de los espíritus, análogos a él, de los cuales la naturaleza

---

6 La primera edición llevaba como subtítulo *A Study in Comparative Religion* (N. del T.).



está llena, sino de esos espíritus poderosos que son los dioses; los hombres-dioses, en los cuales se suponía que debían encarnar los espíritus de la vegetación, serían precisamente el residuo de esta fase de transición. Como la era actual de la ciencia ha seguido a la era de la religión, aquella habría estado precedida por la era de la magia.

Esta teoría es tal vez más intelectualista de lo que desearía su autor, que se pronuncia seguido contra las explicaciones ideológicas en materia de “costumbre popular” (II, p. 234). La magia es, se dice, una aplicación falsa del principio de causalidad, ¿pero qué es lo que volvió necesario este error? Esto es lo que Frazer no determina y, por lo tanto, su explicación permanece puramente exterior. En el fondo, no difiere demasiado de la teoría corriente, salvo en que ella no toma al animismo por principio; y quizás sea erróneamente que Frazer ha separado además la noción de los espíritus de aquella de los ritos mágicos (III, p. 39). No parece, por otra parte, que la distinción entre magia y religión haya estado siempre presente en el espíritu del autor, como lo prueban algunas de las expresiones que emplea. Habla, por ejemplo, del “poder mágico de los nombres y los dioses” (I, p. 416); o duda entre los dos términos y califica de “religioso, o más bien de mágico” el rito del balanceo en la India (II, p. 448). Y es imposible llamar “mágico o más bien físico” al poder de la diosa encarnada que es la Meriah sacrificada de los Khonds (I, p. 388; II, p. 243). Pero no ha llegado el momento de discutir a fondo esta teoría, sobre la cual tenemos la intención de volver próximamente en esta misma colección<sup>7</sup>. Hay sin embargo una grave objeción que debemos señalar de modo urgente. Es totalmente inexacto que encontremos entre los aruntas un estadio puramente mágico de los ritos. Por todas partes encontramos entre ellos cosas sagradas, prohibidas, “religiosas”, sobre las cuales tratan los ritos. Frazer no llegó, creemos nosotros, a su teoría de la magia, más que como resultado de una definición insuficiente de los fenómenos religiosos.

---

7 M. Mauss se refiere probablemente al artículo que publicaría con Henri Hubert: “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année sociologique*, 7e Année, 1902-1903, pp. 1-146, donde volvería a discutir, entre otros temas, las ideas de la segunda edición de *La rama dorada* (N. del T.).

---

**Frazer, James G.: *Le Rameau d'Or*, traducción al francés de Stiébel y J. Toutain, Paris, Schleicher, 1903\*.**

*Marcel Mauss*

**C**omienzo de una excelente traducción de esta obra finalmente clásica. La mencionamos aquí porque, con el consentimiento de Frazer mismo, el plan de la obra ha sido alterado. El tomo I ahora se titula: Magia y religión; los tabúes. El encantador comienzo sobre los ritos del sacerdote de Nemi desapareció, y el § 2 del cap. II de la edición inglesa ha sido transportado al vol. II; hay además algunas otras modificaciones. El interés teórico del libro aparece tal vez mejor, pero la presentación general sufre un poco.

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 7e Année, 1902-1903, p. 23. Traducción de Adrián Viale. Jules François Toutain, arqueólogo francés, y René Stiébel, realizaron la traducción al francés de esta obra de Frazer. La misma fue publicada en tres volúmenes entre 1903 y 1911 (N. del T.).

**Frazer, James G.: *Adonis, Attis, Osiris. Studies in the History of Oriental Religion*, Londres, Macmillan, 1906\*.**

*Marcel Mauss*

**N**unca Frazer ha sido más encantador, más literario, más claro; nunca además se encontró en un terreno tan propio para su talento de composición y de exposición, y en el que su vasta erudición pueda ser puesta en juego. Recoge los pequeños trozos de cultos antiguos y elabora una poética reconstitución. De este mundo problemático del oriente semítico-egipcio-griego-latino, no nos quedan más que fragmentos de documentos, escombros de rituales, jirones de mitos viejos, podridos: de toda esta humanidad que se manifestó entre el Oxus y el Rin y cuyo centro fue el Mediterráneo, no tenemos más que una historia escasa, donde se mezclan los periodos, los pueblos, los hechos. El ritual frigio de Atis no nos es conocido más que por las fiestas de Roma, el mito de Osiris no es expuesto de una forma más clara que la que realiza Plutarco. El genio arqueológico de Frazer se siente a gusto entre estas ruinas.

Este volumen nos da una idea de lo que será la tercera edición, aún más monumental, de *La rama dorada*. No es más que un fragmento desprendido, fácilmente desprendible puesto que, desde todo punto de vista, estos tres personajes divinos y sus tres cultos son comparables. Son igualmente cultos especiales, como los hemos llamado; estos son dioses y cultos agrarios; dioses que mueren y cultos que los hacen revivir; son, en fin, dioses y cultos de una misma época social, de una misma civilización (la del Mediterráneo posterior; Frazer no remarca demasiado, en nuestra opinión, esta unidad); ellos tuvieron, no hay duda, mucho antes del sincretismo alejandrino o romano, relaciones históricas, y estamos sorprendidos de que Biblos, ciudad fenicia, haya podido también jugar, no simplemente debido a un error de léxico griego, un rol en el mito de Adonis, como en el de Osiris. Todos han tenido igual fortuna en el mundo mediterráneo. Aunque Frazer no

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 10e Année, 1905-1906, pp. 270-274. Traducción de Adrián Viale.

nos explique demasiado esta oportunidad compartida con Mitra y el Cristo, debió haber razones para esto, que es posible suponer sociológicas, pero que en todo caso son una prueba más de un parentesco real entre fenómenos, y del derecho que el autor tiene a reagruparlos. Cuarenta y cinco páginas de la segunda edición de *La rama dorada* devienen entonces un libro armonioso y natural<sup>8</sup>.

Las principales adiciones a las tesis esenciales encontradas y probadas desde 1890 consisten: 1° en descripciones más extendidas (los textos son a menudo traducidos *in extenso*, los rituales son mejor descriptos), en análisis más profundos donde uno puede ver las múltiples caras y las diversas conexiones de estos rituales y estos ciclos de representaciones religiosas. Así Osiris no es más estudiado solamente como un dios de la vegetación y de la luna, sino también como un dios de los muertos (III, III.2; III, IV, 4), un dios solar (III, VII); como un rey (III, X); 2° en una extensión, todavía más considerable, dada al círculo de las comparaciones. Esta abarca ahora todo el dominio del Asia anterior y del mundo egeo.

Hay además una adición de tipo metodológico. Se diría que Frazer no considera más estas prácticas y creencias como especies de piezas de museo, de muestras curiosas que hace figurar en su inmensa colección de productos humanos. Hay una preocupación, muy legítima, por situarlas en su medio. Comienza por un solo elemento de las condiciones que han causado estos cultos, por el elemento geográfico (p. V), el “medio físico”. De allí el esfuerzo, muy grande, por vincular los mitos anatólios y siríacos del dios quemado, de Hércules-Creso-Sardanápalo, a los fenómenos volcánicos y a las nociones antiguas que les estaban conectadas (p. II, VII). De allí también los numerosos descubrimientos de detalle: la localización precisa del culto determina muchos aspectos (p. 14, p. 76-77). Igualmente para fijar las fechas de las fiestas de Osiris, y ciertos temas de su mito, el autor presta la mayor atención a las fechas de las crecidas y bajadas del Nilo, a las fechas de siembras y de cultivos (la misma cuestión se trata para Adonis, p. 137, p. 152).

Estamos bien lejos de negar la importancia de tal localización del mito y el rito en su marco natural. Creemos que Frazer hizo, en esta tentativa, un serio progreso de pensamiento. Pero no lo consideramos suficiente. El medio cósmico no presiona sobre los fenómenos religiosos más que

---

8 En la segunda edición estos mitos eran parte del volumen II, capítulo III: “Killing the God”, y ocupaban las pp. 115-160 (N. del T.).

por el intermedio de todo el medio social y, en particular, por el intermedio de otros fenómenos religiosos. Nosotros somos personalmente incompetentes en lo que concierne a Egipto, pero estamos seguros, sobre todo si Loret<sup>9</sup> tiene razones para suponer que había totemismo, o que del mismo permanecían rastros importantes, que la interpretación puramente naturalista de Osiris no es suficiente. La lucha contra Set-Tifón, la posición de Horus como hijo del dios, demandan otras explicaciones que aquellas a la vez demasiado lejanas y demasiado directas que da Frazer. Ahora bien, a propósito de Adonis, podemos contar como un verdadero trabajo sociológico de Frazer su teoría de los dioses-reyes sirios, fenicios, chipriotas, cilicios, lidios, sacrificados. Nos gusta menos la explicación demasiado simple del casamiento de Osiris con Isis su hermana por el “mother right”<sup>10</sup> egipcio (p. 320). ¿Qué es lo que prueba esta vinculación de hechos, y que el uso faraónico no derive, por el contrario, del mito real? Pero bajo estas reservas hay un progreso hacia el método sociológico de parte de uno de los que más ha contribuido a clasificar y aclarar los hechos desde la perspectiva de la arqueología y la antropología (v. p. 289, la teoría de la confederación de los cultos locales en Egipto).

El dominio de las comparaciones es naturalmente infinito. Recordemos por lo tanto a Frazer que hemos señalado entre los Hopis ritos admirablemente precisos del “jardín de Adonis”, más claros que el rito somero señalado por Fewkes<sup>11</sup> (p. 140, n. 5).

---

9 Victor Loret, egiptólogo francés, autor entre otros trabajos de *L’Égypte au temps du totémisme*, Paris, Leroux, 1906 (N. del T.).

10 En inglés en el original (N. del T.).

11 Jesse Walter Fewkes, antropólogo y zoologista estadounidense, especialista en el sudoeste norteamericano. El artículo que utiliza Frazer es “The Tusayan New Fire Ceremony”, *Proceedings of the Boston Society of Natural History*, xxvi, 1895, p. 422-458 (N. del T.).

**Frazer, James G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion*, 3ra edición, Parte IV: Adonis, Attis, Osiris, Londres, Macmillan, 1907\*.**

*Marcel Mauss*

**E**ste volumen es una segunda edición del *Adonis, Attis, Osiris*, aparecido en 1906; pero está destinado a formar la cuarta parte de la tercera y futura edición de *La rama dorada*, y es en esta calidad que Frazer lo publica.

Hemos reseñado su libro en su primera forma: las tesis principales de Frazer han permanecido iguales. Sin embargo, sin hablar de cambios de detalles de los cuales uno encontrará la lista en *Man*, 1908, n° 22, la fisionomía del trabajo se ha modificado sensiblemente<sup>12</sup>. En principio se encontrará un capítulo nuevo sobre *Los hombres y las mujeres sagradas*, una nueva sección titulada *Influencia de la descendencia uterina sobre la religión*, y tres apéndices: *Moloch rey*, *El Flamen viudo*, *Costumbres de los insulares de Palau*. No obstante, lo más importante son las nuevas preocupaciones que delatan estos nuevos estudios. En la antigua *Rama dorada*, Frazer permanecía partidista de una suerte de animismo y naturalismo; combinaba a Mannhardt<sup>13</sup> y a Tylor<sup>14</sup>. Parece ahora acercarse a una interpretación menos simplista de estos hechos sociales, tan complicados, que son los fenómenos religiosos. Parece sentir la insuficiencia de las nociones con las que se contentaba hasta ahora, nociones del alma, de la magia, del culto agrario. Siente la necesidad de vincular la religión a las otras instituciones sociales. La importancia del culto de las diosas le parece corresponder al gran hecho social que fue la sustitución de la filiación uterina por la filiación masculina. Es por

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 11e Année, 1906-1909, pp. 181-182. Traducción de Adrián Viale.

<sup>12</sup> Mauss se refiere a la reseña a *Adonis, Attis, Osiris...* publicada por Robert Ranulph Marett en *Man*, Vol. 8, 1908, pp. 44-46. La lista de modificaciones entre la primera y segunda edición se encuentra en p. 44.

<sup>13</sup> Wilhelm Mannhardt, folklorista alemán cuyo trabajo es considerado precursor de *La rama dorada* (N. del T.).

<sup>14</sup> Edward Burnett Tylor, antropólogo inglés cuyo trabajo tuvo gran influencia sobre Frazer. La lectura de su libro *Primitive Culture* en 1883 introdujo a Frazer, clasicista de formación, en el mundo de la antropología (N. del T.).

esto que, acercando las nuevas observaciones de M. Gurdon<sup>15</sup> sobre los Khasi del Assam y los antiguos trabajos de Kubary<sup>16</sup>, Frazer ha considerado que debía hacer lugar al estudio de los fenómenos religiosos en Palau y del tipo familiar que allí se observa. Además, pone en relación directa el fenómeno de la prostitución ritual con el culto agrario, en particular en el Asia anterior, y con las creencias relativas a la reencarnación de los ancestros en el clan. El libro toma así un aspecto sociológico que no tenía y que estamos particularmente felices de constatar.

---

15 P. R. T. Gurdon, administrador del imperio británico en la India, publicó su monografía *The Khasis* en 1906, así como una edición aumentada en 1914 (N. del T.).

16 John Stanislaw Kubary, antropólogo polaco que realizara parte de su trabajo etnográfico en Palau (N. del T.).

**Frazer, James G.: *The Golden Bough. A Study in Magic and Religion, 3rd edition — The Magic Art and the Evolution of the Kings (2 vol.) — II. Taboo and the Perils of the Soul*, Londres, Macmillan, 1910-1911\*.**

*Marcel Mauss*

**F**razer no ha terminado todavía de publicar la tercera edición de su famoso *La rama dorada*. Nosotros ya hemos reseñado uno de los volúmenes aparecidos: *Adonis, Attis, Osiris* (v. *Année Sociol.* T. X, p. 270). Desde entonces, Frazer publicó *The Magic Art and the Evolution of the Kings* (1910), que corresponde al principio del antiguo *La rama dorada*, y *Taboo and the Perils of the Soul*, que retoma bajo una nueva forma el fin del primer tomo. Más recientemente (1912-1913) aparecieron *The Dying God* y *The Spirits of the Corn and the Wild*. Para terminar la tarea que se ha asignado, no le resta al autor más que darnos dos volúmenes sobre *El chivo expiatorio* y *Balder el misterioso*<sup>17</sup>. En el análisis que sigue, nos centraremos únicamente en los dos libros sobre la Magia y el Tabú. *The Spirits of the Corn* queda fuera de nuestra cosecha, y es importante no separarlo de *The Dying God*. No nos serviremos de estas obras más que en la medida en que sea necesario para penetrar mejor en el pensamiento de Frazer.

Una de las preocupaciones dominantes del autor en estas nuevas publicaciones es marcar, más significativamente que en el pasado, el verdadero alcance de su obra. Se defiende de haber querido dar una suerte de manual exhaustivo de hechos, todavía menos un sistema de explicación general. Si han querido clasificar todos los fenómenos religiosos bajo las rúbricas que él había indicado, y explicar toda la religión en términos de tabúes, de tótems, de culto agrario, esto ha sido, sostiene, “tergiversando la historia”, por lo cual declina la responsabilidad (v. *Magic Art*, I, p. ix). Él se limitó a poner su esfuerzo sobre un cierto número de instituciones curiosas e interesantes de la

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique*, 12e Année, 1909-1912, pp. 75-79. Traducción de Adrián Viale.

17 “Balder le mystérieux”, así llama Mauss al volumen que se titularía “Balder the Beautiful” (N. del T.).



antigüedad. Por esta misma razón, que los límites de su trabajo estén mejor determinados atenúa los inconvenientes del método enciclopédico que practica. El libro deja de ser una suerte de museo donde serían ordenadas y etiquetadas todas las creencias humanas, para devenir una colección de monografías que llevan un cierto número de problemas, por cierto capitales. De hecho tenemos en los dos libros de los que vamos a hablar, una teoría de la magia y de sus relaciones con el poder real y una teoría del tabú.

Un progreso notable que presenta el pensamiento de Frazer en esta obra, como en todos sus últimos escritos, es un sentimiento cada vez más vivo de la complejidad de los hechos religiosos y un esfuerzo más grande por tenerla en cuenta y por expresarla. Así se dedica, más que en el pasado, a delimitar bien el campo de sus investigaciones. ¿Se trata de tabú? Él es cuidadoso de precisar que jamás ha tenido la intención de estudiar todas las funciones del tabú, particularmente sus funciones morales (*Taboo*, p. vi): él no ve en su libro más que una colección de materiales para una ética comparada. Con este objetivo, en lugar de hablar del tabú en general, intenta establecer un catálogo de hechos. Todo lo que es objeto de tabú, actos (cap. III), personas (IV), cosas (V), palabras (VI) son sucesivamente revisadas. Y si este inventario está lejos de ser completo, especialmente en los que concierne a los actos, no se debe perder de vista que Frazer no los estudia más que en la medida en que sirven para explicar los tabúes reales.

Pero, en el fondo, la doctrina del autor no ha cambiado, y es en *Magic Art* que debe buscársele. Frazer persiste en ver en la magia una ciencia falsa, pero positiva, un arte utilitario pero ineficaz; no hay allí ningún elemento de orden místico. Las operaciones mágicas tendrían un carácter puramente físico: consistirían en la utilización de leyes naturales, que serían estrictamente imaginarias, pero que no se diferenciarían en naturaleza de aquellas que establece hoy la ciencia; serían solamente inexactas. Entre la magia y la religión, habría entonces una solución de continuidad: solo la religión llama a fuerzas invisibles, a seres espirituales, misteriosos, superiores al hombre. Y esta discontinuidad se encontraría en la historia: habría una era puramente mágica y es solamente más tarde que la era de la religión habría comenzado (*Magic Art*, cap. III y IV). Frazer, es verdad, concede hoy que la noción de *mana* juega un rol fundamental en la magia; hace del *mana* “la base física” del arte mágico (I, p. 111, n. 2). Pero no ve en el *mana* más que “una suerte de fluido material, análogo al éter de la física moderna, que se supone que une los seres dispersos en el espacio y

les permite actuar a la distancia unos sobre otros” (I. p. 54 y p. 174 y ss.)<sup>18</sup>. Se trata entonces de una noción laica y cuasi-científica. Frazer no ha llegado aún a reconocer lo que hay de espiritual, de religioso, en la idea de *mana*.

No discutiremos esta teoría sobre la que ya nos hemos expresado<sup>19</sup>. Es equivocarse gravemente sobre la naturaleza de la magia y de la religión el definir a la primera por la impersonalidad de las fuerzas que emplea, y a la otra por la idea de personalidades míticas (cf. Durkheim, *Formes élémentaires*, etc., p. 31 y ss., y *passim*)<sup>20</sup>. Además, Frazer está obligado a reconocer que la idea de *mana* se encuentra en la religión misma: pero él cree poder dar cuenta del hecho al admitir que, en una época antigua, aunque no primitiva, hubo una confusión entre la magia, ya constituida, y la religión naciente, confusión de la cual pueden encontrarse supervivencias en las creencias populares de hoy (I, p. 227). Pero la hipótesis es muy poco explicativa pues no nos dice de dónde viene esta confusión. Sería ininteligible si entre las concepciones fundamentales de la magia y la religión no hubiera una relación estrecha.

El estudio de la magia que se encuentra en estos dos volúmenes, además, está lejos de contener todos los hechos mágicos. No cubre, en realidad, más que el ritual. Si bien el mago mismo tiene un gran lugar en *La rama dorada*, no es estudiado en ninguna parte de manera profunda: no son cuestiones ni las sociedades que forma, ni las iniciaciones a las cuales es sometido. Las representaciones sobre las cuales la magia reposa son igualmente dejadas de lado. En fin, en los ritos mismos, Frazer, en razón de su concepción, casi no se interesa en las prácticas mágicas; omite sus formas, las condiciones de tiempo, de lugar, de actitud, etc., que deben cumplir para ser eficaces. Es que, como no ve en la operación mágica más que un acto físico, no busca demostrar que el medio en el cual se desarrolla sea un factor del éxito que le es atribuido.

---

18 “what may be conceive as a kind of invisible ether, not unlike that which is postulated by modern science for a precisely similar purpose, namely, to explain how things can physically affect each other through a space which appears to be empty” (p. 54) “its physical basis, if we may speak of such a thing, like the physical basis of Homoeopathic Magic, is a material medium of some sort which, like the ether of modern physics, is assumed to unite distant objects and to convey impressions from one to the other” (pp. 174-175) (N. del T.).

19 La interpretación de Mauss sobre el mana, mencionada también por Frazer en la nota citada, puede encontrarse en su artículo publicado con Henri Hubert: “Esquisse d’une théorie générale de la magie”, *L’Année sociologique*, 7e Année, 1902-1903, pp. 1-146 (N. del T.).

20 Mauss se refiere al conocido libro de Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, publicado por primera vez en 1912 (N. del T.).

La teoría de la magia conduce naturalmente a la teoría del tabú porque, para Frazer, esta expresión no es tan distante de nuestra terminología: los tabúes son ciertamente observancias negativas. Pero cuando Frazer los hace ritos negativos *de naturaleza esencialmente mágica*, les rehúsa toda significación religiosa. La prohibición, por excelencia, sería aquella que tiene por objeto prevenir contactos peligrosos, directos o indirectos, transmisiones de cualidades malvadas, de influencias nocivas. El tipo sería la abstención utilitaria, y toda idea de *sagrado* le sería ausente. Nos limitamos a recordar que, para nosotros, esta manera de presentar los hechos es una inversión de su orden natural, y que el tabú mágico no puede comprenderse más que en relación al tabú religioso y a las fuerzas sagradas que la religión pone en funcionamiento.

Es por otra parte remarcable que, en el libro especialmente consagrado a los tabúes, esta teoría del tabú concebido como una magia negativa parece perdida de vista: se habla allí sin parar de seres muy santos a quienes las prohibiciones protegen de virtudes y de influencias misteriosas (v. p. 132, 138, 224, etc.). En un lugar, Frazer declara que el tabú reposa sobre una base espiritual (p. 210). Hace falta sin embargo que abandone su primera concepción; porque esta base espiritual es el conjunto de las creencias animistas. Los tabúes son precauciones empleadas por los hombres para impedir que sus almas se escapen o entren en colisión con las almas terribles de personajes poderosos o de animales o de plantas. Para Frazer el alma es un ser natural, un producto del pensamiento laico. El sistema de prohibiciones reposa entonces sobre una cierta manera de concebir las relaciones humanas y, por lo tanto, es de la incumbencia de la magia. La religión no comienza más que cuando intervienen unos seres superiores a las almas de los hombres; es solamente allí que, secundariamente, los tabúes toman un carácter religioso. Ellos cambian, además, de naturaleza y devienen mandamientos emanados de los dioses y a los cuales se vinculan sanciones sobrenaturales. Es interesante ver que Frazer pone la idea de alma y animismo, tal como se las representa, fuera de la religión. Esta es una confirmación de la tesis sostenida por Durkheim en sus *Formes élémentaires*, p. 78 y ss.

Pero si las teorías generales de Frazer nos parecen cuestionables, se encontrará en cambio, a lo largo de estos tres nuevos volúmenes, una multitud de acercamientos sugestivos, de visiones ingeniosas o fecundas. Señalaremos en particular un magistral análisis de los ritos del fuego (I, XV,

XVII), retoques importantes a la tabla de relaciones entre los ritos sexuales, la vegetación y los mitos del casamiento de los dioses (cap. XI y XII); descubrimientos como los de las relaciones entre San Jorge y los Parilia (cap. XIX). Por otra parte, creemos muy justa aquella idea, desarrollada por Frazer, de que los tabúes que rodean al rey, las reglas sociales que se aplican a su personalidad, han jugado un papel importante en la formación de la idea de lo divino (II, p. 377). El dios ha sido rápidamente concebido a la imagen del jefe; si la formación de un sistema de jefatura no fue necesaria para la génesis misma de la religión, ella jugó un rol importante en la evolución de las ideas religiosas.

En fin, teniendo que hablar de *La rama dorada*, debemos señalar la brillante confirmación que Seligmann<sup>21</sup> viene de realizar a la teoría del sacerdote de Nemi tal como la había expuesto Frazer. Los ritos del rey Shilluk que Seligmann describió son exactamente aquellos del rey latino. Suponiendo que las hipótesis de Frazer sean inexactas, son perfectamente verdaderas para el rey nubio. Puede decirse que la descripción y la explicación de Frazer valen para un hecho que no ha observado directamente.

Anunciamos además que la teoría de Júpiter y la de Juno romanos, que se esbozaba ya en *Magic Art* (cap. XIII, 2, XVI y XXI) se comprueba magistralmente en el acercamiento entre Júpiter y Juno (genio-padre y genia-madre) y el *genius*. Hay allí un verdadero descubrimiento de mitología antigua que bastaría para ilustrar a un arqueólogo.

---

21 Charles Gabriel Seligman, etnólogo británico que junto a su esposa Brenda Zara Salaman viajó a Sudan entre 1909 y 1910, para informar luego a Frazer sobre la costumbre Shilluk de asesinar a su rey, un tema aún discutido en la actualidad. Véase Graeber, David: "The Divine Kingship of the Shilluk. On Violence, Utopia, and the Human Condition, or, Elements for an Archaeology of Sovereignty", *Journal of Ethnographic Theory*, Vol. 1, Num. 1, 2011, pp. 1-62, y véase además en el mismo número la reimpresión de la conferencia de Edward Evans-Pritchard: "The Divine Kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948", pp. 407-422 (N. del T.).

**Frazer, James G.: *Le Rameau d'or*, Edición abreviada, Nueva traducción por Lady Frazer, Paris, Geuthner, 1923.**

**Frazer, James G.: *Le Folklore dans l'Ancien Testament*, Edición abreviada con notas. Traducción por E. Audra. Introducción por R. Dussaud, Paris, Geuthner, 1924\*.**

*Marcel Mauss*

**S**ir James y lady Frazer, ayudados en uno de estos volúmenes por Audra, han hecho un favor considerable al público francés o que lee obras escritas en francés, destinando una parte considerable de sus esfuerzos a abreviar y traducir dos de las principales obras por las cuales el nombre de Frazer será recordado durante más largo tiempo que el de sus ingeniosos críticos. El hecho de que estos libros fueron, por así decirlo, reescritos en plena colaboración y corregidos, y el talento literario dispensado, hace que la publicación tenga casi tanto valor como los trabajos originales, esas obras maestras de la lengua inglesa. Y, dado que el material es tan elocuente como si fuera de Voltaire, tan crítico como si fuera de Hume, tan recatemente pensado como si fuera de Adam Smith (estos escoceses y este amigo de la Escocia), libros parecidos deberían tener en Francia el éxito propio de obras francesas. El público culto, y todo el público en general, debería poseer estos libros que están directamente destinados a enseñarle, emprendidos para él. Porque no es un secreto que este trabajo de puesta a punto fue realizado a pedido de nuestro amigo Marcel Sembat<sup>22</sup>, quien supo convencer a Frazer de la necesidad de traducir esta obra educativa.

---

\* Publicado originalmente en *L'Année sociologique. Nouvelle série*, 1<sup>ère</sup> Année, 1923-1924, pp. 388-390. Traducción de Adrián Viale. Émile Audra, especialista en Lengua y Literatura Inglesa, director del Institut Français de Londres. René Dussaud, orientalista francés. Lady Frazer es, por supuesto, la esposa de James Frazer, Lilly (N. del T.).

<sup>22</sup> Político socialista francés, admirador y amigo de Frazer. Véanse "Kipling et Frazer" y "J. G. Frazer", en *Le Populaire*, 23 y 24 de noviembre de 1921, textos escritos por Sembat con motivo de un reconocimiento a Frazer por parte de la Sorbona (N. del T.).

Nosotros nos limitaremos esta vez a hacerla conocer. El estudio de estas dos obras hubiera debido ser hecho con otros tiempos, y acaso vea la luz del día en un próximo número del *Année*.

Sabemos que se trata de un trabajo abreviado. Los doce volúmenes y el índice de *La rama dorada* son reducidos a este formato cómodo, un grueso pero portátil volumen, con un excelente índice de materias, aunque sin ninguna nota. El texto, si bien bastante denso, es sin embargo un resumen, un extracto, una elección sobre todo popular y del cual no han desaparecido las descripciones pintorescas y las búsquedas de estilo. El *Folklore en el Antiguo Testamento* está menos acortado (dos volúmenes en uno) y una gran parte de sus notas ha sido conservada.

En el fondo el lector francés se encuentra frente a una suerte de enciclopedia religiosa, porque los diversos capítulos del *Folklore en el Antiguo Testamento* no tienen doble empleo. Pero esta enciclopedia no es sistemática. Es la fantasía de Sir James la que la guía; atraído por un solo problema central, “reencontrar el salvaje bajo el civilizado”, no lo intenta más que allí donde puede intentarlo; y la forma de disertaciones comparativas desprendidas, a propósito de pasajes bien conocidos del *Antiguo Testamento*, corresponde tal vez más al pensamiento de Sir James que al agrupamiento —más armonioso— de *La rama dorada resumida*.

Sin embargo, si hemos estado aquí entre los primeros que han criticado este método de elección de temas y también este método de comparación, mantenemos, contra las críticas que voluntariamente proclaman viejas estas investigaciones, que ellas guardan todavía su frescura y su verdad.

Se nos perdonará una observación personal. Nosotros hemos propuesto, en el antiguo *Année sociologique*, en dos ocasiones antes que Frazer una interpretación análoga a la suya de la máxima deuteronomica: “No cocerás al cabrito en la leche de su madre”<sup>23</sup>.

---

23 Deuteronomio 14: 21. Véase también Éxodo 23: 19 y 34: 26 (N. del T.).