



UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA



“El erotismo como fenómeno religioso”

T E S I N A

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA
P R E S E N T A :
JOSÉ GILBERTO CASTREJÓN MENDOZA

ASESOR: DR. ALBERTO CONSTANTE LÓPEZ

MÉXICO D.F. 2008



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Dedicatoria y agradecimientos

A mis padres,
que siempre han estado ahí.

A mi hermano y hermanas: José Luis, Griselda, Leticia, Rocío y Nayeli.

A la memoria de mi hermano Pablo†.

A alguien que anda por ahí,
que espero sea una *maga*.

Gracias al Dr. Alberto Constante por compartir
conmigo esta “aventura filosófica”.

Con admiración y amistad.

*Il souffrait d'avoir introduit
des figures décharnées,
qui se déplaçaient dans
un monde dément,
qui jamais ne pourraient convaincre.*

Georges Bataille

L'Abbé C

ÍNDICE TEMÁTICO.

TEMA	PÁGINA
Introducción.....	5
Capítulo I: El fenómeno religioso.....	7
I.1 Hierofanías.....	8
I.2 Símbolos.....	10
I.3 Mitos.....	13
I.4 Ritos.....	15
Capítulo II: Lo prohibido y la transgresión.....	19
La dialéctica de lo prohibido y la transgresión.....	22
Capítulo III: La experiencia interior, lo continuo y lo discontinuo.....	28
Capítulo IV: El erotismo como fenómeno religioso.....	36
Conclusiones.....	48
Bibliografía.....	51

INTRODUCCIÓN

El presente trabajo, al tener incluso un carácter monográfico, pretende dar cuenta de dos aspectos esenciales del hombre: el erotismo y la religión. Bataille ha de marcar el método, la visión escrutadora, el rigor necesario en nuestra empresa; erotismo y religión hacen ver al primero como un fenómeno que no hace mucho ha ido marcando ciertas pautas de investigación, pues tiene un vínculo esencial con el fenómeno religioso, así, podremos demostrar que el erotismo es un fenómeno presente incluso en religiones modernas como las que siguen comandando almas en pleno siglo XXI.

<<Todo *acercarse* al conocimiento del erotismo y de la religión es una experiencia personal.>>¹ Como personal es el deseo que viene de adentro, el impulso que incita a la creencia, a la fe ciega en una divinidad, y que a su vez muestra la dialéctica de lo prohibido y la transgresión, como todo fenómeno religioso, ya que:

El hombre descubre en la experiencia de lo sagrado que es posible una continuación de su ser. La orgía, la fiesta, todo elemento de los ritos de las religiones antiguas muestran el espectáculo de lo sagrado, en el mismo, los asistentes participan en una experiencia reveladora, lo sagrado es atrayente, éxtasis incommunicable e íntimo, toda experiencia mística lo es...²

Las imágenes eróticas y religiosas introducen en unos hombres comportamientos de interdicto, en otros de transgresión, y el hombre pretende —de forma característica en la religión— alejarse de la naturaleza, en donde el erotismo juega un papel preponderante, a pesar de que con la transgresión el hombre haga cuenta de lo prohibido sin precisamente suprimirlo, <<Ahí se esconde el impulso motor del erotismo; ahí se encuentra a la vez el impulso motor de las religiones.>>³

De esta forma, al identificar que la experiencia religiosa y erótica tienen un vínculo esencial, desde la conformación de aquella, nos colocamos en una dialéctica donde ambas experiencias convergen de manera fundamental. La obra batailleana nos

¹ Gilberto Castrejón “El erotismo como experiencia vinculada al orden de lo sagrado”, *DIKAIOSYNE*, año VI, no. 11, diciembre de 2003, pags. 11-22.

² Ibid

³ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 40.

ofrece un *sello* discursivo bastante sólido, que habrá de fundar y estructurar nuestros argumentos.

Así, en el primer capítulo tratamos al fenómeno religioso, los conceptos de hierofanía, mito, símbolo y rito, además de que ha de darse, en primera instancia, un acercamiento al camino que abordaremos a lo largo del trabajo.

En el erotismo aparece muy claro el juego alternativo de lo prohibido y la transgresión, y asimismo, sería imposible tener una visión coherente del erotismo sin partir de ese juego alternativo, que caracteriza a la religiosidad. Erotismo y religión comparten un principio motor, deben dar cuenta de “el juego alternativo de lo prohibido y la transgresión”. El capítulo II tratará de ello.

Visto lo anterior, se resalta un concepto meramente batailleano: *la experiencia interior*, esa que requiere la religión, y que tiene un punto de convergencia esencial con el erotismo, pues ambos piden tener conocimiento de lo prohibido y la transgresión, curiosamente un conocimiento contradictorio en sí mismo; además, por esta vía, en el capítulo III se tratarán también otras concepciones de Bataille: lo continuo y lo discontinuo.

Finalmente, en el capítulo IV habremos de mostrar que es posible acceder al conocimiento del erotismo como un fenómeno religioso en sí mismo, no sólo en el carácter sagrado de las religiones arcaicas, sino incluso en lo divino de las religiones modernas como el cristianismo.

La obra de Bataille brinda la posibilidad de mirar al erotismo y la religión desde una misma perspectiva, y acceder a un cierto conocimiento de su naturaleza que los enmarca en una posición única.

I. EL FENÓMENO RELIGIOSO

Pero, me preguntará el científico, ...
¿A caso defiende usted una fe
bíblica así de ingenua, no ilustrada,
en un Dios antropomorfo que ha creado
el mundo en seis <<días>>?
Claro que no: precisamente porque
deseo tomarme la Biblia en serio,
no puedo leerla al pie de la letra.

Hans Küng
El principio de todas las cosas

“Todo puerto es un temblor” dice el poeta, y acaso *lo religioso* resulta ser precisamente uno de tantos puertos que no sólo pone a temblar, conduce a su vez por varios e intrincados caminos, sin embargo, al estudiar el fenómeno religioso ya sea desde la fenomenología, la historia de las religiones, el psicoanálisis o la sociología, no se debe perder de vista el *pathos* propio de tal fenómeno, pues hablar de religión es hacerlo desde lo más *íntimo*, desde esas zonas del ser en que todo ocupa su lugar preciso, ya que: <<Yo hablo de religión desde dentro, tal como un teólogo lo hace de teología.>>¹ Así, consideramos que cualquier hombre inmerso en una cultura, en una sociedad, sea cual sea ésta, y que a su vez pueda decirse creyente o no, tiene al menos una simple idea de lo que se habla cuando se habla de religión, de cualquier forma es algo que le atañe íntimamente a su ser. No haremos precisamente una “monografía de lo sagrado”, ni se tratará a una religión en particular, hablaremos de la Religión y sus *fenómenos*, es decir, aquellas *entidades* que la fundan, la integran, la caracterizan, etc., pero siempre tomando en cuenta que: <<Un fenómeno religioso sólo se revelará como tal a condición de ser aprehendido en su propia modalidad, es decir si es estudiado a escala religiosa.>>²

Nuestro interés está centrado en tratar conceptos, hechos, experiencias, etc., que den cuenta del fenómeno religioso en general, e ir resaltando algunos de éstos que posteriormente nos ayuden a fundamentar ciertas ideas clave, tanto en éste como en posteriores capítulos.

¹ Ibid, pag. 36.

² Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*, trad. Tomás Segovia, Editorial Era, México: 1997, pag. 20.

I.1 Hierofanías

Siguiendo el camino de autores como Eliade, al tratar el fenómeno religioso nos estamos enfrentando a las *hierofanías* —*algo* que manifiesta lo sagrado³—, entendiéndose este último como todo *aquello* que le atañe a la divinidad, lo trascendente en la vivencia religiosa. Si el fenómeno religioso sólo se trata desde las hierofanías, diremos que éstas han formado parte de todas las religiones, en una multiplicidad de formas, expresiones, documentos, actos, experiencias..., de todas éstas podemos hacer la siguiente distinción:

- (1) Hierofanías elementales: el *mana*, lo insólito, singular, nuevo, misterioso...
- (2) Hierofanías de segunda categoría⁴: el totemismo, fetichismo, culto a la naturaleza o los espíritus...
- (3) Hierofanías de tercera categoría: culto a los dioses y los demonios, y finalmente al Dios de las religiones modernas.⁵

La primera categoría se refiere a esa experiencia de que “hay algo más” que esta realidad, o de que existen seres dotados de una fuerza o halo misterioso (en el caso del *mana*⁶), incluso que corresponde a lo *numinoso*⁷, con lo cual pueden fundamentarse tesis como la de Tylor, quien considera que el origen de las religiones puede

³ Véase Francisco García Bazán, “La religión y lo sagrado”, en *El estudio de la religión*, edición de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, lo sagrado: <<representación prefigurada y flexible, una y universal...>> En el capítulo II tendremos ocasión de tratar con detalle aspectos fundamentales de este concepto.

⁴ La caracterización es nuestra, la hacemos solamente por cuestiones prácticas, el nivel categórico no implica grado de importancia histórica o complejidad.

⁵ Entendemos por religión moderna y monoteísta, a las tres <<religiones mundiales>> de estas características: Cristianismo, Judaísmo e Islamismo.

⁶ Ver por ejemplo *Tratado de historia de las religiones* de Mircea Eliade, donde el autor da diversos ejemplos de esa “fuerza misteriosa y activa que poseen ciertos individuos”, el jefe del clan, los sacerdotes, las almas de los muertos, la Divinidad misma...

⁷ Rudolf Otto, en su obra clásica *Das Heilige [Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios]*, Alianza Editorial, Barcelona, 2007] define a lo *numinoso* como aquello que está más allá de la razón, que es superior a la belleza, la bondad... y que por lo tanto inspira pavor. Es aquella conciencia de la Divinidad. A su vez, Otto considera que la religión nace de la convergencia de dos fuerzas: racional e irracional, con lo cual es posible aislar lo sagrado como una categoría fundamental, aparte; de esta forma deviene “lo que se presenta como misterioso, fascinante, *completamente otro*.” [Cipriani 2004: 173-178]

identificarse en el animismo⁸. Sin embargo, por mucho que se cuente con suficiente información, ninguna religión podría estar situada completamente en el nivel de las hierofanías elementales.

El totemismo, fetichismo, culto a la naturaleza o los espíritus, etc., están relacionados con la organización social de las culturas, principalmente arcaicas, y a su vez: con los ritos, las prohibiciones, la magia, etc., que conforman la vida religiosa, en las acciones de los fieles y el tabú al que éstos deben someterse, pues <<tabú es precisamente esta colección de los objetos, de las acciones o de las personas “aisladas” y “prohibidas” a causa del peligro que implica su contacto.>>⁹ Es el apego a la ley, por lo que también un santo o un sacerdote son personas consagradas, y por tanto: prohibidas; ciertos objetos (fetichismo), el animal tótem, son sagrados, prohibidos; la magia, sea simpatética, sea contaminante¹⁰, intenta aplacar, dominar a los espíritus, lo cual implica un rito, un cierto tipo de culto; más adelante tendremos oportunidad de tratar a estos últimos, resaltando su papel en el ámbito del fenómeno religioso que deseamos.

Hablar del fenómeno religioso desde la perspectiva de las hierofanías de tercera categoría, nos lleva a resaltar su carácter sustantivo y funcional, esto último entendido como el sentido social y cultural de la religión o lo religioso. El ver la religión desde el ámbito funcional, implica que podría pensarse que una sociedad secular existiría a condición de que estuviera borrado todo vestigio de la divinidad, dígase imagen, fetiche, kratofanía¹¹, epifanías, etc.; por ello, los dioses y ángeles, los demonios y la magia, los relatos de hazañas de los dioses, las mitologías en sí, forman parte del grupo de hierofanías superiores, juegan un papel social y cultural en toda civilización, acaso en aquellas donde domina alguna de las <<cinco religiones mundiales>>, como las llamara Weber, que junto con el judaísmo, son las que están presentes en el panorama religioso

⁸ Edward Burnett Tylor, siglo XIX, fue de los primeros en analizar el fenómeno religioso desde la antropología en su obra *Primitive Culture* [1871], para él, el origen de la religión se encuentra “en la convicción de que todos los elementos de la naturaleza poseen una vitalidad autónoma y deben ser considerados *seres espirituales*” (véase *Manual de sociología de la religión* de Roberto Cipriani). Durkheim fue uno de los principales críticos del animismo, y sostuvo que carecía de un sustento científico sólido. Posteriormente la tesis del animismo fue abandonada por la de la magia, para la cual James George Frazer sería uno de sus principales representantes.

⁹ Mircea Eliade, *Tratado de historia de las religiones*. Ed. Era, trad. Tomás Segovia, México: 1997, pags. 38-42.

¹⁰ Cfr. James George Frazer, *La rama dorada*, F.C.E., trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México: 2003.

¹¹ Manifestación de fuerzas.

contemporáneo, aunque para las cuales, en la actualidad, el papel de la secularización ha sido fundamental, dando pauta a considerar este hecho en los análisis sociales y antropológicos resaltando el papel funcional que toda religión y sus hierofanías fundamentales tienen.

Una hierofanía en sí es cualquier *manifestación* de lo sagrado, dígase acto, imagen, mito, kratofanía, puede ser de primera o segunda categoría, decirse tópica, como de lugares consagrados, biológica en cuanto a los ciclos lunares, vegetación o fertilidad, o simplemente un relato mitológico, pero resulta claro que siempre revela una modalidad de lo sagrado, y en cuanto a momento histórico revela una situación del hombre en relación con lo sagrado. Quizá en este último sentido, estemos en un terreno sustantivo del fenómeno religioso.

I. 2 Símbolos

Ya Ricoeur mencionaba en una obra fundamental¹² el intrincado camino que podría representar hacer una interpretación de los símbolos y articular un discurso filosófico, sin embargo, no sería posible aquí hablar de símbolos concretos, de interpretarlos uno a uno, incluyendo aquello que Jung y su escuela hicieron con la teoría de los arquetipos, nosotros sólo hablaremos del símbolo en general, y del papel que éste tiene en el fenómeno religioso.

<<El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa.>>¹³ Por este carácter es que siempre se refiere a un doble sentido, es decir, el mundo fenoménico humano es hecho otro cuando se le agrega a las cosas un “segundo sentido”, el simbolismo religioso está dotado de *figuras* de lo trascendente, del Uno, el Absoluto... A su vez, en esto está fundada la naturaleza de una cultura simbólica, que busca el sentido en lo *numinoso*, lo sagrado, lo propio del *homo religiosus*, por ello el símbolo religioso por antonomasia es la reunión del hombre con la divinidad, pero en este símbolo va contenido también el carácter de lo numinoso como fascinante y tremendo a la vez; la simbología de lo sagrado a lo largo de la historia da cuenta de esta bipolaridad, incluso de carácter etimológico: pues símbolo proviene del griego *symbollo* (reunir).

¹² Paul Ricoeur, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editores, trad. Armando Su, México: 2003.

¹³ Severino Croatto, “Las formas del lenguaje religioso”, en *El estudio de la religión*, edición de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, pag. 63.

Aunque para el Círculo Eranos (*Eranoskreis*) el símbolo no necesariamente puede ser traducido sino interpretado, de ahí sus diversos trabajos hermenéuticos, principalmente desde la perspectiva psicoanalítica, y que dan cuenta de que su significado no queda del todo agotado. Así, el símbolo religioso recrea y reaviva “todo aquello que comporta a la vez exterioridad e interioridad, temporalidad y eternidad, objetividad y subjetividad, finitud e infinitud. La raíz de esa posibilidad de lo real de hacerse ventana visible hacia lo invisible está en que el hombre es ese pequeño mundo, resumen de todos los mundos en el que lo visible transparenta lo invisible, lo finito se abre a lo infinito, la fugacidad de lo temporal se carga de la densidad de lo eterno.” Ahora bien, podríamos caracterizar al símbolo religioso de manera sencilla en:

- (1) *Simbólicas naturalistas y supranaturalistas*. Con su multiplicidad de expresiones, dígame contenidas tanto en los ritos y cultos de las religiones antiguas, como en la dialéctica iconográfica entre el bien y el mal de las religiones incluso institucionalizadas, aunque diríamos a un cierto nivel.
- (2) *Simbólicas politeístas y monoteístas*. Expresadas principalmente en los relatos, los mitos, los textos sagrados, lo simbólico en las acciones de Dios o los dioses. Aquí se instaura, en cuanto a experiencia religiosa, la simbología contenida en los ritos de iniciación, las experiencias místicas...
- (3) *Simbologías mágicas y morales*. El carácter de las kratofanías y la manipulación de éstas, la revelación del milagro, la simbólica de la resurrección de Cristo. Lo simbólico de las acciones de los santos, el rey o los profetas, el sustento ético del hombre en el apego a la ley divina, el ascetismo, etc., tienen que ver con la simbología moral.

Baste aquí recordar que:

Un símbolo es aquel que representa, manifiesta un hecho o fenómeno religioso, el *pathos* de los símbolos radica en que se le puede dar un determinado valor, tal valor posee, en esencia, una estructura cosmológica. Un símbolo es aquel que prolonga una hierofanía, denota una revelación, la cual muestra “la unidad fundamental de varias zonas de lo real”, en cuanto a fenómeno explícitamente religioso.¹⁴

¹⁴ Gilberto Castrejón, op cit.

Un símbolo es aquello por medio de lo cual se hace presente la *otredad*, aunque aclaremos que las cosas se “hacen” símbolo porque corresponden a *una experiencia humana*, no son simbólicas en sí mismas, y además, no es lo mismo el símbolo como alegoría, como metáfora o como signo, puesto que <<la explicación simbólica es implicativa: el símbolo es más catáfora que metáfora, más implicación que explicación.>>¹⁵ Es decir, da sentido latente a lo sin sentido, e inmiscuye directamente. Así, sólo es posible entender a la religión si se intenta comprender su simbolismo, y en religión hay símbolos del agua, la luna, la vegetación, la mujer, el sol, la fertilidad, etc., además, estaríamos en condiciones de mencionar aquí que hubo un paso de la simbología religiosa primitiva a la simbología religiosa de las religiones modernas, en donde a partir de una estructura psicosocial matriarcal-naturalista, se pasa a una estructura patriarcal en cierto modo racionalista, aunque esto último se ha visto sólo claramente desde hace unos siglos. Baste aquí mencionar que es el carácter de ciertos símbolos, asociados principalmente a los ritos y la iconografía religiosa, lo que habremos de resaltar más adelante, y servirá para apoyar nuestros argumentos.

I. 3 Mitos

Horkheimer y Adorno en una obra ya clásica¹⁶, dejaban ver un carácter sustancial del mito: éste es ya Ilustración, intenta dar un orden al mundo. Sin caracterizarlo necesariamente como estos autores, en el terreno religioso el mito ocupa una posición fundamental, sintetiza gran parte del contenido simbólico de toda religión, ya que el símbolo es el primer lenguaje de ésta. <<El mito es el *relato* de un *acontecimiento originario*, en el que *actúan los Dioses*, y cuya intención es *dar sentido* a una realidad significativa.>>¹⁷ Un mito narra cómo Dios o los dioses instauraron el mundo y las cosas, y a su vez: intenta dar sentido a una cultura, además: <<Al narrar *cómo* se originaron las cosas, el mito no se ocupa de su génesis histórica —en el nivel en que se

¹⁵ Andrés Ortiz-Osés, “La simbólica religiosa” en *Religión*, edición de José Gómez Caffarena, Trotta, pag. 143.

¹⁶ Max Horkheimer y Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración*, trad. Juan José Sánchez, Editorial Trotta, Madrid: 2004.

¹⁷ J.S. Croatto, *Los lenguajes de la experiencia religiosa. Estudio de Fenomenología de la Religión*, Docencia, Buenos Aires: 1994, pag. 145.

sitúan el historiador o el científico— sino de *qué* significan en el marco de la vivencia religiosa.>>¹⁸ Y más aún:

Los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el mundo y la que lo hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de los seres sobrenaturales. [...] el mito se considera como una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a *realidades*.¹⁹

Por ello el mito es fundacional, en cuanto a que al narrar hechos sobrenaturales, por no decir: sagrados, convierte a una religión en un conjunto de prácticas, creencias, imágenes, etc., mejor estructurado, y a su vez: complejo. Podemos distinguir, como lo hizo R. Pettazzoni, dos tipos generales de mitos²⁰:

- (1) *Mitos cosmogónicos*. Aquellos que narran la creación del mundo, el universo, las cosas, y entre esto último: el hombre.
- (2) *Mitos de origen*. En cuanto a que se refieren al origen de la civilización, la cultura.

Resaltemos aquí un hecho significativo: los mitos narran acciones de los dioses, y en más o en menos proporción, contienen lo que podríamos llamar una “visión antropomórfica”, dan sentido a una cultura, y por ende: fundamentan a toda religión, aunque no hay que olvidar que existe un hecho probado desde hace mucho: el pensamiento primitivo no piensa a partir de una lógica bien establecida y estructurada, lo hace a partir de un sentimiento de la vida y la naturaleza, no trata de clasificar y explicar las cosas siguiendo una línea “clara y distinta” de pensamiento, lo hace concibiendo una *presencia* más allá de los límites del hombre. De aquí se ha de dar paso

¹⁸ Severino Croatto, “Las formas del lenguaje religioso”, en *El estudio de la religión*, edición de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, pag. 73.

¹⁹ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. Luis Gil, Kairós, Barcelona: 2003, pag. 14.

²⁰ Jean Pierre Vernant en su obra *Los orígenes del pensamiento griego*, afirma que en el contexto griego, el vocablo mito no se refiere de manera precisa a ese tipo de narraciones, de carácter sagrado, que cuentan las hazañas de los dioses o los héroes, “El mythos se presenta no como una forma particular de pensamiento, sino como el conjunto que vehicula y difunde el azar de los contactos, los encuentros, las conversaciones, ese poder sin rostro, anónimo, siempre evasivo que Platón llama *Pheme*, el Rumor.” Es decir, el vocablo mito se refiere a una heterogeneidad de relatos. Véase por ejemplo el completo análisis de Leticia Flores Farfán en su obra *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, colección Seminarios, FFyL-UNAM/UAEM, México: 2007.

a la “explicación” mítica, la cual es una expresión de “conceptos”, y a su vez, una expresión de “percepciones” del mundo, de la vida, de las manifestaciones naturales y sobrenaturales; pues <<la actitud que el hombre primitivo mantiene ante los fenómenos explica la forma creadora de mitos de su pensamiento.>>²¹ De aquí que si para el hombre primitivo, la naturaleza no era algo impersonal, es decir: veía a ésta no como un “ello”, sino como un “tú”, el carácter de los ritos y prácticas de las religiones arcaicas guarda una estrecha relación con ciertos puntos de contacto que el hombre tiene con la naturaleza, y al estar éste en un cierto punto intermedio entre el mundo de los dioses y el mundo real, se convierte en el *relator* y *desarrollador* de un drama donde puede apaciguar a los dioses, rendirles culto, alimentarlos, despertar su ira, pedir su ayuda, etc., entrando ya en el terreno propio de los ritos, los cuales habremos de tratar en breve.

Quizá, como creía Robertson Smith, la actitud del hombre primitivo en cuanto a la religión no estaba motivada en estructurar primero una doctrina, y luego trasladarla a la práctica, pues más bien pareciera que la práctica religiosa precedía a la teoría, ...para los modernos la religión era un problema de convicción individual y de fe, fruto de un razonamiento; en cambio, para los antiguos era parte de la vida pública del ciudadano, reducida a formas fijas que no podían comprender y que no estaban autorizados a criticar o descuidar.²²

Para la mayoría de los hombres cuya creencia corresponde a alguna de las <<religiones mundiales>>, la práctica religiosa se apega a las tradiciones; en un sentido fundacional de la religión, los mitos, ritos y diversas prácticas juegan un papel preponderante.

I. 4 Ritos

Uno de los “lenguajes” fundamentales de la religión lo constituye el rito, el cual puede entenderse básicamente como una ceremonia, oración o práctica, llevada a cabo por los creyentes de una religión, de esto su diversidad, en cuanto a la forma concreta de llevarse a cabo, que es muy extensa. El rito es un gesto del *homo religiosus*, es decir, corresponde a un gesto físico, el cual posee una importancia social y cultural de gran

²¹ H. y H. A. Frankfort, *et. al*, *El pensamiento prefilosófico*, trad. Eli de Gortari, F.C.E., México: 1988, pag. 22.

²² Ver *Manual de Sociología de la Religión* por Roberto Cipriani, Siglo XXI editores, Buenos Aires: 2004, pag. 69.

relevancia, pues a la par de que manifiesta un elemento gestual específico, provoca un despliegue considerable de tiempo, preparación, lugar, actores, etc. <<El rito es el equivalente gestual del símbolo. Dicho de otra manera, es un *símbolo actuado*. Es por lo tanto, como el símbolo, un lenguaje primario de la experiencia religiosa.>>²³ De cierta forma, el rito religioso pretende narrar con acciones lo expresado en el mito, de ahí que a pesar de todo: persigue algo. Puede intentarse con él aplacar la ira de los dioses o implorar su clemencia; de aquí que recuerde las acciones de éstos, por lo que corresponde a una especie de escenificación de los actos divinos, en este sentido puede decirse que en ellos “los hombres hacen las acciones de los dioses”. Así, los ritos están presentes en la religión no sólo porque *escenifican* las acciones de Dios o los dioses, sino también debido a su importancia social: refuerzan lo dicho en los ritos, articulan acciones colectivas y, al llevarse a cabo mantienen viva la función social de la religión.²⁴

El rito se lleva a cabo, es visual y necesita de un espacio, de un grupo de personas o iniciados, llega incluso a necesitar de vestiduras o simplemente: en él los asistentes se desprenden de éstas, necesita a su vez de objetos e instrumentos; es un acto consagrado que se realiza en un lugar tal, y que refuerza lo dicho en el mito, simboliza cierta experiencia por la cual se hace presente una hierofanía, y entendemos que al ser ésta una manifestación de lo sagrado, se revela *algo* “en el universo mental de quienes lo reciben”, y éstos forman parte de una comunidad, por algo el rito posee un contenido social, como ya se dijo: articula colectivamente una representación sagrada, y además, también es temporal, no se hace al azar, es cíclico, a veces necesario.

En general, podemos considerar los siguientes tipos:

- (1) De iniciación y purificación
- (2) Funerarios
- (3) De ascensión
- (4) De origen

²³ Severino Croatto, “Las formas del lenguaje religioso”, en *El estudio de la religión*, edición de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, pag. 84.

²⁴ Para el aspecto funcional de la religión puede consultarse por ejemplo la obra ya clásica de Niklas Luhmann *Funktion der Religion* [*La función de la religión*, Trotta, 2003], en donde, inspirado por la obra del sociólogo Talcott Parsons, considera que la religión tiene una función específica dentro de una sociedad, la cual consiste en transformar lo indeterminable en determinable, es decir, atenuar la incertidumbre y la complejidad en los individuos de la sociedad, y a su vez, debe integrar la relación entre sistema, ambiente y mundo.

- (5) De fertilidad
- (6) Agrarios
- (7) Sacrificios
- (8) Oraciones
- (9) Maldiciones
- (10) Fiestas y orgías, etc.

La clasificación anterior sólo nos sirve para identificar la variedad de formas del rito, como forma característica del *homo religiosus*, representa un eje principal en nuestro trabajo. El rito es acción gestual de la simbólica religiosa, lo cual implica, como en toda hierofanta, un “poner en juego” todas las fuerzas de las que el ser humano dispone, es también una experiencia religiosa no sólo personal sino primordialmente colectiva, contiene ciertos aspectos fundamentales del erotismo en su *acepción* religiosa. Pues cabe señalar que precisamente: <<La religión se deriva de la hechicería, de los rituales con los que se intentaba aplacar o hacer propicios a los elementos.>>²⁵

Finalmente, mencionemos que los cultos, al ser adoración, reverencia o devoción a un dios o persona, implican un conjunto complejo de acciones, emparentadas de cierta forma con los ritos, ya que un culto es a su vez una ceremonia que testifica la adoración o sumisión al dios, de aquí que también posea un carácter ritual, además de que generalmente es público.

Recapitulemos, toda religión lleva implícito un sello que la enmarca como una forma de conducta humana llevada al *límite*, que corresponde, por cierto, a un conjunto de prácticas, creencias, dogmas, ritos, íconos, etc., pero que a su vez: ha sido fundada desde lo más íntimo y trascendente de la naturaleza humana; por ello, no es extraño suponer que cualquier religión —moderna o antigua— guarda un vínculo esencial con aquellas hechos pertenecientes a lo más exorbitante, lo más *substancial* de esa diversidad de prácticas humanas. Desde cierto punto de vista, la religión primitiva constituye un excelente ejemplo del papel en el que el ser humano se concebía a sí mismo dentro de la naturaleza, no por nada los documentos con los que contamos, aunados a los estudios etnológicos sobre diversos pueblos de Australia y África, dan testimonio de la manera en que el hombre primitivo llegó a incorporar en su vida ciertos

²⁵ Camille Paglia, *Sexual Personae*, trad. Pilar Vázquez Álvarez, Valdemar, Madrid: 2006, pag. 23.

elementos que revelan *otra cosa* que no es ella misma. El terreno religioso es el terreno de lo sagrado, de aquello que, como veremos en los próximos capítulos, es el juego dialéctico de lo prohibido y de la transgresión, pero en donde también todo es distinto y revelador, donde ritos y manifestaciones están presentes de forma continua, ya que:

Todo lo que es insólito, singular, nuevo, perfecto o monstruoso se convierte en recipiente para las fuerzas mágico-religiosas, y según las circunstancias, un objeto de veneración o de temor, en virtud del sentimiento ambivalente que provoca constantemente lo sagrado.²⁶

En lo religioso todo es insólito y extraordinario, por ello la religión primitiva corresponde a <<la afirmación más vigorosa y enérgica de la vida que podemos encontrar en la cultura.>>²⁷

Para concluir, diríamos que aunque se podría correr el riesgo de que concebimos a la religión desde una perspectiva funcional, pues creemos que los ritos y prácticas religiosas juegan un papel preponderante y fundacional en toda religión, resulta claro que independientemente de que religiones modernas como el Islam o el Cristianismo, que convierten muchos de los ritos y prácticas en “manifestaciones simbólicas” para con la Divinidad, ciertas hierofanías básicas se hacen presentes sólo a partir de una práctica que los hombres llevan a cabo, y ésta, sea para celebrar a Dios o los dioses, para apaciguarlos, agradecerles o repetir aquellos dramas que acontecieron antes de la creación, contiene ciertos elementos que colocan al hombre en una dirección hacia lo más íntimo, hacia esas zonas oscuras, inquietantes de su propia naturaleza, dígase por ejemplo: aquellos cultos y ritos arcaicos, donde el sacrificio, la fiesta, la carne, la orgía... jugaban un papel importante.

En el siguiente capítulo comenzaremos a desarrollar argumentos que corroboren fielmente nuestras afirmaciones; creemos como Bataille que lo *sagrado* en las religiones arcaicas, en cuanto a ciertos tipos de manifestaciones de éste, es análogo a lo *divino* en las religiones modernas, lo más seguro es que en la mayoría de éstas. Para comprender lo sagrado, es menester mirar desde todos los ángulos dos universos por donde, a pesar de todo, éste siempre oscila: lo prohibido y la transgresión.

²⁶ Mircea Eliade, *Tratado de Historia de las Religiones*, trad. Tomás Segovia, Editorial Era, México: 1997, pag. 37.

²⁷ Ernst Cassirer, *Antropología Filosófica*, trad. Eugenio Ímaz, F.C.E., México: 1997, pag. 130.

II. LO PROHIBIDO Y LA TRANSGRESIÓN

La primera definición que puede darse de lo sagrado es la de que *se opone a lo profano*.

Mircea Eliade
Lo sagrado y lo profano

El valor de toda prohibición consiste en la posibilidad que ofrece de ser transgredida.

Ignacio Díaz de la Serna
Del desorden de Dios

En la historia de la humanidad se identifican costumbres, acciones, ideas, conceptos, etc., para con los cuales una categorización obedece primordialmente a ciertas bivalencias¹, quizá intrínsecas a la naturaleza del ser humano, entendido esto último en relación a su esencia histórica y existencial, centrados en esto: la historia de la religión es un caso particular de la historia de la civilización, la cual, a su vez, también contiene bivalencias que crean contradicciones, oposiciones, diferencias, etc., básicas: el bien y el mal, lo sagrado y lo profano, y de manera importante: lo prohibido y la transgresión.

Todas las definiciones dadas hasta ahora del fenómeno religioso presentan un rasgo común: cada definición opone, a su manera, lo *sagrado* y la vida religiosa a lo *profano* y la vida secular. Las dificultades empiezan cuando se trata de delimitar la esfera de la noción de “sagrado”.²

Lo sagrado es una realidad, una *fuera* que se manifiesta, y que resulta ser de un orden totalmente distinto al de lo humano, al de las realidades <<naturales>>. Lo sagrado es, a la sazón de Rudolf Otto, ese *mysterium tremendum* que revela lo Numinoso (divino), el aspecto fundamental de la potencia divina. Lo sagrado es también la revelación de algo totalmente radical y distinto, que en nada se parece al

¹ Por bivalencia nos referimos al carácter valorativo de los conceptos, acciones, ideas, etc., centrado en dos polos, como en la lógica aristotélica en donde una proposición es falsa o verdadera (valor de verdad). Más generalmente se identifica esa bivalencia en la oposición de conceptos como: bueno-malo, masculino-femenino, etc.

² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, trad. Luis Gil Fernández y Ramón Alfonso Díez Aragón, Paidós, Barcelona: 1998, pag. 25.

mundo natural por el que transita el hombre. Cuando lo sagrado se manifiesta se fundamenta ontológicamente el mundo. Pues la historia de las religiones ha mostrado cómo lo sagrado implica nociones de “ser”, de “significación” y de “verdad”.

Resulta difícil imaginar cómo podría funcionar el espíritu humano sin la convicción de que existe algo irreductiblemente “real” en el mundo, y es imposible imaginar cómo podría haberse manifestado la conciencia sin conferir una “significación” a los impulsos y a las experiencias del hombre. La conciencia de un mundo real y significativo está íntimamente ligada al descubrimiento de lo sagrado. A través de la experiencia de lo sagrado ha podido captar el espíritu humano la diferencia entre lo que se manifiesta como real, fuerte y rico en significado, y todo lo demás que aparece desprovisto de esas cualidades, es decir, el fluir caótico y peligroso de las cosas, sus apariciones y desapariciones fortuitas y vacías de sentido.³

Así, en los niveles más arcaicos de la cultura, las acciones que los hombres realizaban poseían un valor sacramental, por lo cual diríamos que “hacerse” hombre significaba ser “religioso”.

Así, lo sagrado aparece como una categoría de la *sensibilidad*. Verdaderamente es la categoría sobre la que descansa la actitud religiosa, la que le da su carácter específico, la que impone al fiel un particular sentimiento de respeto que inmuniza su fe contra el espíritu de libre examen, la sustrae de la polémica y la coloca fuera y más allá de la razón.⁴

De esta forma, lo sagrado es el hecho fundamental de la vida religiosa,⁵ se opone al mundo profano pues es un mundo de esencias⁶, de energías, a diferencia de lo profano que es un mundo de sustancias⁷, un mundo secular donde se desenvuelve el hombre y funda el trabajo, la sociedad, la ciencia... Aunque también resulta ser un mundo de ambigüedades, pues provoca deseo, temor, fascinación. Impone ser prudente, funda los interdictos (las prohibiciones), pero a su vez, al hacer que surja el deseo, funda

³ Mircea Eliade, *La nostalgie des Origines, Methodologie et Histoire des Religions*, Gallimard, Paris: 1969.

⁴ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina, F.C.E., México: 2006, pag. 12.

⁵ Al ser lo sagrado un *dato inmediato de la conciencia*, puede hablarse sobre él, incluso teorizarlo, sin embargo, nunca está al alcance como una sensación, sólo como categoría de la sensibilidad.

⁶ En el sentido trascendente del término.

⁷ Aquí, sólo nos estamos refiriendo al sentido más literal del término, en cuanto a su carácter material, para nada se está usando como categoría filosófica ni en su sentido más lato.

también la transgresión, que se desenvuelve en el mundo profano y forma parte inherente de éste, pero no del todo esto es así. Lo sagrado es a su vez poder, una fuerza que da consistencia al mundo profano, lo funda.

Lo profano necesita de lo sagrado ya que intenta siempre aprehenderlo, asirse de él, pues éste es peligroso y prohibido, de aquí que las prohibiciones vengan a reglamentar las relaciones entre lo sagrado y lo profano, aunque el juego alternativo de lo prohibido y la transgresión va más allá.

Impuestas para defender la naturaleza humana, las prohibiciones, además de separar al hombre del animal que las ignora, circunscriben el territorio no humano de la transgresión, que es además el territorio de lo sagrado y del *sacri-ficio*.⁸

Basta decir aquí que si lo sagrado es una manifestación de fuerzas, y provoca temor y temblor, lo curioso es que siempre es una manifestación en un solo sentido, como una fuente de bendiciones, sacramentos, etc., o como un <<foco de maldición>>. Por ello el aspecto *fascinante* de lo sagrado es el que funda un juego alternativo, una dialéctica que traspasa las fronteras entre lo sagrado y lo profano, hace surgir un conjunto de antagonismos que se complementan a la vez.

La dialéctica del interdicto y la transgresión da cuenta de esas ambigüedades que hemos mencionado en relación al mundo sagrado y al profano, donde las categorías de lo puro y lo impuro juegan un papel importante, aunque su tratamiento esté fuera de los alcances de este trabajo.

La dialéctica de lo prohibido y la transgresión.

Hay una ambivalencia propia en el terreno de lo sagrado, aunque hay que decir aquí que el mundo *profano* es el de los interdictos, pues el apego a la ley es impuesto, aunque resulte obvio que el mundo *sagrado* se abra a transgresiones ilimitadas, es aquel mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses. Pues de una u otra forma, todo el cúmulo de fuerzas y manifestaciones que encarnan el mundo sagrado tienden a disociarse en fuerzas antagónicas.

⁸ Umberto Galimberti, *Las cosas del amor*, trad. Chiara Orlando, Ediciones Destino, Madrid: 2006, pag. 35.

Por un lado hay fuerzas que fascinan y atraen inexorablemente, “embriagan” de ciertas potencias que incitan a la devoción y respeto, la fuente misma de las prohibiciones, pero esa fascinación no termina allí, y resulta ser parte del fundamento de las transgresiones. Por otro lado el aspecto tremendo, terrorífico de lo sagrado, fundamenta también la prohibición incitando el apego a la ley, por el temor de la cólera divina, pero de nuevo: al poner en movimiento las prohibiciones éstas dan pauta a la posibilidad de acceder a transgresiones ilimitadas, que sólo se llevan a cabo en el mundo de la <<naturaleza>>⁹. <<Pero la transgresión difiere del <<retorno a la naturaleza>>: *levanta la prohibición sin suprimirla.*>>¹⁰ El retorno a la naturaleza que implica la mera animalidad del hombre.

Analicemos una prohibición fundamental. Para Bataille, la principal prohibición es la que está vinculada a la muerte, por lo cual se intenta suprimir la violencia de ésta, y de aquí se identifica que toda transgresión vinculada no sólo a la muerte nunca suprime aquello que la prohibición ha fundado, de esta forma se llega a una dialéctica en donde, incluso, lo prohibido y la transgresión se confunden.

El hombre descubre con la transgresión sus poderes más ocultos, así <<por su actividad el hombre edificó el mundo racional, pero siempre subsiste en él un fondo de violencia.>>¹¹ La violencia que con la transgresión a la ley le es dada en su propia naturaleza, resulta claro aquí que hay un movimiento en el hombre que excede sus límites, el movimiento de violencia de un ser de razón. Lo que con la muerte sobreviene es la imposición de ciertos interdictos vinculados con ésta, toda muerte es violenta en la medida que finaliza o da fin a la realidad del hombre, así, éste no hace más que temerle, y esta posibilidad le angustia y, por tanto, le impone mantener un apego estricto a un interdicto como el *no matarás* de la religión cristiana, porque para todo hombre, como el cultivado en el Cristianismo, la muerte es el reflejo de su destino; pero remontándose a los primeros hombres, surge la costumbre de sepultar a los muertos y de aquí, el testimonio de un rito que convergiría finalmente en la dimensión de lo sagrado. Recordemos además que toda violencia es un desbordamiento de lo prohibido, y lo prohibido se vincula también al incesto, a la sangre menstrual, al parricidio... sin que

⁹ El mundo donde se desarrollan las acciones humanas.

¹⁰ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997,

pag. 40.

¹¹ *Ibíd.* Pag. 58.

logre suprimir esa violencia que ya de por sí es transgresión. Así, el terreno religioso pretende ordenar la <<transgresión de las prohibiciones>>, por lo que hay que decir que el juego de lo prohibido y la transgresión caracteriza a la religión y lo religioso. Y siempre tiene asociada la idea de límite.

El límite y la trasgresión se deben entre sí la densidad de su ser: inexistencia de un límite que no se podría saltar en absoluto; vanidad a cambio de una trasgresión que sólo saltaría por encima de un límite de ilusión y sombra. Pero, ¿tiene el límite una existencia verdadera fuera del gesto que gloriosamente lo atraviesa o lo niega? ¿Qué sería él, después, y que podía ser antes? ¿Y no agota acaso la trasgresión todo lo que ella es en el instante en que salta por encima del límite, no estando por lo demás en ninguna otra parte sino en ese punto del tiempo?¹²

Por ello hay que aclarar que estando presente ese límite, siempre habrá de haber un desbordamiento de la transgresión, de nuevo el juego alternativo se hace presente, y la transgresión va más allá que el interdicto. Y además:

La prohibición no significa por fuerza una abstención, sino su práctica a título de transgresión... La prohibición no puede suprimir las actividades que requiere la vida, pero puede conferirles el sentido de la transgresión religiosa. La prohibición las somete a unos límites, regula sus formas. Puede también imponer una expiación a quien se hace *culpable* de ellas.¹³

Hay que decir de la transgresión que implica el pasaje de un sitio a otro, y a su vez corresponde a un esfuerzo que el hombre lleva a cabo, y que en el terreno religioso se traduce en el sometimiento o no a la ley, en la angustia del pecado, en la expiación de la culpa, etc. Porque la dialéctica del interdicto y la transgresión discurre por un “terreno” ciertamente espinoso:

En la transgresión se trata del *levantamiento* de las interdicciones, pero donde *levantar* no sólo significa sacar algo de un sitio, sino también construir algo en ese sitio, como quien *levanta* una pared. La transgresión, si bien *abole* la interdicción, en el mismo acto de su abolición afirma su existencia. Las interdicciones tienen como función generar

¹² Michel Foucault, *Prefacio a la transgresión*, U.N.A.M., trad. Pablo Sigg, México: 2001, pag. 35.

¹³ Georges Bataille, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo editora, trad. Silvio Mattoni, Argentina: 2003, pag. 75.

una distinción clave: separar lo que va a resultar útil para el hombre de aquello que desde entonces será considerado deshecho, inútil.¹⁴

Si el terreno de lo sagrado tiene, de manera fundamental, una vinculación directa con el interdicto, entonces aquello que es el objeto de un interdicto llega a ser sagrado, parábola meramente cristiana, pero en ciertas religiones, en ritos como la fiesta, el sacrificio, la orgía, etc., se alcanza una actividad religiosa trascendental, dando a estas realidades un sentido donde se “confunden” el interdicto y la transgresión. De aquí que pueda resaltarse el aspecto de lo <<útil para el hombre>> en el terreno de lo religioso.

Ahora bien, sólo es sagrado, en primera instancia, aquello que es el objeto de un interdicto, vínculo entre lo sagrado-extático¹⁵ y el juego interdicto-transgresión.

La transgresión incluso supera al interdicto, lo hace en la medida de que con la desobediencia a la ley puede operar la libertad, pero una libertad apegada a los alcances del interdicto, aún así la transgresión forma parte de esos supuestos límites que el hombre se ha impuesto, la transgresión tomada como una instancia reconocida en la vida en comunidad es, junto con el interdicto, un aspecto intrínseco, esencial del orden social humano. Si la transgresión no hubiera tenido los alcances que llegó a tener para los primeros hombres, el mundo sagrado se habría perdido para sí todo el grado de éxtasis que la gama de la transgresión llegó a imponerle; si bien la transgresión no es el fundamento de la religión, sí contribuye a la formación de ésta.

La paradoja es clara: el mundo *profano* es el de los interdictos, pues el apego a la ley es impuesto, aunque resulte obvio que el mundo *sagrado* se abra a transgresiones ilimitadas, es aquel mundo de la fiesta, de los soberanos y de los dioses. Una religión como el cristianismo mostraría abiertamente su repugnancia hacia la transgresión, hacia la ruptura de la ley, aunque finalmente sus *propios interdictos* provengan, o sean la causa de esa posibilidad que la transgresión le vino a dar. He aquí otro aspecto fundamental de la dialéctica del interdicto y la transgresión.

Más aún, la transgresión se legitima en la “ritualización” de ciertos aspectos de la vida religiosa como el gesto ritual, la fiesta¹⁶ y la orgía. Hay que recordar que: <<Las

¹⁴ José Assandri, *Entre Bataille y Lacan*, Ediciones literales, Buenos Aires: 2007, pag. 75.

¹⁵ Aquello que implica una experiencia *exorbitante*, cuando lo trascendente se hace presente.

¹⁶ Roger Caillois en su importante obra *El hombre y lo sagrado*, desarrolla una teoría de la fiesta desde su carácter sacrificial como punto de explicación sobre cómo es legitimada una transgresión. Pues la fiesta

transgresiones, aun multiplicadas, no pueden acabar con la prohibición, *como si la prohibición fuera únicamente el medio de hacer caer una gloriosa maldición sobre lo rechazado por ella.*>>¹⁷

Para finalizar, podemos decir que en la dialéctica del interdicto y la transgresión siempre concurren fuerzas o elementos de atracción y de repulsión, y que en determinadas circunstancias ese elemento de atracción puede convertirse en elemento de repulsión y viceversa, ya que el hombre se enfrenta, en la experiencia de lo sagrado, a algo que le fascina, que le atrae, pero que a su vez le atemoriza, y que además concibe como algo exorbitante, inconmensurable. ¿Y cuál es su vínculo con el erotismo?

En el erotismo, al ser un aspecto fundamental, como la religión, de la vida interior del hombre, la dialéctica del interdicto y la transgresión se muestra fielmente. <<El erotismo es lo que en la conciencia del hombre pone en cuestión al ser.>>¹⁸ Más aún <<Cae por su propio peso que nada en el desarrollo del erotismo es exterior al terreno de *la religión...*>>¹⁹ La experiencia interior que requiere la religión tiene un punto de convergencia esencial con el erotismo, ambos piden tener conocimiento de lo prohibido y la transgresión, curiosamente un conocimiento contradictorio en sí mismo.

El erotismo incita a la transgresión, la religión a lo prohibido, en ambas vive algo latente que llega a invertir los papeles, además: el hombre funda una religión a partir de una experiencia de lo sagrado, a partir de una hierofanía, ésta lo aparta de la naturaleza, pues el hombre *percibe* que hay *algo más*, y la naturaleza está representada en su carácter corpóreo, que es una entidad sexuada. Erotismo y religión comparten un principio motor, deben dar cuenta de “el juego alternativo de lo prohibido y la transgresión”. Estos últimos difícilmente logran trascender uno al otro.

Si la religión primitiva está cercana al rito, la fiesta, la orgía, el elemento de lo sagrado que incita en los asistentes al “ejercicio” de ella está más cerca de la naturaleza que algunas de las religiones modernas. <<Las tradiciones apolínea y judeocristiana son

para Callois es una transgresión sagrada, la legitimación temporal y ritual de la transgresión de las prohibiciones.

¹⁷ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 52.

¹⁸ *Ibid*, pag. 33.

¹⁹ *Ibid*, pag. 36.

ambas trascendentalistas. Es decir, intentan superar o trascender a la naturaleza.>>²⁰

Pero en la naturaleza es donde más claro se presenta el juego alternativo del interdicto y la transgresión, y dado que en el erotismo lo que siempre está presente como objeto son los cuerpos, y éstos son parte inherente de la naturaleza, aquí se funda el principio motor del erotismo como juego alternativo del interdicto y la transgresión. Ya Bataille nos hizo saber que la prohibición fundamental está vinculada a la muerte, y la muerte es por cierto la culminación de la parte sexuada del hombre, por ello el hombre arcaico encontró que el paso de la discontinuidad a la continuidad de su ser se daba en ese *acceso* a la muerte, así, el erotismo alcanza al ser en lo más íntimo, si la muerte es esa ruptura de la discontinuidad, lo sagrado es aquella instancia que precisamente ofrece y garantiza esa continuidad del ser, y que por medio de un rito le es revelado a los que participan de tal experiencia, incluso en aquellos ritos solemnes, donde los participantes asisten a la muerte de un ser discontinuo. A su vez, resulta claro aquí que el erotismo abre a la muerte, ésta le permite al individuo abrirse a la negación de su vida individual. La vida es *mortal*, la continuidad del ser que se alcanza con la muerte no lo es. Así, la experiencia de lo sagrado le dice al hombre que existe una continuidad de su ser, ¿cómo se lleva a cabo esta experiencia y qué implicaciones tiene? En el próximo capítulo tendremos ocasión de responder a esto, y traeremos a colación uno de los puntos culminantes de la teoría del erotismo de Bataille: La experiencia interior y lo continuo y lo discontinuo, además de que se habrá de resaltar su importancia en el análisis del fenómeno religioso.

²⁰ Camille Paglia, *Sexual personae*, pag. 34.

III. LA EXPERIENCIA INTERIOR, LO CONTINUO Y LO DISCONTINUO

Llamo experiencia interior a un viaje al extremo de lo posible.

Georges Bataille
La experiencia interior

La vida se le da al hombre como una posibilidad, como un “desenvolvimiento” de sí mismo, sin embargo, éste ha descubierto que en tal desenvolvimiento existen “brechas”, puntos de ruptura que atentan contra la continuidad de su ser, así, hemos visto en el capítulo anterior que una de las principales prohibiciones es aquella vinculada a la muerte, pues ésta resulta ser un enfrentamiento con una especie de “otredad radical” que funda el acceso a lo posible. Aunque: <<La muerte se remite al otro, y el otro es ante todo una deliciosa expresión de la vida.>>¹ Más aún:

La muerte, de acuerdo con la experiencia, es la interrupción de un comportamiento, la cesación de movimientos expresivos y de movimientos o procesos fisiológicos envueltos en esos movimientos expresivos, disimulados por ellos, que forman algo que se exhibe, o más bien, *alguien* que se exhibe o mejor aún, que se expresa. Esta expresión es más que una exhibición, más que una manifestación.²

Pues la muerte es una especie de responsabilidad para con el *otro*, un enigma que se da más allá del ser y el no ser, un desgarrar donde el hombre, en su afán de vivir, alcanza la mortalidad, y aún así la muerte nos está vedada, y es por medio del interdicto que el hombre tiene conciencia de ella, la cual está referida por el cadáver como objeto de angustia, pues a su vez es contagioso y debe sepultarse. El cadáver es por sí mismo: manifestación de una violencia, y el interdicto es separación de esa violencia, así se establece también un rito que finalmente converge en la costumbre de sepultar a los muertos. Para Bataille, el interdicto vinculado a la muerte es uno de los más fundamentales, y éste tiene que ver estrechamente con la dimensión de lo sagrado, además de que le permite al hombre acceder a la continuidad de su ser.

¹ Georges Bataille, *Madame Edwarda*, trad. Antonio Escohotado, Tusquets, Barcelona: 1988, pag. 31.

² Emmanuel Levinas, *Dios, la muerte y el tiempo*, trad. María Luisa Rodríguez Tapia, Cátedra, Madrid: 1998, pag. 22.

El ser discontinuo³ —el hombre— se enfrenta a la angustia en esa posibilidad de alcanzar la continuidad, así, sólo la muerte trae la continuidad, el hombre descubre en la experiencia de lo sagrado que es posible una continuación de su ser.⁴

Ahora bien, en muchos sentidos, para el hombre lo posible es el bien, lo imposible el mal, de ahí que conciba a la muerte, desde su interdicto, como el “acceso” a un universo donde pueda experimentar la continuidad de su ser, y como sólo es sagrado aquello que es el objeto de un interdicto, lo sagrado es precisamente lo que le ofrece y le garantiza esa continuidad de su ser:

Lo sagrado es la continuidad del ser revelada a los que fijan su atención en un rito solemne, en la muerte de un ser discontinuo. Hay por el hecho de la muerte violenta, ruptura de la discontinuidad del ser: lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan unos espíritus ansiosos es la continuidad del ser, a la cual se rindió la víctima.⁵

Los ritos de sacrificio son un acceso a lo sagrado, vivir es experimentar la discontinuidad del ser, y ya de por sí podemos decir que experimentar la discontinuidad es experimentar una especie de “huida del ser fuera de la existencia”, y como el hombre busca el bien, y éste se da en lo posible, de lo que se trata es eludir lo imposible, así, el hombre alcanza con lo sagrado la salvación, que es precisamente lo posible necesario al espíritu para afrontar lo imposible, y que ocupa un lugar privilegiado en la vida espiritual, en la vida religiosa, y donde lo espiritual implica aquello que emana del éxtasis, del sacrificio religioso, de la tragedia o la angustia, donde precisamente la vida se lleva al límite de lo posible, es ya una experiencia característica como a su vez lo es el enfrentamiento con la muerte, hemos de decir aquí que tal hecho corresponde a una *experiencia interior*:

La experiencia interior es la experiencia de lo que está fuera de todo, cuando el todo deja todo fuera, la experiencia de cuanto queda por alcanzar cuando todo está

³ Aclaremos aquí que, en primera instancia, se entiende por ser discontinuo aquel ser que sólo está subordinado a la naturaleza, el que produce objetos en relación a una mera utilidad.

⁴ Gilberto Castrejón, op. cit.

⁵ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 36.

alcanzado, y por conocer, cuando ya se conoce todo. Lo inaccesible mismo, lo desconocido mismo.⁶

La experiencia interior es firmeza, siempre afirma sin afirmarse, implica un sentimiento de sí, pero no una conciencia de sí, con ella se va más allá de lo conocido, lleva a la razón discursiva a lugares inextricables, no conocidos por su “rectoría o tutela”. Con ella ese discurso racional se lleva al límite, y además: es una ruptura del Yo que soy, aviva el sentimiento de vacío en el hombre, pues a su vez: es la anulación de la identidad y del reconocimiento de lo natural en él. Así, la experiencia interior de Nietzsche es la ausencia de Dios⁷, ya que ésta es una experiencia límite sujeta a la transgresión, donde se ha asumido el lenguaje como algo propio, y las palabras no sólo estremecen el ser de quien las nombra. La experiencia interior es suprimir el interdicto mediante la transgresión, es una experiencia soberana. Una experiencia que dispone en todo momento del Yo de forma diferente, “un momento del ser arbitrariamente elegido”, que a pesar de todo implica un conocimiento liberado, pero que Bataille prefiere llamar neutro, el uso de una “función desprendida (libre) del principio de servidumbre en el conocimiento. Ya nos aclara en su momento parte del proceso de esta experiencia:

Quiero dar una vez más el esquema de lo que yo llamo experiencia pura. En primer lugar, alcanzo el punto extremo del saber (por ejemplo, imito al saber absoluto, poco importa de qué modo, pero esto supone un esfuerzo infinito del espíritu que quiere saber). Entonces sé que no sé nada. *Iipse*⁸, he querido serlo todo (por el saber) y caigo en la angustia: la ocasión de esta angustia es mi no-saber, el sin sentido irremediable (aquí el no-saber no suprime los conocimientos particulares, sino su sentido, les quita todo sentido). Después puedo saber qué es la angustia de la que hablo. La angustia supone el deseo de comunicar, es decir, de perderme, pero no la completa resolución: la angustia testimonia de mi miedo de comunicarme, de perderme. La angustia viene dada en el mismo tema del saber: *ipse*, por el saber quisiera serlo todo, esto es, comunicarme, perderme, y, sin embargo, seguir siendo *ipse*. [...] En el arrobamiento, mi existencia vuelve a encontrar un sentido, pero el sentido se refiere de inmediato al *ipse*, se convierte en *mi*

⁶ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, trad. David Huerta, Ediciones Vuelta, México: 1992, pag. 333.

⁷ Cfr. con Georges Bataille, “La risa de Nietzsche” en *Georges Bataille: Meditaciones nietzscheanas*, edición de Pablo Sigg, FONCA, México: 2001, págs. 123-136.

⁸ Yo

arrobo que yo *ipse* poseo, dando satisfacción a mi voluntad de serlo todo. En cuanto vuelvo a este punto, cesa la comunicación, la pérdida de mí mismo, dejo de abandonarme, me quedo ahí, pero con un saber nuevo.⁹

El proceso de la experiencia es un movimiento que funda una operación soberana, a la que Bataille llama también “punto extremo de lo posible”. En sí, la experiencia interior se obtiene por una modificación, sea ésta voluntaria o no, del orden de los objetos, y a su vez, el autor la llama *método de meditación*, y al cual lo coloca al lado y al mismo nivel del éxtasis de los santos, para Bataille, algunas otras conductas soberanas¹⁰ son:

- la embriaguez;
- la efusión erótica;
- la risa;
- la efusión del sacrificio;
- la efusión poética.

Sobre estas conductas soberanas:

Y en efecto, los contenidos de experiencia que Bataille enuncia como otros momentos soberanos (el éxtasis, la angustia, la risa, la efusión erótica y sacrificial) ilustran que esta revuelta¹¹ no es aquí sino un llamado a la autoridad silenciosa del *pathos* sin finalidad ni

⁹ Georges Bataille, “De La experiencia interior” en *El aleluya y otros textos*, trad. Fernando Savater, Alianza editorial, Madrid: 1988, pags. 23, 24.

¹⁰ Una conducta soberana acaso implica la *petit mort*. Michel Camus menciona que Bataille es el creador de la “religión de la muerte”. Recordemos que alrededor de 1925, Bataille tuvo conocimiento de unas fotografías que Adrian Borel le mostró, publicadas en unos textos de Georges Dumas (*Traité de psychologie*, París, 1923) y Louis Carpeaux (*Pekín qui s'en va*, París: A. Moloine Éd., 1913), las cuales mostraban una tortura china, la muerte lenta por el *Leng-T'ché* (cerceamiento en pedazos), donde el llamado Fou-Tchou-Li, culpable de homicidio en la persona del Príncipe Ao-Han-Wan, es condenado a morir de esa forma. En ese acto, Bataille asistió a una iluminación: “Nunca he dejado de estar obsesionado por esta imagen del dolor, estática (?) a la vez que intolerable.” El rostro gozoso del agonizante Fou-Tchou-Li, le revelaba que el raptó místico no necesariamente era el encuentro con Dios, a la manera de un San Juan o de una Teresa de Ávila, sino el instante en que el placer se confunde con el dolor y el éxtasis sexual con la muerte: *la petite mort*. “Fue en esa ocasión cuando discerní, en la violencia de esa imagen, una infinita capacidad de trastorno. A partir de esta violencia —aún hoy en día no soy capaz de imaginarme otra más alocada y horrible— me sentí tan trastornado que accedí al éxtasis.” Ya que, para Bataille, el erotismo es análogo al sacrificio; esto en el sentido en que ambos son ritos que permiten a sus participantes experimentar la intensidad de la muerte. Así, una conducta soberana como el erotismo tiene un vínculo fundamental con el éxtasis religioso, con la experiencia interior.

¹¹ Revuelta contra el mundo entero del trabajo y contra el mundo entero de la presuposición. “El mundo del trabajo y de la presuposición es aquí el de la ciencia que continua creyendo en la posibilidad de responder.” La revuelta que Nietzsche puso sobre la mesa al hacer una crítica de las teorías clásicas del

sentido en tanto aprehensión inmediata de la huida del ser, y cuya discontinuidad ejerce una constante intimidación del lenguaje.¹²

Los momentos soberanos (contenidos de experiencia) tanto que verifican la discontinuidad del hombre, como producen ciertas rupturas de pensamiento, y además: tales conductas son efusiones que implican un desgaste de energía, y cuyo efecto es una especie de iluminación interior. De esta manera la experiencia interior es análoga al éxtasis religioso, verifica la discontinuidad del ser, pero a su vez: fija la posibilidad de acceso a la continuidad, ya que da entrada a la vida espiritual, donde, de nuevo: espiritual es todo aquello que emana del éxtasis, del sacrificio religioso, de la tragedia, la poesía o la angustia, pues en todos estos momentos soberanos la vida se lleva al límite de lo posible. Y como también se ha visto: al suprimir el interdicto, en la transgresión, se vive ya una experiencia interior y soberana. Más aún: <<La continuidad nos es dada en la experiencia de lo sagrado. Lo divino es la esencia de la continuidad.>>¹³ La experiencia interior es en esencia el éxtasis espiritual donde se afirma la conciencia de lo sagrado, proviene de la transgresión y funda el erotismo. Es una experiencia límite sujeta a la transgresión. Aunque como se sabe: anula la identidad sin suprimirla, si funda al erotismo es porque todo lo que es actividad sexual es un momento de crisis del aislamiento, en general siempre es conocida desde afuera, pero debilita el sentimiento de sí, lo cuestiona. Así, la crisis que se vive es como un efecto interior de un acontecimiento.

De la experiencia interior que no puedo tener, ni tampoco representarme hipotéticamente, no puedo sin embargo ignorar que, por definición, fundamentalmente, implica un *sentimiento de sí*. Ese sentimiento elemental no es la *conciencia de sí*. La conciencia de sí es consecutiva a la conciencia de los objetos, que sólo se da distintamente en la humanidad. Pero el sentimiento de sí varía necesariamente en la medida en que quien lo experimenta se aísla en su discontinuidad. [...] La actividad sexual es un momento de crisis del aislamiento. Esa actividad es conocida por nosotros desde fuera, pero sabemos que debilita el sentimiento de sí, que lo cuestiona.¹⁴

conocimiento y del acto de conocer. Ver: Pierre Klossowski, "El simulacro en la comunicación de Georges Bataille" en *Georges Bataille: Meditaciones nietzscheanas*, edición de Pablo Sigg, FONCA, México: 2001, pags. 123-136.

¹² *Ibíd.*, pag. 119.

¹³ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 165.

¹⁴ *Ibíd.*, pag. 105.

La crisis es un momento de ruptura, pero a su vez, también es movimiento:

En la crisis del ser: el ser tiene la experiencia interior del ser en la crisis que lo pone a prueba. La crisis del ser es su entrada en el juego, en un pasaje que va de la continuidad a la discontinuidad, o de la discontinuidad a la continuidad. El ser más simple tiene, admitámoslo, un sentimiento de sí mismo y de sus límites. Si esos límites cambian, ese sentimiento fundamental le afecta; esa afección es la crisis del ser que tiene sentimiento de sí.¹⁵

Como se ha visto, en la experiencia interior está presente lo continuo y lo discontinuo en el hombre, implica crisis, y es a su vez éxtasis incommunicable, aunque accesible mediante un lenguaje de ruptura, pero: ¿En dónde radica esa vinculación del erotismo, en la experiencia interior del hombre, con lo sagrado?

En principio, recordemos que:

Somos seres discontinuos, individuos que morimos aisladamente en una aventura ininteligible, pero tenemos la nostalgia de la continuidad perdida. Llevamos mal la situación que nos clava en la individualidad del azar, en la individualidad caduca que somos. Al mismo tiempo que tenemos el deseo angustiado de la duración de este caduco, tenemos la obsesión de una continuidad primera, que nos liga generalmente al ser. [...] Cualquiera puede sufrir por no estar en el mundo a la manera de una ola perdida en la multiplicidad de las olas, que ignora los desdoblamientos y las fusiones de los seres más simples.¹⁶

En el vínculo, se trata aquí de una especie de "nostalgia ontológica", la que tiene como primera manifestación el carácter sagrado de los animales, pero no es en sí un sentimiento animal. Se trata de un sentimiento contradictorio, de atracción a la vez que de repulsión, pues el mundo de lo sagrado es ese ámbito de violencia destructiva: causa repulsión, terror, esa violencia del mundo animal que constantemente amenaza con destruirnos desde la profundidad de nuestro propio deseo, y que contiene aspectos de la experiencia interior, de la experiencia soberana. Así, el núcleo de la religión, para Bataille, estaría entonces en la experiencia interior, en ese sentimiento de terror y

¹⁵ *Ibíd.*, pag. 107.

¹⁶ *Ibíd.*, pag. 28.

repulsión, de continuidad-discontinuidad, que causa no sólo la violencia animal, sino nuestra propia violencia contra el mundo animal, nuestra propia inmersión (precaria) en la continuidad que supone la cacería o la matanza. Pues hasta tal punto llega la repulsión (pena-fascinación) por el animal, que su utilidad inmediata, su consumición, no puede efectuarse con dicho animal vivo, sino muerto, y no sólo muerto sino además manipulado. Estamos por tanto, en el terreno del sacrificio, en el terreno de lo sagrado. Y a pesar de cualquier cosa, el sacrificio religioso es erótico por sí y de por sí.

Ahora bien, en atención a lo tratado desde el capítulo I: todo símbolo, imagen erótica o religiosa (hierofanía, mito, etc.) insuflaron en el hombre conductas de interdicto, en otras conductas contrarias, es decir, la experiencia que todo hombre arcaico realizaba era dirigida hacia conductas tradicionales (interdicto) o conductas de ruptura (transgresión), la ley y su violación. El erotismo habría de caer en el dominio de la transgresión, que las religiones como el cristianismo se encargarían de suprimir. Sería un objeto monstruoso.

La experiencia interior del erotismo requiere, en el que la vive, una sensibilidad no menos grande para la angustia, que funda el interdicto, que para el deseo que conduce a infringirlo. Es la sensibilidad religiosa, que liga siempre al deseo y al pavor, al placer intenso y a la angustia.¹⁷

La orgía, la fiesta, todo elemento de los ritos de las religiones muestran el espectáculo de lo sagrado, en el mismo, los asistentes participan en una experiencia reveladora, lo sagrado es atrayente, éxtasis incommunicable e íntimo, toda experiencia mística lo es, se ha llegado a la esfera en que el ser discontinuo que se es, alcanza la continuidad en la experiencia de lo sagrado (experiencia interior), aunque esa experiencia es, desde las primeras religiones, una experiencia erótica, todo símbolo es seductor, pues provoca una perturbación en el individuo, la hierofanía, aún así cristiana, posee rasgos de una clara dimensión erótica. Erotismo y religión son experiencias interiores.

Siempre nos remitiremos, con el erotismo, a lo místico, al acto ritual, donde de una u otra forma siempre hay ausencia del objeto, es una experiencia incontrolable, improbable, como lo es la experiencia interior, los estados soberanos. Queda pues lugar

¹⁷ *Ibíd.*, pag. 56.

para remitirnos completamente al fenómeno erótico, donde se habrá de ver, desde la obra de Bataille, que el erotismo es ya un fenómeno religioso, aún y a pesar de religiones como el cristianismo. El siguiente capítulo nos permitirá desarrollar estos argumentos, concluyamos el presente con unas palabras de Bataille de uno de sus textos que conforman la “Summa ateológica”, *El culpable*:

El erotismo es uno de los aspectos de la vida interior del hombre que más nos induce al error, puesto que sin cesar busca “fuera” un objeto de deseo, cuando dicho objeto responde a la interioridad del deseo... En la conciencia del hombre, el erotismo es lo que replantea al ser.

IV. EL EROTISMO COMO FENÓMENO RELIGIOSO

Y aún suponiendo que un ángel me estrechara súbitamente contra su pecho: mi ser quedaría extinguido por su existencia más fuerte. Pues lo hermoso no es más que el comienzo de lo terrible que todavía podemos soportar, y lo admiramos tan sólo en la medida en que, indiferente, rehúsa destruirnos.

Rainer Maria Rilke
Elegías de Duino

Soy según mi *carne*.

Jean-Luc Marion
El fenómeno erótico

Comencemos formulándonos la siguiente pregunta: ¿Lo que busca la religión es, en esencia, lo que busca el hombre? Si como hemos visto en capítulos anteriores, aquello que le atañe a la religión está íntimamente vinculado con el hombre, la respuesta quizá sería más que evidente, sin embargo, escudriñando un poco, se sabe que esto no del todo es así. Si bien es cierto, toda experiencia religiosa resulta ser una experiencia hacia esas zonas del ser donde:

1. Yo no supe dónde estaba,
pero, cuando allí me vi,
sin saber dónde me estaba,
grandes cosas entendí;
no diré lo que sentí,
que me quedé no sabiendo,
*toda ciencia trascendiendo.*¹

Donde el Todo se vuelve Uno y el Uno, Todo; pues la experiencia religiosa es también una experiencia de *relación*, en el sentido de tener contacto con una presencia, una fuerza, un objeto..., ya que en términos generales, la experiencia mística es una <<actividad espiritual que aspira a llevar a cabo la unión del alma con la divinidad por diversos medios (ascetismo, devoción, amor, contemplación)>>.² Por ello, si el hombre se sabe cuerpo y espíritu, éste a su vez realiza un acto espiritual, que incita al alma a

¹ San Juan de la Cruz, *Cántico Espiritual*.

² José Ferrater Mora, *Diccionario de filosofía, Tomo III*, pag. 2419.

moverse³, todo lo que quede fuera de dicha actividad esencial debe ser digno de desprecio, de degradación. No por nada, en nuestra tradición, los asuntos de la carne llegaron a convertirse en objetos abominables, a pesar de que desde el inicio, erotismo y religión han avanzado de la mano.

Bataille descubrió una vinculación esencial entre la experiencia religiosa y la experiencia erótica, pues tanto una como otra son categorías de lo que él llamó: experiencia interior (momento soberano), y que, a diferencia de las concepciones clásicas, que centran a la experiencia mística como una experiencia de relación, éstas no son más que experiencias del Yo (*ipse*). Aunque precisamente en el erotismo siempre estén en juego el cuerpo de los amantes, y corresponda a la búsqueda de la continuidad; por ello Bataille propone tres tipos de erotismo: de los cuerpos; de los amantes y místico, con los cuales llega a reducir la actividad trascendental del hombre al erotismo. Pero: ¿dónde radica el vínculo esencial entre erotismo y religión?, ¿por qué puede verse al erotismo como fenómeno religioso?

El hombre se sabe carne, alma, espíritu..., intenta “separarse de la naturaleza” fundando un conjunto de comportamientos, un conjunto de creencias sobre él y el mundo, de ahí que viva íntimamente una experiencia contradictoria de dos aspectos que lo llevan a considerar más “esa parte de sí separada de la naturaleza”, la parte espiritual, aunque ésta no lo libere completamente del conocimiento de lo prohibido y la transgresión, ni tampoco deje de lado su parte *material*, pues sin duda en ciertas ocasiones trascendentes, el cuerpo lo asedia, como una llama que viene de afuera, e inunda todo su ser, como un principio motor de sí mismo. Así, sólo queda lugar para dos aspectos vinculados en una *experiencia* fundamental, que a pesar de que se ha querido separarlos, están más cerca el uno del otro, como alguna vez las categorías de cuerpo y espíritu hubieron de considerarse, pues:

El erotismo y la religión se nos cierran en la medida en que no los situamos resueltamente en el plano de la experiencia *interior*. Los situamos en el plano de las

³ Habría que distinguir aquí entre alma y espíritu, sin entrar en debate, aceptamos la idea de algunos autores contemporáneos sobre que el alma es la *sede* de ciertos actos emotivos, de los afectos y sentimientos, mientras que el espíritu se concibe como la *sede* de los actos racionales, es decir, el alma es subjetividad, el espíritu objetividad. Véanse por ejemplo los artículos sobre alma y espíritu en *El diccionario de filosofía, tomos I y II*, de José Ferrater Mora.

cosas, las que conocemos desde fuera, si cedemos, aunque sea sin saberlo, a la prohibición.⁴

Y como la transgresión “levanta la prohibición sin suprimirla”, el hombre descubre sus poderes más ocultos, ahí se esconde el principio motor que da movimiento al erotismo, que da movimiento a la religión, ya que en la experiencia interior que caracteriza Bataille, el hombre asiste a una experiencia contradictoria, donde descubre la estrecha complicidad entre la ley y su violación, entre el interdicto y la transgresión.

Así, hemos visto desde el primer capítulo, cómo sólo se tiene noción del fenómeno religioso a partir de las hierofanías, los símbolos, los mitos..., y cómo éstos, al ser de diversas formas, constituyen un conglomerado bastante complejo, que en muchos casos implica acciones que llevan a cabo los hombres, y que dan cuenta a su vez de la presencia de un fenómeno que, en su mayoría, tiende a enmascararse cuando es visto con los ojos de la religión. Ya que:

Una hierofanía en sí es cualquier *manifestación* de lo sagrado, dígase acto, imagen, mito, kratofanía, puede ser de primera o segunda categoría, decirse tópica, como de lugares consagrados, biológica en cuanto a los ciclos lunares, vegetación o fertilidad, o simplemente un relato mitológico, pero resulta claro que siempre revela una modalidad de lo sagrado, y en cuanto a momento histórico revela una situación del hombre en relación con lo sagrado.⁵

El símbolo es la clave de toda expresión de la vivencia religiosa.⁶

Los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el mundo y la que lo hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de los seres sobrenaturales. [...] el mito se considera como una “historia verdadera”, puesto que se refiere siempre a *realidades*.⁷

⁴ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 41.

⁵ Capítulo I

⁶ Severino Croatto, “Las formas del lenguaje religioso”, en *El estudio de la religión*, edición de Francisco Díez de Velasco y Francisco García Bazán, pag. 63.

⁷ Mircea Eliade, *Mito y realidad*, trad. Luis Gil, Kairós, Barcelona: 2003, pag. 14.

Más aún, si la esencia de la religión son las prohibiciones, como las transgresiones, que intentan —estas últimas— ser una racionalización de la violencia, pues el hombre descubre “sus poderes más ocultos”, y a su vez: con la prohibición deviene un desbordamiento de la violencia, se concluye que: <<La violencia constituye el auténtico corazón y el alma secreta de lo sagrado.>>⁸ Aunque también, digámoslo de una vez por todas: *el erotismo ilumina la vida religiosa, al entrar en acción la violencia total.*

El erotismo habita el universo de las transgresiones como de las prohibiciones, lo cual no hace más que marcar su aspecto religioso. El erotismo está presente también en prácticamente todos los aspectos de la vida religiosa:

- En los mitos, sobre todo los de creación, cuando se relata la acción, apareamiento, etc., de los dioses.
- En mucha de la simbólica religiosa, en especial la plástica.
- En los ritos y cultos, sobre todo en los vinculados a las fiestas, los ritos de iniciación, de fertilidad, los sacrificios.

Siempre hay más, demasiado en el erotismo de lo que se está dispuesto a reconocer, pues no cabe lugar a dudas de que el sentido de las religiones y del erotismo se escapa si se los considera por separado. Para Bataille, la transgresión suprema se sitúa en la conciencia corporal llamada erotismo.

La transgresión es vivida como éxtasis; si la carne conoce un éxtasis en el orgasmo, ese éxtasis no es nada al lado del orgasmo del espíritu, que, de hecho, no es más que la conciencia de un suceso, pero pasada en el momento mismo en que el espíritu cree captando en la palabra; ahora bien, no puede haber transgresión en el acto carnal si no es vivido como un suceso espiritual; pero para captar el objeto hay que buscar y reproducir el suceso en una descripción reiterada del acto carnal. Esta descripción reiterada del acto carnal no solo da cuenta de la transgresión, es ella misma una transgresión del lenguaje por el lenguaje (como experiencia).⁹

En primer lugar: “El erotismo no puede revelarse enteramente sin la poesía.” En Bataille el lenguaje está sujeto al cuerpo, pues las palabras hacen que quien las nombre

⁸ Rene Girard, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: 2005, pag. 38.

⁹ Pierre Klossowski, *Tan funesto deseo*, trad. Mauro Armiño, Taurus, Madrid: 1980, pag. 96.

se estremezca, limitan a su vez a éste mediante el cuerpo y lo apegan a la ley, pero precisamente lo que podría llamarse los movimientos corporales del erotismo hacen que se libere. Al ser el erotismo la transgresión suprema, éste conduce al hombre a una experiencia, a un éxtasis espiritual. Pero hay que saber como ya se dijo, que tanto el erotismo como la religión se desvanecen si no los situamos en el plano de la experiencia interior.

La experiencia interior afirma, siempre afirma, en ella la razón, que se hace presente por la palabra, provoca un estremecimiento, lleva al hombre a un límite, es a su vez *un momento del ser arbitrariamente elegido*, aleja al ser humano de lo imposible pero resulta ser un punto extremo de lo posible, y el hombre desea lo posible, pues el mal es lo imposible, aunque este último lo abra a transgresiones ilimitadas, y lo acapare, como un agujero negro del ser.

Ver en el erotismo una dimensión de la *vida interior del hombre* es descubrir una analogía con la vida religiosa de éste. La experiencia interior es una experiencia religiosa, da noción de la discontinuidad del ser pero a su vez: da pauta a la continuidad, emana del éxtasis, del sacrificio religioso, de la tragedia, la poesía o la angustia, pues en todos estos momentos soberanos la vida se lleva al límite de lo posible.

En segundo lugar: el erotismo necesita un cuerpo para manifestarse, y además, resulta ser literalmente: *demasiado para el cuerpo*, de aquí que si el lenguaje erótico y religioso: *estremecen*, las imágenes religiosas y eróticas: también. <<El sexo es la naturaleza en el hombre.>>¹⁰ Pues resulta obvio que lo que le atañe al erotismo corresponde a una especie de *entrecruzamiento* entre la naturaleza y la cultura. Si la principal prohibición es la vinculada a la muerte, que muestra cómo el cuerpo se degrada, se pudre, lo peor no es sólo eso, sino también, que la carne es sexuada. Simbólicamente la carne representa algo terrorífico, pues está condenada a podrirse. Aunque haciendo un paréntesis, recordemos que la esencia del erotismo se da en la relación entre el placer sexual y lo prohibido, la prohibición no aparece sin una revelación del placer, pero a su vez: nunca surge un placer sin el sentimiento de lo prohibido.

El acontecer erótico representa, incluso, la cima de la vida, cuya fuerza e intensidad se revelan en el instante en que dos seres se atraen, se acoplan y se perpetúan... Es debido

¹⁰ Camile Paglia, *Sexual Personae*, trad. Pilar Vázquez Álvarez, Valdemar, Madrid: 2006, pag. 23.

a que somos humanos y a que vivimos en la sombría perspectiva de la muerte el que conozcamos la violencia exasperada, la violencia desesperada del erotismo.¹¹

Por algo existe una conexión estrecha entre el erotismo y la muerte, ambas experiencias están vinculadas a la prohibición, tienen a su vez un sentido trágico, pero además: lo prohibido configura y da un valor propio a aquello que es objeto de la prohibición. Y también: <<La muerte ha llegado a ser nuestro horror, [...] la sexualidad está ligada a los escándalos de la muerte y de la carne consumida.>>¹² El fondo del erotismo es horrible, inconfesable, trágico, pues no es más que divino, y en sí: religioso. Es un vivo ejemplo de lo que Otto llamó: *lo terrorífico*.

La identidad del horror y lo religioso. La religión, en su conjunto, se fundamentó en el sacrificio. Pero sólo un interminable rodeo ha permitido acceder al instante en el que, visiblemente, los contrarios aparecen vinculados, donde el horror religioso, reflejado, como sabemos, en el sacrificio, se vincula al abismo del erotismo, en los últimos sollozos que sólo el erotismo ilumina.¹³

Con los sacrificios religiosos el ser humano legitima el aspecto prohibido del erotismo, incluso la orgía organiza al erotismo más allá de la sexualidad animal de la que el hombre pretende alejarse, pero sólo el frenesí sexual afina el carácter sagrado de la orgía, de muchos sacrificios y cultos, aunque a pesar de todo el erotismo orgiástico del sacrificio sea un exceso peligroso, más de todos modos la orgía y el sacrificio corresponden a un momento de fiebre religiosa, pues desde el ámbito primitivo, éstos son caminos por los que el hombre accede a lo sagrado, a la continuidad del ser. Y como ya se dijo: el erotismo y lo sagrado guardan un fondo de violencia.

Tratemos brevemente un caso contradictorio. Ciertas religiones como el Cristianismo sólo conocen un sacrificio más que simbólico, y legitiman los ritos, el culto, la iconografía... Ejemplo claro:

¹¹ Georges Bataille, *Las lágrimas de eros*, trad. David Fernández, Tusquets editores, Barcelona: 2000, pags. 52-53.

¹² Georges Bataille, *La parte maldita*, trad. Francisco Muñoz de Escalona, Icaria, Barcelona: 1987, pag. 74.

¹³ Georges Bataille, *Las lágrimas de eros*, trad. David Fernández, Tusquets ed., Barcelona: 2000, pags. 250-251.

Lo esencial es que, en la idea del sacrificio de la Cruz, se deforma el carácter de la transgresión. No cabe duda de que ese sacrificio consiste en un acto de dar la muerte, de que se trata de algo sangriento. Es una transgresión en el sentido en que ese acto de matar es, de hecho, un pecado. Es incluso, de todos los pecados, el más grave. [...] Para el cristianismo, no reconocer la santidad de la transgresión es un fundamento. Incluso si, en la cumbre, los religiosos tienen acceso a las escandalosas paradojas que liberan, que exceden los límites.¹⁴

El mal obtiene del pecado el sentimiento perdido de lo sagrado, he aquí una escena paradójica, como tantas llevadas a cabo por el cristianismo. Más aún, en éste la búsqueda de la continuidad del ser se contemporiza, ya no se obtiene por medio del rito orgiástico, ni entendiendo a la experiencia mística como un momento soberano, análogo al erotismo, la continuidad se obtiene de dos maneras:

- (1) Por el deseo de encontrar la continuidad perdida, la esencia del ser, la trascendencia de éste.
- (2) Por el deseo de la humanidad por abandonar los límites de la discontinuidad personal.

Haciendo un paréntesis más, recordemos un punto básico: el objeto de deseo no es el erotismo, pero tiene que pasar por él, y a su vez: el objeto de deseo, al desarrollar los signos, adquiere su carácter erótico.

Por lo mencionado líneas arriba, en el cristianismo, el espíritu humano sólo imagina la inmortalidad de seres discontinuos, afirma el abandono de la “soledad”¹⁵ implícita del ser de los hombres, ofreciendo una total comunión con Dios, lo que significa la trascendencia de nuestro ser. El cristianismo definió a su manera los límites de lo sagrado. En el terreno simbólico, el simbolismo implícito en el mito del ángel caído (Satanás), da cuenta de la negación de todo lo que no mantenga su origen divino, pues lo que se aleje de esto es impuro, pecaminoso, y sin embargo el Diablo obtenía poder del pecado, he aquí la paradoja del mal.

¹⁴ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pags. 94-95.

¹⁵ Dijimos anteriormente, con Bataille, que la experiencia mística, erótica, etc., es una experiencia del Yo, no de relación.

Hablando sobre el erotismo de los amantes y de los cuerpos, en nuestra tradición cristiana, siempre ha existido una tendencia a separar el amor de la carne, a creer que el fenómeno erótico está vinculado únicamente a la “animalidad”, pues todo aquello que permanece latente en la actividad sexual del hombre tiende a enmascarse en pos de el supuesto “apego a la ley”, pero no sólo la obra de Bataille¹⁶ ha dado luz sobre la unidad del amor y la carne, de las experiencias de carácter místico vinculadas al cuerpo. Porque a pesar de todo, incluso en las experiencias místicas del cristianismo pueden verse ciertos atisbos de erotismo:

Le vi en las manos como un dardo de oro largo, y en la punta parecía tener un poco de fuego. Sentí que se metía varias veces por mi corazón, y que me llegaba hasta las entrañas. Al sentirla fuera de mí, y otra vez entrar, sentía que me llevaba consigo, dejándome extasiada por un amor grande hacia Dios. Era tan grande el dolor, pero más el deleite, que me hacía dar aquellos quejidos; era tan excesiva la suavidad, que aunque sintiera un grandísimo dolor, el deseo de seguir sintiéndolo no podía quitárseme... No es dolor corporal, sino espiritual, aunque no deja de participar en algo el cuerpo, yo diría que mucho...¹⁷

Mas a cada uno de nosotros, al estar en relación con los demás, nos resulta difícil separarnos de nuestro pasado cristiano, levantar la prohibición vinculada al lenguaje de los cuerpos, pues a pesar de todo el cristianismo está dirigido hacia lo posible en el hombre, que como hemos visto en algún capítulo anterior: es lo que realmente éste quiere. Aunque:

¿Qué significa el cristianismo? Es la negación de la soberanía humana en beneficio de una soberanía trascendente fundamentada en la superioridad personal. Dios mismo nos invita a la humildad y a la muerte con el propósito de compartir su soberanía.

Pero abandona la transgresión; puesto que el soberano es el transgresor, sólo la conserva en la paradoja de la cruz, donde rechaza el pecado.¹⁸

Como hemos visto, el cristianismo funda una paradoja esencial en el terreno religioso: *el acceso a lo sagrado es el Mal*; y al mismo tiempo el Mal es profano, y por

¹⁶ Véase por ejemplo: Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I, II, III*. Algunas obras de Freud, e incluso *El fenómeno erótico* de Jean-Luc Marion.

¹⁷ Adaptación del relato de una experiencia mística de Santa Teresa de Ávila.

¹⁸ Georges Bataille, *Meditaciones Nietzscheanas*, U.N.A.M., trad. Pablo Sigg, México: 2001, pag. 31.

lo tratado en el capítulo II: el mundo profano es el de los interdictos, el de lo sagrado el de las transgresiones, de nuevo una paradoja esencial, que deformó el carácter de lo religioso, y a su vez: del erotismo como fenómeno religioso, no hay que olvidar que el ejemplo más claro del erotismo religioso es el culto orgiástico a Dionisos, aunque precisamente el tinte erótico lo haya convertido en un culto con horror trágico.

En principio, el erotismo es la realidad más conmovedora, pero, al mismo tiempo, la más innoble. Incluso después del psicoanálisis, los aspectos contradictorios del erotismo son innumerables: su fondo es religioso, horrible, trágico e incluso inconfesable, ya que es divino...¹⁹

Al tener un contenido trágico, el erotismo posee así un tinte religioso, es la transgresión total, aunque una religión como el Cristianismo mostraría abiertamente su repugnancia hacia la transgresión, hacia la ruptura de la ley, a pesar de que finalmente sus *proprios interdictos* provengan, o sean la causa de esa posibilidad que la transgresión le vino a dar. De todos modos:

Fuera de los límites del cristianismo, y por el hecho de que el sentimiento sagrado superaba a la vergüenza, el carácter religioso o simplemente sagrado del erotismo pudo aparecer a la luz del día. Los templos de la India abundan aún en figuraciones eróticas talladas en la piedra, donde el erotismo se da como lo que es fundamentalmente: algo divino. Numerosos templos de la India nos recuerdan solemnemente la obscenidad que tenemos en el fondo del corazón.²⁰

La historia misma del arte occidental da muestras de cómo el erotismo está presente en lo religioso, a pesar de que en algún momento se pasara de un “erotismo consciente a uno inconsciente”, a pesar también de lo que pueda decirse, sólo hay que ver la diferencia de las representaciones plásticas religiosas medievales y las posteriores, ¿cómo podría rastrearse el origen de Goya, de Sade, en una cultura que nunca abandonó el carácter religioso del erotismo? No olvidemos que <<La humanidad degradada tiene el mismo sentido que la animalidad; la profanación tiene el mismo

¹⁹ Georges Bataille, *Las lágrimas de eros*, trad. David Fernández, Tusquets ed., Barcelona: 2000, pag. 87.

²⁰ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997, pag. 140.

sentido que la transgresión.>>²¹ El sentido propio de la belleza en el arte, que tiende a rechazar la animalidad, contiene en el fondo un deseo apasionado, y por ello, el querer poseerla inserta la mancha de la animalidad, pues el hombre siente euforia en la medida que asiste a una profanación, sólo en los “momentos soberanos” vive el hombre en plenitud esa profanación, el erotismo y la religión hablan por sí mismos.

Tanto en sus extraños mitos como en sus ritos crueles, el hombre está, desde el principio, *a la búsqueda de la intimidad perdida*. La religión es este inmenso esfuerzo y esta búsqueda angustiada. Siempre se intenta abandonar el orden real, la pobreza de las cosas, volver al orden divino; el animal o la planta de que el hombre *se sirve* (como si sólo tuvieran valor para él y ninguno para ellos mismos) es devuelto a la verdad del mundo íntimo, recibe una comunicación sagrada que lo devuelve a su vez a la libertad interior.²²

Con esto sólo queremos complementar la idea de que, a la par de la experiencia religiosa, el erotismo es y ha sido una experiencia que implica la necesidad de mantener, mínimamente, un diminuto cúmulo de fuerzas de las que el ser-hombre dispone, y decimos mantener en el sentido de que éste corresponde a una experiencia hacia lo más íntimo, hacia esas zonas del ser en que el *deseo* de encontrar un objeto de deseo, a partir del contacto con un exterior, no hace más que mostrar esa pura interioridad de la que el hombre dispone.

Así, el erotismo es una *entidad* propia del ser humano, una experiencia personal, perturbadora, interior, porque el juego del erotismo, eso que yace oculto en las zonas más inhóspitas de la cartografía humana, corresponde a una especie de disolución de ciertas formas plenamente constituidas en la conciencia, dígase las formas de vida social, de carácter regular, perturbador incluso, aquello que fundamenta la existencia de diversas fisuras propias de nuestra individualidad última. Entonces, considerar al erotismo es considerar al hombre en su interior, es una experiencia de arrebató análoga a la experiencia de lo divino (éxtasis). Y aunque el erotismo no sea el hecho esencial en el hombre, sí le llega a mostrar, por medio de los órganos y el placer, lo que Bataille consideró “su secreto”. El objeto de deseo que con el erotismo el hombre busca “fuera”

²¹ *Ibíd.*, pag. 151.

²² Georges Bataille, *La parte maldita*, trad. Francisco Muñoz de Escalona, Icaria, Barcelona: 1987, pag. 94.

sólo responde a la interioridad del deseo, el erotismo replantea al ser, por algo es a su vez, con la religión, un objeto de estudio filosófico, pues resulta ser una característica diferencial del hombre. <<La obra de Bataille es la manifestación, la señal, el signo único e irrecusable, el indicio inequívoco de una ruptura, de una transgresión en contra del sujeto filosofante, por lo que su lenguaje y su experiencia fueron su suplicio.>>²³

Al investigar la relación entre erotismo y religión, lo hicimos tomando como eje primordial la obra de Bataille, pero asistiendo a su vez a una *experiencia* de carácter trascendental, aniquilando lo que ha sido la “forma clásica de filosofar”, trasponiendo lo que hubo de trasponer, pues sólo nos interesa la luz que puede llegar a pasar por las grietas de la realidad. El erotismo es trastocar las leyes, ir más allá de lo prohibido, corresponde a un fenómeno religioso pues:

*Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis.*²⁴

²³ Alberto Constante, “Georges Bataille, el suplicio de la fragmentación” en *Un funesto deseo de luz*, Nueva Imagen, México: 2000, pag. 39.

²⁴ Georges Bataille, *Las lágrimas de Eros*, trad. David Fernández, Tusquets ed., Barcelona: 2000, pag. 91.

CONCLUSIONES

Hemos desarrollado una línea de investigación donde el “objeto filosofante” no ha hecho más que emprender cierta “huída”, en la medida de que se han tratado en conjunción dos aspectos básicos de la “cartografía humana”: el erotismo y la religión. Decimos “huída” puesto que en nuestra tradición se nos ha enseñado a tratarlos por separado, como si al hacerlo, hubieran de fundarse ciertas categorías propias del hombre, menoscabando así los aspectos esenciales de éste, en pos de dar un orden preciso a todo lo que le atañe como sujeto.

<<Todos los seres en el fondo no son más que uno.>> Dice Bataille en *Sobre Nietzsche*, y creemos que tal aseveración resume parte de lo que hemos llegado a mostrar dando un tratamiento filosófico al erotismo y la religión, pues éstos, al ser, desde la obra batailleana, momentos soberanos, forman una unidad fundamental. En tal obra asistimos a un encuentro con nuestra “humanidad perdida” desde lo más aparentemente inhumano, como de inhumanos se nos podría culpar al tratar conjuntamente ambos aspectos; sin embargo, creemos como él que “el cuerpo es la tierra donde florece lo sagrado”. Sólo quien habla en libertad de las transgresiones puede dar cuenta de aquellas zonas del ser olvidadas desde la fundación de lo que hubo de llamarse lo propiamente humano.

Así, a lo largo del presente trabajo, hemos llegado a identificar y mostrar que el erotismo se encuentra presente en prácticamente todos los aspectos de la vida religiosa: en los mitos, la iconografía, los ritos y cultos, en la simbólica religiosa. Ejemplo claro lo constituye el culto a Dionisos, los ritos de iniciación de las religiones antiguas, la plástica religiosa, incluyendo su paso de la Edad Media a la Edad Moderna.

Desde la teoría batailleana de la experiencia interior, surgió a la luz la relación estrecha que mantienen el erotismo y la religión como experiencias personales (momentos soberanos), caracterizándolos no sólo como experiencias de relación como se ha creído, sino, en esencia, como ciertos momentos que perturban la humanidad propia que creemos tener. Además, son cierto tipo de experiencias emparentadas con la angustia, la risa, la poesía...

La religión debe dar cuenta de una dialéctica inmersa en su propia naturaleza, en el carácter inmanente que posee y la hace ser tal, dicha dialéctica, que corresponde al

“juego alternativo del interdicto y la transgresión”, mantiene un aspecto contradictorio, donde muchas veces los términos se confunden, se rolan los papeles. Lo relevante del hecho es que en el erotismo sucede lo mismo, tanto erotismo como religión tienen un aspecto fascinante, el cual es precisamente el fundador de dicha dialéctica.

Al entender que la experiencia interior es una experiencia de arrebató, se entiende también que ésta proviene de la transgresión, que el espíritu de la transgresión funda lo sagrado, el erotismo, la religión... Basta resaltar que tanto el erotismo como la religión se abren a transgresiones ilimitadas, y por algo contribuyen a fundamentarlas como experiencias, momentos soberanos, pues corresponden a un replanteamiento del ser.

Bataille considera que por medio del erotismo entra en acción la violencia total, la cual se ha llegado a ver: ilumina la vida religiosa, es el sentimiento oculto y alma de lo sagrado. Erotismo y religión son experiencias análogas, una y otra estremecen al ser del hombre, acaso también su lenguaje, las imágenes —como ya se dijo— de uno y otro.

Lo sagrado en las religiones arcaicas es análogo a lo divino en ciertas religiones como el cristianismo. Así, toda experiencia religiosa, claro ejemplo las experiencias místicas, son experiencias eróticas, con Bataille se ha visto que no sólo son experiencias de relación, y meramente espirituales, sino que, al ser experiencias personales, no sólo participa el espíritu, también el cuerpo.

Si la experiencia interior corresponde a una “revelación extática de lo imposible”, cabe señalar que lo imposible sólo se alcanza por lo posible, así, la religión es lo que hace posible la continuidad del ser, sin embargo, esa continuidad sólo se alcanza con la muerte, y la obra de Bataille muestra que “estar vivos significa empezar a morir”, pero si la violencia total es la que está en relación con la muerte, con el cadáver que se degrada, que también muestra lo que el erotismo contiene, entonces paradójicamente, si el interdicto intenta conservar la vida mediante el apaciguamiento del instinto de muerte y del placer sexual, y éstos intercambian papeles en una dialéctica propia, pues llegan a confundirse, a mostrar el límite de lo posible, en la experiencia interior, erotismo y religión están más cerca de lo que la historia de la especie ha dejado ver al enmascararlos, al separarlos.

Erotismo y religión, erotismo y lo sagrado, la historia de la especie ha participado de un espectáculo inserto en la apariencia, en la mentira. Ahí donde creemos

no existe un vínculo implícito entre las manifestaciones y realidades más esenciales del ser humano, es donde siempre hemos acumulado nuestras peores debilidades, cabe afirmar aquí que la angustia está presente en ese vínculo. La religiosidad es un fenómeno erótico, el erotismo es un fenómeno religioso, ambos corresponden a una experiencia vital e interior del ser humano.

BIBLIOGRAFÍA

- Assandri, José, *Entre Bataille y Lacan*, Ediciones literales, Buenos Aires: 2007.
- Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets ed., trad. Antonio Vicens y Marie Paule Sarazin, Barcelona: 1997.
- . *Las lágrimas de eros*, Tusquets ed., trad. David Fernández, Barcelona: 1997.
- . *El aleluya y otros textos*, Alianza ed., trad. Fernando Savater, Madrid: 1988.
- . *La experiencia interior*, Taurus, trad. Fernando Savater, Madrid: 1999.
- . *Teoría de la religión*, Taurus, trad. Fernando Savater, Madrid: 1999.
- . *Sobre Nietzsche*, Taurus, trad. Fernando Savater, Madrid: 1999.
- . *La parte maldita*. Icaria, trad. Francisco Muñoz de Escalona, Barcelona: 1987.
- . *La oscuridad no miente*, Taurus, trad. Ignacio Díaz de la Serna, México: 2001
- . *Escritos sobre Hegel*, Arena libros, trad. Isidro Herrera, Madrid: 2005.
- . *Obras escogidas*, Fontamara, trad. Joaquín Jordá, México: 2006.
- . *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo editora, trad. Silvio Mattoni, Argentina: 2003.
- . *La felicidad, el erotismo y la literatura. Ensayos 1944-1961*, Adriana Hidalgo editora, trad. Silvio Mattoni, Argentina: 2004.
- . *Mi madre*, Premia editora, trad. Carlos Eduardo Turón, México: 1983.
- . *Historia del ojo*, Ediciones Coyoacán, trad. Margo Glantz, México: 1981.
- . *Lo imposible*,. Ediciones Coyoacán, trad. Margo Glantz, México: 1997.
- . *Madame Edwarda*, Premia editora, trad. Salvador Elizondo, México: 1981.
- . *El abad C*, Ediciones Coyoacán, trad. Pedro Vergés, México: 1997.
- . *El azul del cielo*, Tusquets ed., trad. Ramón García Fernández, Barcelona: 2004.
- . *Meditaciones Nietzscheanas*, U.N.A.M., trad. Pablo Sigg, México: 2001.
- Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, trad. David Huerta, Ediciones Vuelta, México: 1992.

- Baudrillard, Jean, *De la seducción*, trad. Elena Benarroch, REI, México: 1997.
- Cassirer, Ernst, *Antropología filosófica*, F.C.E., trad. Eugenio Ímaz, México: 1999.
- Castrejón, Gilberto, “El erotismo como experiencia vinculada al orden de lo sagrado”,
DIKAIOSYNE, año VI, no. 11, diciembre de 2003, pags. 11-22.
- Chesterton, Gilbert K, *El hombre eterno*, Ediciones Cristiandad, trad. Mario Ruíz
Fernández, Madrid: 2004.
- Cipriani, Roberto. *Manual de sociología de la religión*. Siglo XXI editores, trad.
Verónica Roldán, México: 2004.
- Constante, Alberto, *Un funesto deseo de luz*. Nueva imagen, México: 2000.
- Dampier, William Cecil, *Historia de la ciencia y sus relaciones con la filosofía
y la religión*. Tecnos, trad. Cecilio Sánchez Gil, Madrid: 1997.
- De Luna, Andrés, *El rumor del fuego*, Tusquets, México: 2004.
- Díaz de la Serna, Ignacio, *Del desorden de Dios*, Taurus, México: 1997.
- Diez de Velasco, Francisco, *et. al, El estudio de la religión*. Editorial Trotta, Madrid:
2002.
- Donovan, Frank, *Historia de la brujería*, Alianza ed. Madrid: 1985.
- Durkheim, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Colofón S.A., México:
2006.
- Eliade, Mircea, *Tratado de historia de las religiones*, Ed. Era, trad. Tomás Segovia,
México: 1997.
- . *Lo sagrado y lo profano*, Ediciones Paidós Ibérica S.A., trad. Luis Gil Fernández y
Ramón Alfonso Díez Aragón, Barcelona: 1998.
- . *Mito y realidad*, Kairós, trad. Luis Gil, Barcelona: 2003.
- . *La nostalgie des Origines, Methodologie et Histoire des Religions*, Gallimard, Paris:
1969.
- Fatone, Vicente, *Definición de mística*, publicado originalmente en Insula (Bs. As.) 3

- (1943): 192-199, edición de Ricardo Laudato.
- Flores Farfán, Leticia, *Atenas, ciudad de Atenea. Mito y política en la democracia ateniense antigua*, UNAM y UAEM, México: 2006.
- Fraijó, Manuel (ed.), *Filosofía de la religión*. Editorial Trotta, Madrid: 2005.
- Frazer, James George, *La rama dorada*. F.C.E., trad. Elizabeth y Tadeo I. Campuzano, México: 2003.
- Freud, Sigmund, *La interpretación de los sueños*. Alianza Editorial, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: 2001.
- . *Moisés y la religión monoteísta*, trad. Ramón Rey Ardid, Alianza Editorial, Madrid: 2001.
- . *El malestar en la cultura*, Alianza Editorial, trads. Ramón Rey Ardid y Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: 2003.
- . *Tótem y tabú*, Alianza Editorial, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: 2003.
- . *Tres ensayos sobre teoría sexual*, Alianza Editorial, trad. Luis López Ballesteros y de Torres, Madrid: 2003.
- . *Introducción al psicoanálisis*, Altaya, trad. Luis López Ballesteros y de Torres Barcelona: 1998.
- Gadamer, Hans-Georg, *Mito y razón*, Paidós, trad. José Francisco Zúñiga García, Barcelona: 1997.
- Girard, Rene, *La violencia y lo sagrado*, Anagrama, trad. Joaquín Jordá, Barcelona: 2005.
- Gómez-Caffarena, José *et. al. Religión*, Editorial Trotta, Madrid: 1993.
- Hastings, Adrian, *et. al. Breve Historia del pensamiento cristiano*. Alianza Editorial, trad. Pepa Linares, Madrid: 2002.

- Heidegger, Martin, *Estudios sobre mística medieval*, F.C.E., trad. Jacobo Muñoz, México: 1999.
- Jung, C. G. *Psicología y religión*, Paidós, trad. Ilse T. M. de Brugger, Barcelona: 2001.
- . *Energética psíquica y esencia del sueño*. Paidós, 2006.
- Kolakowski, Leszek, *Si Dios no existe...* REI, trad. Marta Sansigre Vidal, México: 1993.
- . *La presencia del mito*, Cátedra, trad. Gerardo Bolado, Madrid: 1999.
- Küng, Hans, *El principio de todas las cosas. Ciencia y religión*, Editorial Trotta, trad. José Manuel Lozano Gotor, Madrid: 2007.
- Lazo-Briones, Pablo F. “La construcción de una “ética articulada”: La propuesta de Charles Taylor”, *Revista de Filosofía*, año 37, no. 114, septiembre-diciembre de 2005, pags. 103-139.
- Mier, Mauricio, *Bataille, erotismo y transgresión*, en:
<http://www.jornada.unam.mx/2001/01/04/ls-bataille.html>).
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Alianza editorial, trad. Fernando Vela, Madrid: 2007.
- Paglia, Camilla, *Sexual Personae*, Valdemar, trad. Pilar Vázquez Álvarez, Madrid: 2006.
- . *Vamps & tramps*, Valdemar, trad. Santiago García, Madrid: 2001.
- Ricoeur, Paul, *Freud: una interpretación de la cultura*, Siglo XXI editores, trad. Armando Su, México: 2004.
- Ries, Julien, *et al. Tratado de antropología de lo sagrado 1, 2, 3, 4, 5*, Trotta, trad. Vicente Martín Pindado, Agustín López y María Tabuyo, Madrid: 2001.
- Royston-Pike, Edgar, *Diccionario de religiones*, F.C.E., adaptación de Elsa Cecilia Frost, México: 2001.
- Weber, Max, *Sociología de la religión*, Ediciones Coyoacán, trad. Ariel Navarro, México: 2004.

Zambrano, María, *El hombre y lo divino*, F.C.E., México: 2005.