

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL PENSAMIENTO SOCIOLOGICO DE ROGER CAILLOIS EN EL MARCO
DEL COLEGIO DE SOCIOLOGÍA, 1937-1939.**

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
Licenciado en Sociología
Presenta: Alfonso Reyes Ventura.
Asesora: Dra. Blanca Solares Altamirano.

MÉXICO, DF.

2010



Universidad Nacional
Autónoma de México



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.

Cultivarse es comer su propio destino, asimilarlo por el conocimiento...

Se habla de hombre cultivado y de tierra culta y esto indica una acción, una transformación casi material del hombre y de la tierra. Se puede ser instruido sin ser realmente cultivado. La instrucción es una vestidura. La palabra instrucción indica que uno se ha revestido de conocimientos. Es un barniz cuya presencia no implica necesariamente el haber asimilado esos conocimientos. La palabra cultura en cambio, indica que la tierra, el *humus* profundo del hombre, ha sido roturado.

Antonin Artuad

A María de los Ángeles Ventura, Alfonso Reyes H.,
Diana Cortés y Blanca Solares, por su apoyo y amor.

ÍNDICE.	Pág.
INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO I.	
ROGER CAILLOIS Y EL SURREALISMO.	11
1. Roger Caillois	11
2. Dada: los antecedentes	14
3. El Surrealismo	20
3.1. La imaginación surrealista como forma de conocimiento poético	22
3.2. Revolución y libertad poética	24
3.3. El sueño y la vida	28
3.4. Lo sagrado y la <i>coincidentia oppositorum</i> en el surrealismo	30
3.5. Roger Caillois y la aventura Surrealista	33
CAPÍTULO II.	
LA INFLUENCIA DE ÉMILE DURKHEIM EN LA SOCIOLOGÍA DE ROGER CAILLOIS	38
1. El acercamiento a la sociología	38
2. Sociología de la religión	45
2.1. Lo sagrado	49
2.2. El carácter contagioso de lo sagrado	53
CAPÍTULO III.	
EL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO DE ROGER CAILLOIS, EN EL MARCO DEL COLEGIO DE SOCIOLOGÍA	57
1. Introducción. <i>El mito está en el aire</i> : El contexto histórico e intelectual	57

1.1.	“El mito de la sangre”	59
1.2.	Georges Bataille y la relación entre totalitarismo y poder religioso	62
1.3.	El (contra) Ataque	70
2.	El programa para un Colegio de Sociología	74
3.	Conceptos centrales en el desarrollo teórico de la obra de Roger Caillois: el poder, el mito y lo sagrado.	81
3.1.	Sobre el poder: <i>El viento de invierno</i>	81
3.1.1.	Sobre el individualismo	90
3.1.2.	Sobre el esfuerzo colectivo y el poder	93
3.2.	Sobre el mito: <i>El mito y el hombre</i>	99
3.2.1.	La función del mito	102
3.2.2.	La estructura del mito	106
3.2.3.	Mito y sociedad	113
3.3.	Sobre lo sagrado: <i>El hombre y lo sagrado</i>	116
3.3.1.	Lo sagrado y lo profano	117
3.3.2.	La ambigüedad	122
3.3.3.	“La teoría de las prohibiciones”	130
3.3.4.	“La teoría de la fiesta”	135
3.3.5.	La condición de la vida	140
3.3.6.	Lo sagrado en el mundo moderno	143
	CONCLUSIONES	149
	BIBLIOGRAFÍA	159

INTRODUCCIÓN

En rigor, podemos admitir que una civilización industrial, en provecho de sus intereses específicos, promueva cierto descrédito de las manifestaciones de la realidad menos inmediatamente utilizables desde su punto de vista (el sueño y la locura, por ejemplo) y que las clasifique, por ello, en categorías como lo insólito o lo anormal, por lo menos en la medida en que no impliquen más que un juicio estadístico o mercantil.

Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*.

Nuestra investigación tiene como título, “El pensamiento sociológico de Roger Caillois en el marco del Colegio de Sociología (1937-1939)”. En esta intentaremos analizar y comprender, el surgimiento y el contexto de tres de los conceptos más sobresalientes del pensamiento del estudioso francés Roger Caillois (1913-1978): el mito, lo sagrado y el poder, mismos que son desarrolladas por el autor en tres de sus obras más representativas, escritas en el periodo que va de 1937 a 1939, *El mito y el hombre* (1937), *El hombre y lo sagrado* (1939) y la ponencia titulada *El viento de invierno* (1938).

Como veremos, estos conceptos centrales tienen origen en el marco del proyecto del Colegio de Sociología y surgen a partir de un contexto histórico particular.

Nos parece fundamental rescatar el pensamiento de este autor, que de acuerdo con la Academia Francesa fue ensayista, sociólogo, poeta y crítico literario, siendo además que su obra debe mucho a la exploración de los mundos poéticos y fantásticos, por lo que su trabajo es considerado una importante y original aportación a la crítica literaria y a las ciencias humanas y sociales del siglo veinte.

Pretendemos a través de la exposición y análisis del contexto histórico y social, explicar y describir la importancia de estos tres conceptos centrales (el poder, el mito y lo sagrado) en el pensamiento sociológico de Caillois, lo que desde nuestra perspectiva conduce a la revaloración de los conceptos y que podría enriquecer el análisis y comprensión del hombre y sus sociedades. Consideramos que es en consonancia con esta idea que Caillois en medio del particular contexto político e histórico de Europa en la década de los treinta, nos mostró la necesidad de intentar acercamientos teóricos a temáticas insertas en el campo del *imaginario*, pues a partir de esto se podrían generar

nuevos enfoques u horizontes de pensamiento que favorecerían una mejor comprensión del ser humano y la sociedad, pero no sólo eso, sino que además aportaría elementos para comprender con mayor profundidad algunas problemáticas de la modernidad.

Por esto mismo, consideramos que sus señalamientos teóricos conservan plena vigencia e importancia en estos tiempos en los que la sociología mantiene todos sus esfuerzos centrados en comprender mejor la vida social, aunque cabe mencionar que con algunas limitantes. Por ejemplo, principalmente el estudio del mito y lo sagrado, se ha abordado dentro de una perspectiva muy estrecha, algunas veces caracterizada por un positivismo-materialista basado en la recolección de datos, y otras tantas por una sociología funcionalista. Es así que lo sagrado, la mayor parte de las veces ha sido inmediatamente relacionado con las instituciones religiosas, o reducido a simple *hecho religioso*: diagnóstico o indicador de la sociedad moderna; o bien, reducido a “hecho social” que cumple la función de integrar la sociedad (Durkheim y el funcionalismo normativo de Parsons); o más aún, al no hacer ninguna distinción entre la religión y lo sagrado, la sociología, desde los pensadores clásicos como Saint-Simon, Comte, Feuerbach, Marx y Engels, sólo han considerado a la religión como un obstáculo para el cambio y el progreso; la religión para todos ellos conduce a una visión totalmente distorsionada de la realidad, por lo que es necesario combatirla con las armas de la crítica “racional” y de esa forma presentarla como simple ideología.¹

El mismo caso se presenta en los estudios sobre el mito. La herencia griega ha influido demasiado en el conflicto entre *Mythos*, (mito) y *Logos*, (razón), entendida esta última como el único medio para llegar a una visión “verdadera” de la realidad. Posteriormente, la Ilustración se interesó en el mito, pero su acercamiento fue, consecuentemente, racional, empírico y ulteriormente completamente positivista. Estas formas de acercarse al universo religioso (dentro de él, el mito y lo sagrado), han sido al principio y actualmente, en su mayoría, una continuación de la crítica ilustrada con otros medios y en otro contexto político, económico y cultural.

¹ Cfr. José María Mardones, “Sociología del hecho religioso”, en Manuel Fraijó (Editor), *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, Madrid, Editorial Trotta, 2001.

Sin embargo, es necesario reconocer la importancia de algunas investigaciones sobre el mito y lo sagrado, dentro de estos parámetros positivistas, materialistas, evolucionistas y funcionalistas, pues explican distintas situaciones fundamentales del *hecho religioso*, un ejemplo puede ser el caso de la aportación del trabajo de Émile Durkheim.

Frente a esas perspectivas propias de una sociología clásica, Roger Caillois nos presentará una visión completamente distinta, pues en su caso, no va a concebir al mito como relato fantástico sinónimo de fábulas y cuentos para niños, sino que lo concibe como un medio para comprender más al ser humano y a su vida en sociedad.

Además, al tratar de acercarse a su objeto de estudio, nos demostrará un método distinto para abordar estas temáticas, por ejemplo nos expondrá el papel del mito, en “la actividad *total* del ser”, logrando que sus estudios contrasten con la lógica positivista, disciplinar y evolucionista que desde su perspectiva, terminan por acercarse de manera parcial a los problemas del hombre y la sociedad.

La importancia del estudio del pensamiento de Roger Caillois, radica entonces en develar el valor de lo que puede aportarnos la revisión y el análisis de estos tres conceptos centrales ya mencionados: el mito, lo sagrado y el poder. Por lo tanto buscamos exponer las implicaciones fundamentales del mito y lo sagrado y su relación con el poder en la sociedad, lo que según el autor, nos podría ayudar a comprender de manera más integral, lo social y lo humano. Sin embargo, sólo lograremos alcanzar nuestro objetivo si analizamos el contexto histórico e intelectual del proyecto del Colegio de Sociología, el cual tuvo como uno de sus miembros fundadores, precisamente a nuestro autor.

Por todo ello, tal y como lo llevó a cabo Roger Caillois, consideramos necesario investigar desde una perspectiva más amplia a la presentada por la visión de la sociología clásica, haciendo caso entonces de conceptos como el mito, lo sagrado y el poder. Sobre todo en los momentos históricos en los que vivimos. Es decir, se hace imperioso ampliar horizontes de pensamiento en el marco del actual estado de continua crisis humanas y social propias de un desarrollo que

parece haber perdido *el sentido de la vida*, por lo que consideramos que debe optar por conocer y comprender todo aquello de lo que ha sido privado y que ha tenido que marginar de su vida, entre otras cosas, por permanecer regido y limitado por una pedagogía positivista, materialista y funcional.

Consideramos que uno de los problemas en el momento presente, es que el ser humano guiado por una “cultura” de consumo, no deja espacio en su vida para pensar, comprender y describir las energías totales de su *ser*, necesarias y constituyentes de su vida individual y social. A partir de lo cual resulta indispensable comprender todas esas energías que “tienen su manantial en lo más íntimo del hombre, –y que además– su virulencia repercute infaliblemente en la escasa fluidez de la inercia social.”² Siguiendo a Roger Caillois creemos que repensar el mito y lo sagrado puede ayudarnos en esta tarea de redescubrimiento de la amplitud de las potencialidades humanas y sociales.

Por lo tanto es importante conocer y darles espacio en la sociedad a esas fuerzas de las que habla Roger Caillois: “los ardores anestesiados, las envidias dolientes, las reacciones ciegas, (...)”³.

Seguir con un tipo de racionalización instrumentalizada, enferma por el control y el dominio, nos está llevando irremediablemente a un “nuevo género de barbarie”, como lo señalan en su diagnóstico M. Horkheimer y T. W. Adorno, en su célebre obra *Dialéctica de la Ilustración*⁴, en la cual mencionan que la civilización occidental se encuentra en una severa crisis, pues la sociedad en la que vivimos se basa irreflexivamente en la fuerza del progreso, la comodidad y el dominio de una “razón instrumental” que rechaza todo lo no controlable por ella y que en la vida cotidiana da lugar a bastantes problemas sociales: por ejemplo, hambre, catástrofes ecológicas, xenofobia, discriminación racial, trata de mujeres, pederastia, uso cotidiano y excesivo de drogas, histerias colectivas, depresiones en grupos específicos de la sociedad principalmente jóvenes y mujeres, así como desorientación y desconcierto cotidiano.

² Roger Caillois, *Instinto y Sociedad*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1969, p.6

³ Idem.

⁴ Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos Filosóficos*, Madrid, Trotta, 2001.

Es importante plantear que Caillois, cuyo pensamiento se encuentra principalmente situado entre el periodo de las dos grandes guerras, llegó desde una perspectiva muy particular a darse cuenta de esta crisis social generada por la conversión de la ciencia en positivismo y medio para la dominación, tal y como paralelamente lo hizo la Escuela de Frankfurt.

Veremos que lo que él llama “las múltiples formas que adoptan las actividades de la imaginación...” (el mito y lo sagrado), no sólo no han sido estudiadas conjuntamente, sino que, como desarrollaremos en la investigación, podrían aportar nuevos elementos de análisis para la comprensión de la crisis actual de la sociedad.

Es así que en el primer capítulo de la presente investigación comenzaremos exponiendo algunos datos biográficos del autor y su acercamiento al movimiento artístico del Surrealismo. Asimismo, señalaremos algunas concepciones surrealistas, que consideramos, influyeron en las ideas y propuestas de Roger Caillois. A partir de esto mostraremos que los estudios de nuestro autor concilian el análisis científico, los intereses de esta corriente artística y en cierta forma el pensamiento de uno de los más importantes sociólogos clásicos: É. Durkheim. En fin, nos interesa señalar cómo en el pensamiento de Caillois se evidencia la gran importancia y necesidad de generar un diálogo entre ciencia y arte.

Justamente a partir de esto identificaremos una influencia sociológica presente en el pensamiento de Caillois, por lo que en un segundo capítulo, expondremos igualmente algunas de las ideas más importantes de Émile Durkheim en torno a la sociología de la religión, mismas que encontrarán cause en el trabajo de nuestro autor.

Después, continuaremos presentando en un tercer capítulo, el contexto histórico e intelectual de la época en que Caillois desarrolló su pensamiento, pues esto nos permitirá tener una mejor comprensión al respecto de los tres conceptos centrales que nos hemos propuesto analizar: el poder, el mito y lo sagrado; los cuales a continuación serán expuestos siguiendo el orden

cronológico en el que el autor escribió los tres libros en los que identificamos estas ideas que tanto le interesaban.

Sin embargo, iremos viendo a lo largo del desarrollo de esta investigación cómo estas tres temáticas en su obra se van interrelacionando. Aún así nos daremos cuenta de que esta situación más que una dificultad se constituye como un punto de apoyo que evidencia una coherencia estructural en la obra de Roger Caillois.

Finalmente concluiremos esta investigación destacando la importancia de las categorías de lo sagrado y el mito, así como su relación con el poder, para la comprensión más integral del hombre y sus sociedades.

Cabe mencionar que el estudio del pensamiento sociológico de Roger Caillois, ha sido marginado en los estudios sociales, al menos en nuestra facultad. Por lo que estas líneas tienen por objetivo desarrollar un acercamiento a algunas de sus más importantes ideas, buscando también darle un reconocimiento dentro del ámbito de las ciencias sociales.

CAPÍTULO I ROGER CAILLOIS Y EL SURREALISMO

1. Roger Caillois

Antes de iniciar la exposición y el análisis del Surrealismo en la obra de Roger Caillois, es importante hacer una pequeña reseña acerca de la vida de este autor.

Es importante mencionar que Roger Caillois es considerado por la Academia Francesa como ensayista, sociólogo, poeta y crítico literario.

Oficial de la *Legión de Honor Francesa*, Roger Caillois nació en Reims al noreste de Francia, el 3 de marzo de 1913, procedente de una familia de la pequeña burguesía. En la secundaria de Reims tuvo como profesor de historia y geografía al jefe del Partido Democrático Popular (organización católica de derecha), Georges Bidault.

A final de los años veinte Caillois se traslada a París y estudia en el Collège Louis-le-Grand donde se adhiere al grupo literario *Le Grand Jeu*. En este grupo traba amistad con Roger Gilbert Lecomte y René Daumal, ambos poetas, con los cuales Caillois descubre la obra de Arthur Rimbaud y el Conde de Lautrémont.

En 1933, estudia en la Escuela Normal Superior, año en el que tiene un acercamiento al movimiento Surrealista. El acercamiento a este movimiento lo llevará al pensamiento de Karl Marx y Sigmund Freud. Sin embargo, para 1934, Caillois rompe con el movimiento desanimado, según sus palabras, por la falta de rigor científico y la naturaleza meramente literaria de sus experimentos. No obstante, en 1974, en su libro *Acercamientos a lo imaginario*, declara lo siguiente:

“De mi paso por el grupo surrealista he conservado una huella que, si bien ha sufrido eclipses bastantes largos, nunca se ha borrado.”

Agregado como profesor de gramática en la Escuela Práctica de Altos Estudios, también asiste a los cursos de mitología comparada de Georges Dumézil y a los cursos de sociología de la religión de Marcel Mauss, más tarde, de las cuales desarrolla un pensamiento original que se alimenta de la sociología y la antropología.

Para 1937 fundará junto con Georges Bataille y Michel Leiris el Colegio de Sociología. Que como veremos fue un grupo de intelectuales que intentará llevar las preocupaciones del movimiento surrealista a un nivel científico y evidenciar la simpleza ideológica del totalitarismo nazi y soviético. Durante esta época, está ligado mayormente a actividades de la extrema izquierda antifascista.

Caillois para 1939 saldrá hacia Argentina invitado por la escritora Victoria Ocampo. En Argentina, pasa toda la guerra tratando de combatir a los nazis mediante la fundación de la revista *Letras Francesas* y el Instituto Francés de Buenos Aires.

De 1945 a 1946, es propuesto sucesor de Raymond Aron en la redacción de la revista *La France Libre*.

De regreso a Francia, al finalizar la guerra, luego de la liberación, Roger Caillois dejará a un lado sus compromisos políticos y se consagrará a su obra y a sus actividades literarias. Una de sus actividades será la publicación de la colección *La Croix del Sud*, especializada en la literatura sudamericana. Él mismo traducirá textos de Jorge Luis Borges, Alejo Carpentier, Gabriela Mistral y Pablo Neruda.

En 1948 fue funcionario de la UNESCO y en 1952 fundó la revista multidisciplinaria e internacional, *Diogenes*, en la cual él mismo era el director.

Por último, Caillois será aceptado en 1971 por la Academia Francesa y su obra que debe mucho a la exploración de los mundos poéticos y fantásticos, es tomada como una importante aportación esencial y original a la crítica literaria y a las ciencias humanas del siglo veinte. Muere en Francia el 21 de diciembre de 1978.

Ahora bien después de estos elementos biográficos, en este capítulo nos proponemos presentar a grandes rasgos, algunas de las ideas más importantes del movimiento artístico de vanguardia conocido como *Surrealismo*, y tratar de exponer de qué manera este movimiento influyó en el pensamiento de Roger Caillois. Qué retoma y qué crítica del mismo.

Roger Caillois al igual que Georges Bataille y Michel Leiris, en algún momento participaron en el movimiento artístico llamado Surrealismo, nacido en Francia hacia 1924. Si bien Georges Bataille nunca deja clara su posición, “más tarde se referiría a esta posición ambivalente llamándose a sí mismo <<el viejo enemigo del surrealismo desde dentro>> (Cit. por D. Ades, Dalí, p. 229; ed. Esp. : Dalí, Barcelona, 1984, p. 73). Él y Breton tenían siempre puntos de vista y planteamientos enfrentados y sus diferencias se agudizaron en 1929, cuando un grupo de renegados se unió a Bataille.”⁵ Por estas diferencias, Bataille deja de participar en el surrealismo.

En este mismo año se realizaron las siguientes publicaciones: El Segundo Manifiesto Surrealista de Breton, en la *Révolution Surréaliste*; y el artículo sobre una pintura de Dalí *El juego lúgubre*, (óleo y collage sobre madera, 1929), escrito por Bataille en *Documents*. La división estaba consumada.

Bataille fue el oponente más vociferante de Breton y, junto con Michel Leiris y otros, se convirtió en una figura clave dentro de la revista rival, *Documents*, fundada en 1929. Aunque nunca fuera un organizador de grupos, Bataille llegó a representar, con otros disidentes, un campo alternativo situado fuera de los límites establecidos por Breton⁶.

Roger Caillois, por su parte, saldrá del movimiento por cuestiones y posiciones teóricas distintas. Antes de detenernos en ellas, es importante mencionar en qué consiste tal movimiento del que hemos estado hablando y cuál es su antecedente inmediato; todo ello para su mejor comprensión.

⁵Fer Briony, at. al., *Realismo, Racionalismo, Surrealismo. El arte de entreguerras. (1914-1945)*, Madrid, Akal 1993. p. 204

⁶ *Ibidem.* p. 208.

Si bien es cierto que Romanticismo, Simbolismo, y Surrealismo fueron los bastiones de la resistencia de los valores de lo imaginario en el seno del reino triunfante del cientificismo racionalista, en el corazón de estos movimientos es donde se establece progresivamente una reevaluación positiva del sueño, del ensueño, incluso de la alucinación –y de los alucinógenos–, cuyo resultado fue, según el bello título de Henri Ellenberger, <<el descubrimiento del inconsciente>>

Gilbert Durand, *Lo imaginario*.

1.1. Dada: los antecedentes.

Siguiendo el planteamiento del sociólogo polaco Zygmunt Bauman, la tarea del sociólogo, igual que la del poeta, es la de descubrir y aproximarnos a las “posibilidades humanas ocultas”, es decir Bauman, cita lo dicho por el poeta checo Jan Skácel: (el poeta) <<sólo descubre los versos que “siempre estuvieron allí, en lo profundo”>>. El sociólogo y el historiador, como el poeta, “revelan, en situaciones siempre nuevas, posibilidades humanas que antes estaban ocultas”.⁷ Por ese motivo, menciona el autor, es necesario traspasar los muros de lo obvio y lo auto evidente, de las modas ideológicas del momento. “Demoler esos muros es tarea del sociólogo tanto como del poeta (...)”.

Como veremos a continuación, el Surrealismo tratará de detenerse en los misterios, en lo oculto de las relaciones sociales, en lo velado, es decir, tratará de “mirar más allá de las apariencias y comprender que por debajo de ellas yace una diversidad de fuerzas sociales y psíquicas sobre las que los individuos tienen poco o ningún control.” Esas fuerzas sociales y psíquicas serán retomadas de la mano de la sociología por Roger Caillois para revelar situaciones humanas antes ocultas.

El movimiento surrealista tiene su antecedente directo en el movimiento artístico de protesta llamado: Dada. Este movimiento nació en Zurich en 1916, en el Cabaret Voltaire; creado principalmente por el editor, ensayista y poeta rumano Tristan Tzara (1896-1963), el escritor alemán Hugo Ball, el artista alsaciano Jean Arp y otros intelectuales que vivían en Zurich (Suiza). El dadaísmo se planteo siempre una negación de todo principio religioso, político, social y artístico.

⁷ Bauman Zygmunt, *Modernidad Liquida*, México, FCE, 2003, p. 213

En términos políticos y económicos Europa en 1916 se encontraba en una situación de guerra, provocada por el imperialismo del siglo XIX. En esta guerra, entre otras cosas, se produjo una transición de las tácticas napoleónicas a una nueva forma tecnificada de asesinar; por ejemplo, el uso de gases asfixiantes, las nuevas armas automáticas y el desarrollo de las luchas entre las trincheras. Por sus grandes magnitudes, esta guerra tiene como característica ser estática y larga. Estática porque había que movilizar una gran cantidad de hombres, sin tener los medios necesarios; y larga por que no se habían desarrollado armas bastante mortíferas que aniquilaran en poco tiempo bastante número de personas. Estas características, han sido tomadas como situaciones que determinaron un estado de cansancio, angustia, hastío y desesperación en la población de Europa, durante los últimos años de batalla.

En este contexto, Tristan Tzara comenta en 1950, el nacimiento del Dadaísmo:

Para comprender cómo nació Dada es necesario imaginarse, de una parte, el estado de ánimo de un grupo de jóvenes en aquella especie de prisión que era Suiza en tiempos de la Primera Guerra Mundial, y, de otra, el nivel intelectual del arte y de la literatura de aquella época. La guerra, ciertamente acabó, pero más tarde vimos otras. Todo ello cayó en ese semioivido que la costumbre llama historia. Pero hacia 1916-1917 la guerra parecía que no iba a terminar nunca. Es más, de lejos, y tanto para mí como para mis amigos, adquiría proporciones falseadas por una perspectiva demasiado amplia. De ahí el disgusto y la rebelión. Estábamos resueltamente contra la guerra, sin por ello caer en los fáciles pliegues del pacifismo utópico. Sabíamos que sólo se podía suprimir la guerra extirpando sus raíces. La impaciencia era grande; el disgusto se hacía extensivo a todas las formas de la civilización llamada moderna, a sus mismas bases, a su lógica y a su lenguaje, y la rebelión asumía modos en los que lo grotesco y lo absurdo superaban largamente a los valores estéticos⁸.

Por estas inconformidades el dadaísmo, según María Ángeles Caamaño⁹, está bajo la línea del romanticismo. Los dos, dadaísmo y posteriormente surrealismo, nacen por oposición a la sociedad en la que viven, y se sitúan frente a una visión del hombre y del mundo que tratan de superar.

Así pues, como veremos, el surrealismo se vincula con la crítica de la tradición romántica al desarrollo capitalista.

⁸ Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Madrid, Alianza “forma”, 1981, p. 151.

⁹ María Ángeles Caamaño, *Una reflexión bajo el signo de Hermes: Los manifiestos del surrealismo*, en Alain Verjat., (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y Ciencias Sociales*. España, Anthropos Editorial, 1989.

Continuando con los datos e ideas principales del movimiento, la palabra Dada, será presentada, por ellos, como “sólo un símbolo de rebelión y de negación”. Rebelión y negación a todo lo que estaba generando el capitalismo europeo en la cultura: muerte y desesperación, que creían se sustentaba en las falsas promesas de la razón positivista, todas ellas hijas de la Ilustración. “Como en el expresionismo alemán, el fondo de tal actitud era la protesta contra los falsos mitos de la razón positivista”.¹⁰ Así Dada puede verse como una batalla contra la situación cultural generada durante la Primera Guerra Mundial y posterior a ésta. La cuestión económica y política que había llevado a la sangrienta guerra de trincheras, y que duraría desde inicios de la guerra en 1914 hasta 1918, comenzaba a generar un movimiento en los últimos espacios sensibles de la humanidad: el arte.

Sin embargo, en el dadaísmo la protesta se lleva furiosamente a sus últimas consecuencias, o sea, a la negación absoluta de la razón: <<El agua del diablo llueve sobre mi razón>>, dirá Tzara. En otras palabras, el irracionalismo psicológico y metafísico del que brota el expresionismo, en el dadaísmo se convierte en el eje metódico de un nihilismo sin parangón. El expresionismo todavía creía en el arte; el dadaísmo rechaza hasta esa noción. Es decir, su negación actúa no sólo contra la sociedad, que también es blanco del expresionismo, sino contra todo lo que de alguna manera se relaciona con las tradiciones y las costumbres de esa sociedad. Y precisamente el arte, considéreselo como se quiera, es siempre un producto de esa sociedad que hay que negar *in toto*.¹¹

El dadaísmo sostendrá que la guerra no sólo es un efecto coyuntural creado por la situación histórica particular, sino que la lógica misma de la civilización occidental nos ha llevado a esto. La Ilustración había proporcionado nuevas costumbres basadas en la razón y el progreso. Dada irá contra las costumbres de la sociedad en guerra, vacías de sensibilidad, mismas que produjeron diez millones de soldados muertos en la guerra y veinte millones de heridos, sólo contando las bajas del personal militar, pues miles de civiles murieron por desnutrición, sobre todo en la Europa central y oriental durante la guerra y después de ésta.

Si la sociedad europea producía muerte, en el campo del arte, Dada producía una protesta contra las costumbres de esa sociedad.

¹⁰Op. cit., Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX* p. 154 y 155.

¹¹Ibídem. p. 155

Así pues, Dada es antiartístico, antiliterario y antipoético. Su voluntad de destrucción tiene un blanco preciso que es, en parte, el mismo blanco del expresionismo; pero sus medios son bastante más radicales. Dada está contra la belleza eterna, contra la eternidad de los principios, contra las leyes de la lógica, contra la inmovilidad del pensamiento, contra la pureza de los conceptos abstractos y contra lo universal en general. Propugna, en cambio, la desenfrenada libertad del individuo, la espontaneidad, lo inmediato, actual y aleatorio, la crónica contra la intemporalidad, la contradicción, el no donde los demás dicen sí y el sí donde los demás dicen no; defiende la anarquía contra el orden y la imperfección contra la perfección.¹²

Si la perfección, las leyes de la lógica y la belleza de la Europa del 1916 producían muerte y destrucción, Dada negará a la sociedad misma y a su arte. Siguiendo a Mario de Micheli, el dadaísmo puede tomarse no tanto como una tendencia artístico-literaria en cuanto a la disposición expresiva, sino como un movimiento que lleva a cabo actos extremos antidogmáticos y que utiliza cualquier medio para expresarse. Por lo que podrá decirse que en el dadaísmo lo que se manifiesta es el gesto, más que la obra. Y ese gesto puede expresarse en cualquier esfera social, sobre las costumbres del arte, de la política y de las relaciones sociales.

Lo que le importa a Dada es que el gesto siempre sea una provocación contra lo correcto, contra las leyes, contra las reglas, utilizando por consiguiente, el escándalo como instrumento.

Desde este punto de vista, el dadaísmo también va más allá del significado o de la simple noción de movimiento, para convertirse en un modo de vida. El sentido de su áspera polémica contra el Arte y la Literatura, con mayúsculas, debe verse precisamente en el hecho de que ellos, hipócritamente dedicados a captar los <<valores eternos del espíritu>>, la vida había sido abolida y segregada. Dada, en cambio, era el deseo agudo de transformar la poesía en *acción*. Era, en suma, el intento más exasperado de soldar esa fractura entre arte y vida cuyo primero y dramático anuncio había sido dado por Van Gogh y Rimbaud.¹³

Los escritos del dadaísmo pueden tomarse como fuertes manifestaciones de sus propósitos e ideas, o casi como su “filosofía”. Los escritos de Tzara son considerados como los textos fundamentales del pensamiento dadaísta, desde *La premiere aventure de Mr. Antipyrine*, de 1916, hasta los manifiestos de 1918 y 1920.

¹² Idem.

¹³ Ibídem. p. 156.

Textos calificados como expresiones de fuerte crítica, explosivos, nerviosos, atrevidos, asombrosos. “Humores filosóficos, satíricos, bufonescos y líricos se confunden con una tensión intelectual auténtica (...)”.

Dada, además, se va a proponer no crear obras, sino fabricar objetos. El famoso consejo dadaísta para la “fabricación” de un poema, pone de manifiesto la idea de no crear bajo los parámetros del arte de esos tiempos. El consejo comienza así: “tomad un periódico. Tomad unas tijeras. Elegid en el periódico un artículo que tenga la longitud que queráis dar a nuestro poema”.

El texto sigue, poniendo de manifiesto las ideas de protesta, de negatividad y de ir en contra de lo establecido.

Este es el punto extremo de la rebelión dadaísta. En esta <poética> se expresaba la aspiración dadaísta a una verdad que no estuviese sujeta a las reglas establecidas por una sociedad desagradable y enemiga del hombre: reglas políticas, morales y también artísticas. Finalmente, esta poética era además un <<gesto>>; pertenecía a aquellos modos rotundos, intransigentes y exclusivos con los que Dada presentaba batalla a la mentalidad pequeño-burguesa, académica y reaccionaria, que frecuentemente, anidaba incluso entre aquellos artistas que se creían de vanguardia.¹⁴

Dada como movimiento internacional, se manifestó como “gesto” en Nueva York, con Duchamp y Picabia; en Alemania, con el grupo de Berlin y Max Ernst, país donde en abril 1918 se da a conocer el primer manifiesto dadaísta de Huesenbeck, donde se afirmaba lo siguiente:

El arte depende en su ejecución y dirección del tiempo en que vive y los artistas son los creadores de su época... Los mejores artistas, los más inauditos, serán aquellos que, a cada hora, sumerjan los bordes de su cuerpo en el fragor de las cataratas de la vida y sangren de las manos y del corazón.¹⁵

Dada llegará a París hacia finales de 1919. Y según el propio André Breton, Tzara llega como un Mesías. Y a la llegada del “Mesías” un grupo de artistas jóvenes lo esperaba. La revista *Littérature*, dirigida por el propio André Breton y Philippe Soupault, ya se habían interesado por el movimiento dadaísta.

No es posible seguir la apretada crónica dadaísta en París. Sin embargo, es necesario subrayar el sentido del activismo dada. Con el escándalo, la agitación y las cabezonerías, estos intelectuales buscaban colmar el vacío, la desesperación y la náusea que la guerra y la postguerra habían provocado en ellos. El agitarse,

¹⁴ *Ibidem.* p. 161 y 162.

¹⁵ *Ibidem.* p. 167.

el moverse, el gritar, el insultar, eran modos de no escuchar la voz de la angustia.¹⁶

El grupo dadaísta en París, heredero del poeta Rimbaud, estaba dispuesto a continuar el camino de la provocación. Y así fue hasta el final del movimiento. Ese final estaba casi anunciado. El movimiento dadaísta por “principios” propios, llegaría a su fin.

Era un movimiento de emergencia, no algo que pudiese reestructurarse, encarrilarse por las vías más normales, adquirir una patente legal de identidad y elegirse morada en la que establecerse para toda la vida. Por tanto, era justo, y entraba en la “lógica” dadaísta, que Dada matase a Dada.¹⁷

En 1920 el dadaísmo alemán se había terminado como movimiento. En París su final será en 1923. Tzara hablará más tarde de un “final voluntario”.

Jean Arp, en 1957 define el movimiento de esta forma: “Dada fue la rebelión de los no creyentes contra los descreídos”. Dada se daba muerte y de sus cenizas emprendería el vuelo otra cosa.

Todo hombre debe gritar. Hay una gran tarea destructiva, negativa por hacer. Barrer, asear. La plenitud del individuo se afirma a continuación de un estado de locura, de locura agresiva y completa de un mundo confiado a las manos de los bandidos que se desgarran y destruyen los siglos. Sin fin ni designio, sin organización: la locura indomable, la descomposición. Los fuertes sobrevivirán gracias a su voz vigorosa, pues son vivos en la defensa. Libertad: DADA, DADA, DADA, aullido de colores encrespados, encuentro de todos los contrarios y de todas las contradicciones, de todo motivo grotesco, de toda incoherencia: LA VIDA.

Tristan Tzara, Manifiesto Dada, 1918.¹⁸

¹⁶ *Ibidem.* p. 169.

¹⁷ *Ibidem.* p. 170.

¹⁸ Publicado en Mario de Micheli, *op. cit.*

1.2. El surrealismo

¡Se acercan los tiempos en que la poesía decretará la muerte del dinero, y ella sola romperá el pan del cielo para la tierra! Habrá aún asambleas en las plazas públicas, y *movimientos* en los que uno jamás habría pensado en tomar parte.

André Breton. *Primer manifiesto del surrealismo*

“Ellos y ellas me parecían adeptos de una comunidad de iniciados, dispersos por el mundo y empeñados en una búsqueda antiquísima: encontrar el perdido camino que une al microcosmos con el macrocosmos. Eran los herederos del romanticismo pero también de los gnósticos del siglo IV.

Doble faz del surrealismo: fue una revolución, algo que comienza, y una tradición, algo que regresa.

Octavio Paz, *La estrella de tres puntas*.

El surrealismo o en francés *sur-réalisme*, es el movimiento iniciado y dirigido por el poeta y crítico de arte André Breton, quien lo presenta en 1924 a través de un manifiesto conocido como *El primer Manifiesto Surrealista*. En este manifiesto aparecieron también las firmas de Louis Aragon, Paul Eluard y Benjamin Péret.

Aunque son varios los participantes de este movimiento, fue Breton el principal dirigente del surrealismo. Breton nació en 1896 en una familia modesta, desde sus primeros años de estudio en el liceo, encontró los encantos y poderes de la poesía. En 1913 inicia sus estudios en medicina, sin dejar la poesía. Adopta la idea de que más que ser un objeto de deleite estético, la poesía es un medio de búsqueda espiritual, como lo planteaba Baudelaire y Mallarmé. En 1915, es movilizado a la guerra en un servicio sanitario. Este suceso lo acercará más a la obra de Rimbaud, a la poesía del Conde de Lautrémont, a conocer a Sigmund Freud y Jacques Vaché; este último conocido como un dadaísta antes de que surgiera el dadaísmo.

En marzo de 1919, funda la revista *Littérature*, con Louis Aragon y Philippe Soupault. Para ellos, la poesía será “una forma del ser, una necesidad esencial de todos los hombres, incluso si, mutilados por las exigencias sociales, no tienen conciencia de ella”¹⁹. Ya no será una actividad de ornamentación o ejercicio de diversión.

En 1920, pocos meses después de la llegada del líder dadaísta Tristan Tzara a París, la revista *Littérature* se adhiere a la negación Dada. Breton, lo verá como

¹⁹ Marguerite Bonnet, en *André Breton. Antología (1913- 1966)*, México, siglo XXI

un medio, no como un fin. Algunos años después, la ruptura concreta se dará en 1922, pues el nihilismo, el pesimismo, la total negación de Dada únicamente condena al hartazgo. Gracias a sus reflexiones y exploraciones sobre el inconsciente, Breton estará, en esos momentos, más interesado por afirmar la esperanza y la libertad del hombre.

En este año a la revista *Littérature* se han unido numerosos poetas jóvenes como Paul Éluard, Robert Desnos, Benjamin Péret, René Crevel. Y pintores llegados del dadaísmo, como Max Ernst, Jean Arp; más tarde se incorporarían, además Michel Leiris, Antonin Artaud, Pierre Naville, Georges Bataille, André Masson, Roger Caillois, Joan Miró.

En 1924, poco tiempo antes de la publicación del Manifiesto Surrealista, Breton publica un libro balance, donde manifiesta el largo camino que lo ha llevado a la afirmación del surrealismo y al alejamiento del dadaísmo: *Los pasos perdidos*. De donde extraemos estos enunciados:

Déjenlo todo.
Dejen Dada.
Dejen a su esposa, dejen a su amante.
Dejen sus esperanzas y sus temores.
Abandonen a sus hijos en el rincón de un bosque.
Dejen la presa por el reflejo.
Dejen si es necesario una vida holgada, lo que les presentan como una situación con porvenir.
Partan por las carreteras.

Era definitiva la decisión de abandonar Dada.

Unas semanas después de la publicación del *Primer Manifiesto Surrealista*, Breton y sus amigos muestran la necesidad de exteriorizar la existencia del grupo y sus ideas mediante una revista: *La Révolution Sur-réaliste*. El primer número saldrá en diciembre con un epígrafe: “Hay que concluir en una nueva declaración de los derechos del hombre”²⁰

Sobre el surrealismo se puede hablar de distintas temáticas. En este trabajo sólo pretendemos exponer algunos temas que me servirán como antecedentes y cuestiones, que desde mi punto de vista, serán retomados, trabajados y apropiados, desde otra perspectiva por el propio Roger Caillois y El Colegio de Sociología.

Editores, 2004. p. XVI.

²⁰ Ibídem. p. XVIII.

1.3. La imaginación surrealista como forma de conocimiento poético

La importancia del Manifiesto surrealista, se ha centrado en querer mostrar el deseo y la posibilidad de una existencia diferente. Pues:

La vieja desgracia del hombre no reside en una maldición metafísica cualquiera; proviene de un desconocimiento de nuestra naturaleza en el que nos ha mantenido un sistema de pensamiento reductor y erróneo, el racionalismo occidental, que engendra <<la imperiosa necesidad práctica... las selecciones absurdas, las rivalidades, las largas paciencias, el orden artificial de las ideas, la rampa del peligro>>. Contra él, (el surrealismo) apela a la imaginación (...).²¹

Breton y el surrealismo se opondrán al racionalismo occidental –al imperio de la lógica, al mundo que tiene sometida la imaginación en una jaula, “en cuyo interior da vueltas y vueltas sobre sí misma, de la que cada vez es más difícil hacerla salir”–. Cuestión central dentro del surrealismo. Veremos que esto es importante porque la imaginación será uno de los aspectos a investigar por autores de las ciencias sociales y humanas, como Roger Caillois y otros posteriormente, como Gilbert Durand.

En el Primer Manifiesto Surrealista, la imaginación es planteada como lo más *maravilloso* que tiene el ser humano. En este texto se menciona que en estos tiempos, donde el hombre se encuentra agobiado por el mundo material que se produce y reproduce, la imaginación sólo se reduce a medio que ayuda a mirar su pasado, su infancia; justamente el momento, en el cual según Breton, la imaginación no reconoce límite alguno. Sin embargo, esa imaginación que no reconoce límites, no durará mucho, pues lo que genera el crecimiento, es un distanciamiento de lo maravilloso. Este distanciamiento, mediante limitaciones y subordinaciones que dictan las leyes de un utilitarismo convencional lleva a renunciar a la imaginación. Misma que al estar subordinada por esas leyes no puede más que “abandonar al hombre a su destino de tinieblas”, suceso que de acuerdo con Breton, tiene lugar aproximadamente a la edad de veinte años. En esas tinieblas, ya sin la imaginación, el hombre comienza a sentir la desaparición de las razones de vivir, pues se da cuenta de que no está a la altura de situaciones extraordinarias, como las del amor.

²¹ *Ibidem.* p. VXIII y XIX.

El hombre sin imaginación, y entregado en cuerpo y alma al imperio de las necesidades prácticas creadas, verá que “todos sus actos carecerán de altura; todas sus ideas de profundidad”. Y “bajo ningún pretexto sabrá percibir su salvación”.²² A la imaginación, es necesario rescatarla, traerla y darle el lugar que se merece. El lugar central en la vida del hombre.

Breton, da a la imaginación un papel primordial en la vida del hombre y no la verá como la “loca de la casa”, ni productora, únicamente de fantasías, falsas y sin sentido. Será la *imaginación maravillosa*, la que dote de sentido la vida del hombre. La única que permite llegar “a saber lo que puede llegar a ser”. De esta forma, la imaginación es recuperada también, como forma de conocimiento, como categoría *gnoseológica*, cuestión que será desarrollada, posteriormente por Gilbert Durand.

La noción y la experimentación del <<funcionamiento real del pensamiento>> iban a poner en evidencia que el psiquismo humano no trabaja sólo en el pleno día de la percepción inmediata y de la racionalidad del encadenamiento de las ideas, sino también, en la penumbra o la noche del inconsciente que revelan, aquí y allá, las imágenes irracionales del sueño, de la neurosis o de la creación poética.²³

La imaginación, para los surrealistas, será la fuente de toda creación, ya sea artística o científica. Los surrealistas tienen claro que la *scientia* que proviene del verbo *scirce* significa *saber*, y que este saber se puede obtener de distintas formas, no solamente del proceso metódico de la ciencia institucionalizada. Pues, los procesos cognoscitivos válidos y verdaderos para el diseño científico, dejan de lado el saber poético. Y la imaginación tomada como la única que permite llegar a *saber lo que puede ser*, no sólo permite nuevas formas de saber, sino que permite también hacer una crítica del conocimiento racional, consciente, lógico, que se erige como único saber con el derecho al título de conocimiento en el mundo técnico-administrado. Breton sentencia: “Amada imaginación, lo que más amo en ti es que jamás perdonas”.

Como hemos visto, la imaginación es un elemento central en la vida del hombre. En relación con esto los surrealistas tratan otro problema, el problema

²² André Breton, “Primer Manifiesto Surrealista”, en *André Breton Anatología (1913- 1966)*, México, siglo XXI Editores, 2004.

²³ Gilbert Durand, *Lo imaginario*, Prólogo de Jean- Jacques Wunenburger, Barcelona, Ediciones del Bronce, 2000, p. 54.

de la libertad. “Únicamente la palabra libertad tiene el poder de exaltarme”, menciona Breton. Son pues, para los surrealistas, la imaginación y la libertad, los dos valores que colocarán por encima de todo.

1.4. Revolución y libertad poética.

Se ha planteado que el surrealismo es la continuación del dadaísmo en el sentido de que éste implica el paso de la negación a la afirmación. Como ya hemos mencionado, Dada negaba, mientras que el surrealismo tratará de proponer y afirmar la vida. Aunque muchas de las manifestaciones dadaístas se mantienen en el surrealismo, como por ejemplo, gestos, rebelión, actitudes, provocaciones, ahora éstos se presentan con una fisonomía distinta.

Esta nueva fisonomía, llamada surrealista, es una propuesta de libertad posible para el hombre. El “nihilismo” dadaísta, sin embargo, producido por la náusea de la guerra y posguerra, pretendía ser superada por Breton y los suyos, quienes opondrán a la espontaneidad y lo “tosco” de Dada, la búsqueda experimental y científica, apoyándose en la filosofía y en la psicología: “Dicho de otro modo, opone al anarquismo puro, un sistema de conocimiento”.

Para Roger Caillois, por ejemplo, ese sistema de conocimiento, basado en la filosofía y la psicología, permitía tener conciencia de la fractura entre arte y sociedad, entre mundo interior y mundo exterior, entre fantasía y realidad, y lo más importante, permitía la búsqueda de algo que mediara las dos orillas, un punto de coincidencia, una solución. Su empeño específico fue éste. Estaba en juego el destino del hombre, “su fortuna o ruina en la tierra”. La apuesta va más allá del arte de hacer cuadros y/o escribir versos. La fortuna o ruina del hombre en la tierra necesitaba de una posición clara.

En 1926, Breton escribía que: “El arte auténtico de hoy está ligado a la actividad social revolucionaria: tiende a la confusión y a la destrucción de la sociedad capitalista”.

Era necesario dejar de lado las posiciones de protesta y rebelión para llegar a una clara posición revolucionaria, esta posición será otro aspecto nuevo del surrealismo. Posición revolucionaria en búsqueda de la libertad.

Así para los surrealistas, el problema de la libertad presenta dos caras: la de la libertad individual y la de la libertad social. Y para esta doble problemática una doble solución. “De 1923 a 1935 la investigación teórica de Breton y de sus amigos se dirige a aclarar estos dos términos de la cuestión”.

Esta doble problemática y doble solución, va a llevar a exponer a los surrealistas como un movimiento con dos almas: el alma heredera de los espíritus románticos y el alma que quiere acoger el mensaje de la revolución social.

Para profundizar en la libertad individual recurrirán a Sigmund Freud y para acercarse a la idea de libertad social revisarán el trabajo de Karl Marx.

La búsqueda de la fusión de estas dos almas, por la libertad, no será nada fácil. Muchas veces se quedará en nostalgia o en deseo. El ánimo, la intención de los surrealistas, por buscar, proponer y crear las condiciones de una libertad material y espiritual del hombre, será una voluntad de recrear la cultura, más allá de la crisis, con una nueva visión y fuerza.

Su máxima preocupación se sintetiza en la siguiente frase: “*Trasformar al mundo*, dijo Marx; *cambiar la vida*, dijo Rimbaud: para nosotros estas dos consignas son una sola”. O más claro aún: “*Es necesario soñar*, dijo Lenin; *es necesario actuar*, dijo Goethe. El surrealismo nunca quiso otra cosa; su esfuerzo pretende resolver dialécticamente esta oposición”.

Con relación al logro de la libertad social, los surrealistas se inclinaron hacia la participación política de su movimiento en el verano de 1925, después de la publicación del Primer Manifiesto Surrealista. En 1927, Aragon, Breton, Eluard y Péret entran al Partido Comunista Francés. En 1930, la revista *La Révolution Sur-réaliste* se transformó en *Le surréalisme au service de la révolution*. Aunque en 1933, Breton y Eluard abandonan el Partido Comunista, no abandonaron el trabajo en el plano teórico y que hasta ese momento había caracterizado al movimiento surrealista.

En 1936, en una conferencia en Londres, Eluard mantenía la misma posición política del surrealismo:

La poesía verdadera está en todo lo que no se ajusta a esta moral, a una moral que para mantener el orden y su prestigio, no sabe hacer otra cosa que construir bancos, cuarteles, cárceles, iglesias y prostíbulos. La poesía verdadera está en

todo lo que libera al hombre de este bien espantoso, bien que tiene rostro de muerte.²⁴

Con relación a la libertad individual los surrealistas fijan su mirada sobre todo en las ideas del psicoanalista Sigmund Freud.

En el Primer Manifiesto Surrealista, Breton y sus amigos presentan una lista de varios escritores de quienes el surrealismo se había visto influenciado. Entre la lista se encuentran los siguientes: Dante, Shakespeare “en sus mejores momentos”, Sade, porque “es surrealista en el sadismo”, Alan Poe, porque “es surrealista en la aventura”, Baudeliere, porque “es surrealista en la moral”, Rimbaud, porque “es surrealista en la vida práctica y en todo”, Mallarmé, porque “es surrealista en la confidencia”; terminando la lista en un “etcétera”.

Cabe resaltar, de la lista la figura del “divino marqués” de Sade, para los surrealistas es ejemplo de una rebelión moral porque “quiso devolver al hombre civilizado la fuerza de sus instintos primitivos”. Pero además, “Sade es considerado por los surrealistas como <<la más auténtica anticipación de Freud y de toda la sicopatología moderna>>”.²⁵ Para Breton y los surrealistas Sade y Freud, entran al nudo de la problemática, pues primero Sade y después Freud, restituyen al hombre su potencia natural, deformada junto con nuestra propia personalidad, en las sociedades modernas. Esto es parte de la revolución individual, esa fuerza natural que viene del inconsciente. Es aquí donde Freud se relaciona con los surrealistas para dar armas y aportar con sus estudios de los sueños y con todas sus exploraciones del inconsciente, nuevas perspectivas.

Para Breton, gracias a Freud, “la imaginación acaso esté a punto de reconquistar sus derechos”.²⁶ Según Breton, desde esta perspectiva la obra del surrealismo, con las herramientas de Freud, intenta hacer salir de las profundidades de nuestra alma fuerzas nuevas, desconocidas.

Una noche, cuenta Sarane Alexandrian, en duermevela, llegó a André Breton la siguiente frase: <<que golpeaba el cristal>>. Este suceso le llamó tanto la

²⁴ Op. cit., Mario de Micheli, *Las vanguardias artísticas del siglo XX* p. 177

²⁵ *Ibidem.* p. 178

²⁶ André Breton, *Primer Manifiesto Surrealista*, en *Las vanguardias artísticas del siglo XX...* Op. cit p.320

atención que buscó la forma de obtener más ideas. Se dio cuenta de que la manera en que estaba obteniendo dichas frases era la de *asociación libre* propuesta por Freud para el estudio de la personalidad de los enfermos mentales. Compartió este suceso con su amigo Philippe Soupault, a quien propuso concretamente, la realización de un libro sin premeditación, sin plan, sin tema y sin correcciones.

Así es como Breton, presentó un *método completo de liberación del espíritu*, a partir de experimentos verbales y prospecciones del inconsciente: es lo que se conoce como la *escritura automática*. Propuesta, también central en el surrealismo, pues como veremos, está será la actividad que dará nombre al movimiento.

SURREALISMO: sustantivo, masculino. Automatismo psíquico puro por cuyo medio se intenta expresar, verbalmente, por escrito o de cualquier otro modo, el funcionamiento, real del pensamiento. Es un dictado del pensamiento, sin la intervención reguladora de la razón, ajeno a toda preocupación estética o moral.

ENCICLOPEDIA: Filosofía. El surrealismo se basa en la creencia en la realidad superior de ciertas formas de asociación desdeñadas hasta la aparición del mismo, y en el libre ejercicio del pensamiento. Tiende a destruir definitivamente todos los restantes mecanismos psíquicos, y a sustituirlos en la resolución de los principales problemas de la vida.²⁷

Entonces, el automatismo será clave para los surrealistas pues es la forma de “poner el ser en juego por medio del lenguaje”. Al escribir sin ninguna regla y de manera automática, los surrealistas pretendían dejar escapar y manifestar, ese inconsciente planteado por Freud, el cual es parte importante dentro de la vida del hombre. De esta manera la razón, la conciencia, las reglas de la escritura, lo real y lo material, ya no serían los únicos elementos dominantes del ser y actuar del hombre, ahora también se haría presente el potencial del inconsciente, la imaginación, lo irreal y el sueño.

Así, no sólo en la escritura sino también en la expresión figurativa, los surrealistas tendrán el objetivo de subvertir de alguna forma el estado de las cosas, para contribuir en lo posible a la superación de la crisis de la conciencia general parcial y unilateral. Pero, además, por ejemplo, la pintura surrealista tendrá otro resultado: la creación de otro mundo donde el hombre pueda encontrar lo *maravilloso*.

1.5. El sueño y la vida.

Los surrealistas relacionarán lo maravilloso, en un primer momento con lo onírico y como veremos más adelante, después con lo sagrado. Breton, nuevamente traerá sus conocimientos de psicología para abordar el tema, específicamente será Freud quien lo ayude nuevamente.

Es evidente que Breton siente una gran admiración por Sigmund Freud, desde el encuentro que tuvo con él en 1921 en Viena. Y es específicamente en el Primer Manifiesto Surrealista, donde no sólo Breton rendirá un homenaje al psicoanalista, sino que recuperará sus ideas sobre el valor del sueño. Actividad del espíritu, ignorada y subestimada, que según Breton, prueba “la tendencia del hombre a escapar a los fines lógicos”. El sueño por lo tanto, para Breton no será una interrupción de la vida del ser, sino más bien parte de la existencia del hombre. Y por lo tanto se le debe dar la misma importancia que al estado de vigilia, y no sólo eso sino que además debe de tomarse como una extensión, una prolongación de la realidad. Lugar en donde pueden encontrarse respuestas a los problemas de la vida.

El estudio sistemático hecho por Breton sobre los sueños, se basa en algunos métodos estudiados por él cuando aprendía medicina.

En 1932, Breton escribe un libro llamado *Los vasos comunicantes*. En él Sarane Alexandrian afirma que este autor, hizo su aportación más decisiva sobre la función de los sueños, abordando desde sus investigaciones científicas sobre como se han estudiado los temas oníricos, las teorías de los psicólogos y su actual estado de disertación. Pero además, no sólo va a argumentar a favor de la necesidad de recuperación del sueño en la vigilia, sino que evidenciará los prejuicios sobre la temática de lo onírico.

En este libro Breton también ataca a todos aquellos autores que fácilmente ven en el sueño una libre y alegre diversión de la imaginación desatada. Esto para afirmar que el sueño y el estado de vigilia no están separados, que acción y sueño no son opuestos, contrariando a todos aquellos que toman el fenómeno “Como si el sueño fuera el refugio de aquellos que no quieren actuar”,

²⁷ *Ibíd.* p.334

presentando en cambio, como aquello que “lo que hace es permitir que se superen las inhibiciones que paralizan el comportamiento”.

Entonces afirma que a la reducida escala de un día de veinticuatro horas, el sueño ayuda al hombre a dar el *salto vital*. “Lejos de ser un estorbo en la reacción del interés por la vida, es el principio saludable que cuida de que dicha reacción no pueda verse turbada de forma irremediable”.²⁸

Los surrealistas, gracias a algunos estudios de Breton, manifestarán entonces que vigilia y sueño no están separados. El propio Breton, en *Los Vasos Comunicantes*, hace una exposición de un momento que él vivió: era el año de 1931, durante el cual vivió la separación de su compañera, con la que esperaba conocer el amor único. Ese momento le brindó en su estado de vigilia una conducta extrañamente parecida al sueño. Por tanto concluyó que en la vigilia se puede estar en estados oníricos y en los sueños se pueden encontrar demasiadas cosas para el estado de vigilia.

Para los surrealistas, como ya lo hemos mencionado, el estado de sueño y de vigilia no están separados, así como tampoco la ciencia del arte. Tan es así que el propio Breton utilizó en varias publicaciones, métodos científicos para sus proyectos artísticos: análisis comparativos dentro de la psicología, fuentes filosóficas, entrevistas, encuestas en las revistas del movimiento, etc.

“Hacer que los sueños sirvan para la emancipación del hombre, para la revolución y para la poesía, para la interpretación y para la transformación del mundo, éste es el objetivo claramente señalado por Breton”.²⁹

Para finalizar con este apartado, cabe señalar que para Breton y sus amigos, no bastaba solamente con registrar los sueños sino que también era necesario alimentarlos. Esa necesidad impulsó a que Breton se acercara al mundo de los mitos. El surrealismo estaba, de alguna forma cercano a la mitología, pues la consideraban como parte importante de la imaginación. Sin entrar en más detalles, señalaremos que la mitología, fue retomada como parte importante las temáticas surrealistas.

²⁸ Cita tomada de Sarane Alexandrian, *Breton según Breton*, Barcelona, Edit. Laia, 1974, p. 83.

²⁹ *Ibidem.*, p. 86.

Podemos decir también de acuerdo con lo antes mencionado, que el movimiento surrealista intentó nuevas formas de expresar la vida del hombre.

Puesto que la realidad interior y la realidad exterior están, en la sociedad actual, en contradicción –nosotros vemos en semejante contradicción la causa misma de infelicidad del hombre, pero vemos también en ella la fuente de su movimiento– nos hemos asignado como tarea el intentar poner, en cualquier ocasión, estas dos realidades en presencia una de otra, el negar en nosotros la preeminencia de una sobre otra, el actuar sobre una y otra no a la vez, pues ello supondría que están menos alejadas (...), actuar sobre ambas realidades no a la vez sino separado, de manera sistemática, que permita captar el juego de su atracción e interpretación recíprocas y dar a este juego toda la extensión deseable para que las dos realidades en contacto tiendan a fundirse unas con otra.³⁰

1.6. Lo sagrado y la *coincidencia oppositorum* en el surrealismo.

En 1925 André Breton, publicó una carta llamada *Carta a los videntes*, conocida como el texto que inauguró la exposición de sus teorías sobre la manera de alcanzar lo sagrado fuera de la religión. En ella llama a los y las videntes a que inicien una batalla contra los “infames sacerdotes”. Su deber, menciona el autor, es abrir el campo de posibilidades absoluto, en el que se confunden el hecho realizable y el hecho realizado. Breton, menciona que el hombre debe recibir órdenes de lo maravilloso, espiando siempre todos los fenómenos a su alrededor que le inviten a salir de las vías ordinarias y lógicas de la realidad.

Los surrealistas, también acuñaron un término, no muy conocido: lo *sagrado laico* o lo que Walter Benjamin llamó *iluminación profana*³¹. Término utilizado para hacer referencias a momentos maravillosos e inexplicables, que debían ser buscados. Por otro lado también fueron partidarios de lo que llamaban *ayuda extraordinaria*, para ellos y en especial para Breton, se trataba de un método de salvación, que en momentos de abatimiento espiritual y de hastío, ayudaba a enfrentar el desánimo sin desfallecer.

³⁰ André Breton, *¿Qué es el surrealismo?* Cita tomada de Sarane Alexandrian, *Breton según Breton*, Op cit. p. 92 y 93.

³¹ Walter Benjamin, *El surrealismo. La última instantánea de la inteligencia europea (1929)*, Madrid, Taurus, 1980.

Además en el “Primer Manifiesto Surrealista”, también se menciona una orientación hacia lo desconocido, lo oculto y a su exploración, reconociendo un agradecimiento a las ciencias “ocultas” tales como la astrología.

Así, a partir de estos datos, podemos decir que los surrealistas se acercaron a lo sagrado de una forma bastante particular y prudente, suponemos esto (entre otras cosas) por su posición política, ya que ante un Partido Comunista Francés ortodoxo, del que Breton y otros eran integrantes, era necesario expresar la necesidad e importancia de lo sagrado, pero bajo lenguajes distintos.

De esta manera lo sagrado para ellos está casi igualado con su concepción de maravilloso, siendo algo bello u horrible, que tiene la capacidad de sacar de la realidad y que se puede encontrar en cualquier parte. Cabe relacionar la anterior idea con el concepto *Hierofanía*, del historiador de las religiones Mircea Eliade, que alude a la manifestación de lo sagrado, a la revelación de lo *Ganz Andere* (lo completamente otro). En este sentido podríamos encontrar coincidencia en ambas concepciones.

Además tanto para los surrealistas (lo maravilloso), como para Eliade (lo sagrado), tienen la fuerza de evidenciar y mostrar otra realidad que trasciende este mundo.

El propio Eliade, en una entrevista realizada por Claude-Henri Rocquet, menciona que su acercamiento con Breton, tuvo lugar por varias cuestiones: la admiración como poeta, su fascinación por “su cabeza de león”, su presencia mágica, pero sobre todo Eliade menciona que lo que más le sorprendió fue que Breton hubiera leído su pequeña obra sobre las técnicas del yoga, asombrándose ante la idea de la *coincidentia oppositorum* conseguida mediante el yoga, la cual se relacionaba, con su famosa fórmula: <<Un punto en que el arriba y el abajo dejan de ser percibidos contradictoriamente>>³²

³² Claude –Henri Rocquet , Mircea Eliade, *La prueba del laberinto*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1980, p. 90.

En general, luego de lo dicho y teniendo presente la anterior fórmula, podemos mencionar por último, que el surrealismo también trató de hacer un esfuerzo por derribar la concepción del mundo fuertemente estructurado en dualidades antitéticas, estáticas e irreconciliables, por ejemplo, rompiendo con la idea de que el estado racional se opone a lo imaginario y de que “el discurso lógico escamotea el discurso analógico, el estado de vigilia se opone al sueño, lo objetivo a lo subjetivo, el bien al mal”.³³

Para superar las anteriores dicotomías, como ya hemos mencionado, los surrealistas van a proponer desde la revaloración de la imaginación, pasando por el automatismo, la libertad y el sueño, hasta la recuperación de lo maravilloso, la necesidad de alcanzar el <<punto supremo>>, es decir, aquel en que los contrarios sean reconciliados. A partir de lo cual intentarán provocar una crisis de conciencia en el pensamiento occidental, dirigida a la reconciliación de los contrarios irreductibles y enfrentados.

El pensamiento surrealista está cimentado en lo que Gilbert Durand ha definido como las estructuras sintéticas del imaginario centradas sobre el principio de la <<coincidentia oppositorum>>, de la coherencia de los contrarios. (...) El mito de Hermes, sintetizador de contrarios se dibuja así en el horizonte de la filosofía surrealista.³⁴

Cabe señalar que el primer planteamiento de integración de los contrarios lo vamos a encontrar en la propuesta de recuperación de la imaginación dentro de la vida material del hombre, unión que los surrealistas identifican en la función del sueño. Proponiendo además la conciliación entre ciencia y arte, siguiendo con la integración de los poderes del inconsciente y los del consciente, por medio del automatismo.

Tales experiencias de escritura automática conducen a una nueva definición de la modernidad, definición que se encuentra ya difusa en el <<ambiente>> cuando se publica el *Primer Manifiesto del Surrealismo*. La modernidad se basa en el reconocimiento de la existencia de unas facultades irreductibles a las explicaciones lógicas. La labor del poeta consiste en explorar tierras incógnitas, en desbloquear mecanismos mentales desconocidos o minimizados que la ciencia investigará más tarde³⁵

³³ Op Cit. María Ángeles Caamaño, *Una reflexión bajo el signo de Hermes: Los manifiestos del surrealismo*, en Alain Verjat., p. 232.

³⁴ Idem.

³⁵ Ibídem p. 235

Para lograr la unión de estos contrarios, la reconciliación de ciencia con arte, imaginación y razón, los surrealistas tratarán de encontrar los medios necesarios, como ya lo mencionamos, buscando la libertad en dos planos: lo individual y lo colectivo, donde de nueva cuenta se evidencia, la intención de superar dicotomías, acercando lo distante.

Los surrealistas, <<ces romantiques exacerbés>> como dice Durand, rehabilitan la inspiración y la intuición poética como forma de gnosis. En efecto, después de Freud, los surrealistas saben que la inspiración no es más (ni menos) que un estado especial de atención que favorece la escucha de ese discurso formado en las capas más profundas de la conciencia del hombre y que tiene sus raíces en el inconsciente colectivo.³⁶

En resumen el surrealismo fue un movimiento complejo que abanderó la valiosa idea de unir a los contrarios, a partir de la cual intentó construir nuevas formas de acercamiento a la realidad, nuevas formas que sin embargo, se inspiraban de alguna manera en alguna idea del pensamiento tradicional.

Así pues, el surrealismo, lejos de ser, como a veces se pretende, un movimiento radicalmente original, recoge la larga tradición de un pensamiento olvidado en Occidente por las ideologías dominantes. El surrealismo, como el renacimiento, plantea la relación analógica existente entre el microcosmos y el macrocosmos, la identidad de estructuras de lo infinitamente grande reproducidas en lo infinitamente pequeño, desvela esa armonía cósmica que hace que los acontecimientos, los seres y los objetos dialoguen misteriosamente entre sí.³⁷

1.7. Roger Caillois y la aventura Surrealista.

Roger Caillois y los otros dos principales participantes del Colegio de Sociología (Bataille y Leiris) retomarán las ideas centrales del surrealismo: la importancia central de la imaginación, la libertad, la necesidad de hacer coincidir lo aparentemente contrario, el misterio y la experiencia con lo maravilloso.

Ahora bien, cerraremos esta parte del capítulo, exponiendo la posición de Roger Caillois ante el Surrealismo, particularizando lo que retoma y crítica de este movimiento.

Roger Caillois menciona que su ruptura con Breton tuvo lugar, según él mismo, por una discusión “sobre unas habichuelas saltarinas traídas de México”. “Era

³⁶ *Ibidem* p. 237.

³⁷ *Ibidem* p. 242.

el 26 de diciembre de 1934". En este incidente Breton tenía la actitud de no querer "abrir una habichuela agitada por sobresaltos para no descubrir en ella un insecto o un gusano", mientras que Caillois deseando abrirla, fue acusado de querer destruir el misterio. "El incidente de las habichuelas saltarinas no era más que la culminación de varias sorpresas o decepciones más que habían comenzado desde enero de 1933(...)"³⁸

Sin embargo confiesa:

"De mi paso por el grupo surrealista he conservado una huella que, si bien ha sufrido eclipses bastantes largos, nunca se ha borrado".³⁹

Los eclipses son las diferencias, las críticas que Caillois hizo a los surrealistas, en especial al dirigente del movimiento: André Breton.

En una carta fechada el 27 de diciembre de 1934, titulada "Carta a André Breton", Caillois subraya sus diferencias con el surrealismo de una manera precisa. En esta carta, Caillois critica la falsedad del supuesto equilibrio de dos campos manejados frecuentemente por Breton: investigación y poesía, y acusa a éste de estar "decididamente de parte de la intuición, de la poesía, del arte, y de los privilegios que entrañan", descuidando el necesario ejercicio de la investigación.

Dice Caillois que manteniéndose del lado de la intuición, Breton estaba desarrollando un desorden, ya que amparado en el misterio, estaba dejando de lado la coherencia.

Lo irracional, sea; pero quiero primero coherencia (la coherencia en cuyo provecho la lógica ha debido ceder en toda la línea de las ciencias exactas), la sobredeterminación permanente, la construcción de coral; combinar en un sistema lo que hasta ahora una razón incompleta ha eliminado sistemáticamente⁴⁰

Y en esta misma carta, continúa:

"No se trata aquí de la *perturbación* o del *goce* que procura una bella imagen sino de un desorden, ante lo que me complazco en calificar como la derrota de las evidencias."

Según el propio Caillois los argumentos centrales de su ruptura se encuentran en un artículo titulado "*Especificación de la poesía*", publicado en *Le Surréalisme au service de la Révolution*, núm. 5, en mayo de 1933.

³⁸ Roger Caillos, *Acercamientos a lo imaginario*, México, FCE, 1993, p. 11.

³⁹ Idem.

En este artículo la idea central que argumenta el autor, es que la poesía al ponerse a salvo de todo examen crítico, está expuesta más a perder, que a ganar. Pues tomada así, sin rigurosidad de ningún tipo y sin ningún examen crítico, por poesía pueden pasar “los fraudes más inadmisibles, tanto sentimentales como artísticos o intelectuales”⁴¹.

Y desde esta perspectiva, los interesados en justificar una oposición entre la poética como caso especial de lo imaginario, y lo real, tendrían argumentos para hacerlo. De lo que se trata dice Caillois, es de “organizar la poesía”⁴², de organizar lo supuestamente *irracional*, los sueños, de organizar metódicamente la imaginación. En fin lo que este autor no acepta del surrealismo es que por un extremo apego a lo irracional, a lo misterioso, deje de lado cierto rigor necesario para la investigación.

En resumen, para Caillois, el Surrealismo no lograba romper las supuestas contrariedades (ciencia y sueño, por ejemplo); mientras que él por su parte tratará de hacerlo, preguntándose “¿Debe prevalecer la sistematización o bien las formas de intuición sensibles e inteligibles?” Ante la cual responderá diciendo que la física moderna nos está llevando a nuevos “marcos de pensamiento y (a) la substitución de la lógica cerrada de la identidad por una nueva lógica, mediante el principio de extensión continua: la lógica de la generalización.”⁴³ Así pues, se hace evidente que para Caillois esta nueva lógica no puede mantenerse cerrada, le es necesaria la recuperación de la intuición, lo subjetivo, pero sin dejar de lado los parámetros racionales. Por ejemplo, la investigación y la poesía pueden convivir sin anularse la una a la otra.

Dejarse llevar por la intuición, por el misterio sin más, nos puede llevar a un desorden, a la incoherencia, a lo totalmente irracional. Por otro lado, si nos dejamos llevar por la investigación objetiva, fría, reflejo de una realidad material configurada por la sociedad industrial, seríamos conducidos a un positivismo y una a la lógica materialista que dan vueltas en sí mismas.

⁴⁰ *Ibíd.* p. 44.

⁴¹ Roger Caillois, *Especificación de la poesía*, en *Acercamientos a lo imaginario*, op. cit. p. 14.

⁴² *Ibíd.*, p. 15.

⁴³ Roger Caillois, *La Alternativa (Naturphilosophie o Wissenschaftlehre)* en *Acercamientos a lo imaginario*. op. cit. p. 28

Finalmente, y sobre todo, la oposición entre lo poético y lo real se ha vuelto apenas defendible. En rigor, podemos admitir que una civilización industrial, en provecho de sus intereses específicos, promueva cierto descrédito de las manifestaciones de la realidad menos inmediatamente utilizables desde su punto de vista (el sueño y la locura, por ejemplo) y que las clasifique, por ello, en categorías como lo insólito o lo anormal, por lo menos en la medida en que no impliquen más que un juicio estadístico o mercantil.⁴⁴

Consideramos, junto con Caillois, que lo poético, el arte, la imaginación que crea, la única que permite llegar a *saber lo que puede llegar a ser*, tienen que rescatarse frente a los embates de una sociedad donde el capitalismo ha configurado lo que es real e importante según su utilidad, denigrando todo aquello que parece inútil para su lógica dominadora.

Por lo mismo Roger Caillois mantendrá la importancia de la *imaginación* surrealista sin dejar lo que él mismo le exige a Breton: la investigación, el análisis, la rigurosidad de la razón, afirmando que lo subjetivo y lo objetivo pueden mantenerse en un “punto supremo”. “Un punto en que el arriba y el abajo dejan de ser percibidos contradictoriamente” (Breton).

Dicho esto, el esfuerzo del surrealismo será, quizá, más fácil de situar: se ha creído que trataba de desestimar la realidad o, más exactamente, poner en duda, con pruebas, toda solidez objetiva. Esta proposición no es exacta más que dialécticamente, es decir, si consideramos al mismo tiempo el aspecto antitético de semejante esfuerzo: dar crédito a todo lo que el pragmatismo industrial y racional ha intentado cercenar de la realidad, pero sin percibir jamás lo que hay de presuntuoso y absurdo en tal supresión.⁴⁵

Finalmente, para Caillois, igual que para Breton y el surrealismo, la libertad también será necesaria para lograr la coincidencia de lo aparentemente contrario. Por lo tanto, el autor tendrá que tomar en cuenta las posibilidades de instaurar dicha libertad, lo que inevitablemente lo llevará a acercarse a la noción de poder. Como vemos aunque Caillois no coincide completamente con las posiciones políticas del surrealismo, sin embargo, estará de acuerdo en la necesidad de cambiar la realidad existente.

En suma: Roger Caillois hará suya la importancia de la imaginación surrealista, su acercamiento a lo maravilloso, al misterio, a los sueños; pero sin dejar de lado la investigación, el orden metódico de la ciencia, de la lógica de lo real. Así

⁴⁴ Roger Caillois en *Especificación de la poesía...* op. cit. p. 17

⁴⁵ *Ibíd.* p. 17 y 18.

pues, sus futuras investigaciones estarán guiadas por estas ideas, dentro de las cuales resalta la de tratar de unir lo aparentemente contrario y su acercamiento al misterio, a lo sagrado, al mito y a lo religioso.

Roger Caillois además de conservar algunas de las ideas principales del Surrealismo, también recibirá otras influencias importantes para la construcción de sus futuras inquietudes, una de las más importantes será la que obtiene a partir de la revisión del pensamiento sociológico de Émile Durkheim. Tema que veremos en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO II. LA INFLUENCIA DE ÉMILE DURKHEIM EN LA SOCIOLOGÍA DE ROGER CAILLOIS.

Alma y cuerpo, sensación y razón, apetitos egoístas y voluntad moral se oponen entre sí, y, al mismo tiempo, se hallan relacionados entre sí, del mismo modo que lo están lo sagrado y lo profano, que se excluyen mutuamente y sin embargo están inextricablemente mezclados para siempre.

Émile Durkheim

1.- El acercamiento a la sociología

Después de participar en el surrealismo Roger Caillois inicia otro proyecto importante: El Colegio de Sociología. Como ya hemos mencionado, Caillois nunca deja su interés por la investigación y la necesaria rigurosidad de la ciencia. Él mismo menciona:

“Cuando me separé del grupo surrealista, (...) revisé mi obediencia respecto al psicoanálisis y al marxismo”. Esta revisión lo llevará a un acercamiento con un personaje importante para sus futuras investigaciones: Georges Bataille. “La desaparición rápida de (la revista) *Inquisicións* me acercó a Georges Bataille. Éste fue el comienzo de la sinuosa fundación del *Collège de sociologie*”.

Georges Bataille, cabe mencionar rápidamente, es uno de los escritores más importantes del siglo pasado, filósofo, poeta y co-fundador del Colegio de Sociología.

Roger Caillois cerca de Georges Bataille y Michel Leiris realizarán un nuevo proyecto; en él, la sociología tendrá un lugar importante.

Al inicio de este proyecto Roger Caillois manifestará lo siguiente:

Estábamos de acuerdo, por supuesto, en la importancia eminente, cuando no decisiva, de lo sagrado en las emociones de los individuos y en las estructuras de las sociedades. Me esforzaba, desde esta perspectiva, en aplicar al estudio del fenómeno del mundo contemporáneo lo que podía recordar de la lectura de Durkheim y de las enseñanzas de Mauss y de Dumézil, que yo unía, de manera extravagante, a sueños inspirados en obras de carácter novelesco, en particular *La serpiente emplumada* de D. H. Lawrence.

⁴⁶

Y es con base en esta declaración, que queremos indagar principalmente, cuál es la influencia de la sociología de Émile Durkheim en el pensamiento de Roger Caillois. Pues consideramos que es precisamente el trabajo e ideas de este

⁴⁶ Op. cit. Roger Caillos, *Acercamientos a lo imaginario*, p.77

autor, algunos de los que más inciden en las investigaciones de Caillois, durante su participación en el Colegio de Sociología. Sin embargo, debemos mencionar que Caillois también recupera parte importante del pensamiento de Marcel Mauss y de Georges Dumézil, por ejemplo, del primero retoma su imperativo de captar el fenómeno *total del hombre*, en sus múltiples solidaridades y del segundo obtiene gran ayuda a partir de su organización del abundante material sociocultural de la historia de las religiones.

Después de un breve paso por el surrealismo primero, por el freudismo luego y finalmente por el marxismo, Caillois funda, (...) Le Collège de sociologie. Al estilo de Durkheim que soñaba con dar a la Francia laica un orden moral capaz de reemplazar a la iglesia y su moral, Caillois proyecta devolver a la sociedad un sagrado activo, indiscutido, imperioso con el fin de hacer funcionar los resortes profundos de la existencia colectiva⁴⁷.

Así pues, Durkheim soñaba con dar a Francia un nuevo orden moral, ahora bien, veamos desde dónde y retomando qué puntos teóricos durkheimianos, el Colegio de Sociología trató de desarrollar su proyecto.

Revisemos, por lo tanto, algunos puntos centrales del pensamiento de Émile Durkheim.

Émile Durkheim nació en Épinal Francia el 15 de abril de 1858. Fue fundador de la escuela francesa de sociología y de la publicación “L’Année Sociologique”. Después de sus cursos en la Escuela Normal Superior, Durkheim estudia en Alemania y para 1902 es llamado por la Sorbona. En 1905 empezó a dar clases en la Escuela de Altos Estudios Sociales. Algunas de sus principales influencias intelectuales fueron las ideas de Fustel de Coulanges, Augusto Comte y Herbert Spencer. Según Julien Ries: “La tercera república, de carácter laico, necesitaba encontrar un nuevo orden moral que llenara el vacío dejado por la iglesia”.⁴⁸ Y Durkheim pretendió emprender ese trabajo. Veamos a grandes rasgos, como lo intenta hacer.

⁴⁷ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Ediciones Encuentro, p. 35

⁴⁸ Paul Poupard, et. al, “Durkheim”, en *Diccionario de las religiones*, Paul Poupard, France, Editorial Herder, Press Universitaires de París, 1997, p. 506.

Siguiendo la propuesta de uno de sus más importantes biógrafos y estudiosos de su pensamiento, Steven Lukes, nos proponemos el análisis de algunos de sus conceptos claves, para una comprensión general de su propuesta teórica.

El primero de ellos es el concepto de *La conciencia colectiva* (Conscience collective).

Durkheim define la conciencia colectiva como “el conjunto de creencias y de sentimientos comunes al término medio de los miembros de una misma sociedad dada.”⁴⁹ Es decir, la conciencia colectiva es para Durkheim “un conjunto de creencias y sentimientos” por un lado morales y religiosos, y por otro, cognitivos.⁵⁰ Durkheim atribuiría a la conciencia colectiva, la cohesión de las sociedades menos avanzadas, pues en ellas, estas creencias y sentimientos tienen una importancia central para la vida de la colectividad. Sin embargo para las sociedades avanzadas, la conciencia colectiva es una parte muy restringida ya que cada vez se va haciendo más débil, pues la cohesión social en estas sociedades, tiene lugar por medio de la división del trabajo.

Posteriormente Durkheim consideró que esta tesis podía verse limitada, ya que era necesario subrayar el papel crucial de las creencias y de los sentimientos colectivos, en especial la religión y la moral.

Por lo tanto comenzó a usar otro concepto: *Las representaciones colectivas*. Ya en *El suicidio* manifiesta “que la vida social <<está hecha esencialmente de representaciones>>”.⁵¹ Por lo tanto para el autor:

Las representaciones colectivas son <<estados de la conciencia colectiva>> diferentes en su naturaleza de los estados de la conciencia individual. Expresan <<cómo se reflexiona el grupo en sus relaciones con los objetos que lo afectan>>.⁵²

Así pues, las representaciones colectivas son modos de pensar, concebir o percibir; pero también aluden lo pensado, lo concebido o percibido. Estas representaciones colectivas son generadas socialmente y se refieren a la

⁴⁹ Émile Durkheim cit. por Steven Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*. Madrid, centro de investigaciones sociológicas, siglo XXI, 1984.

⁵⁰ Esto lo toma Steven Lukes por la ambigüedad de la palabra francesa conscience, que abarca los sentidos de dos palabras inglesas: conscience y consciousness.

⁵¹ *Ibidem.* p. 6.

⁵² *Idem.*

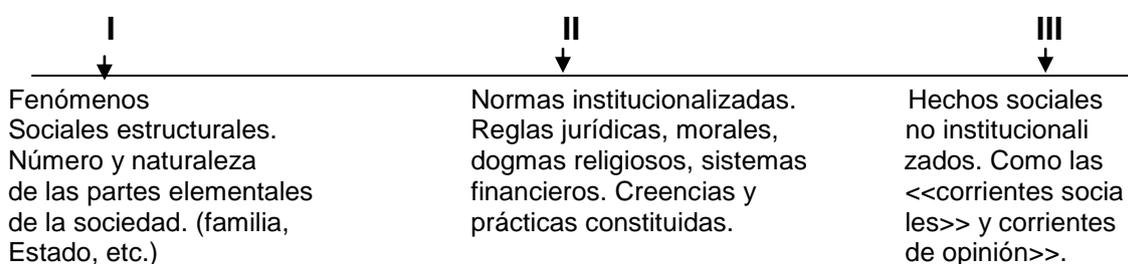
sociedad. No se pueden reducir ni explicar por los rasgos individuales ya que tienen características *sui generis*.

Durkheim dirá que todas las representaciones colectivas son hechos sociales, que tienen la característica de ser *sui generis* y de no poder ser explicados por hechos referidos por los individuos.

Esto nos lleva a abordar su concepto de *hechos sociales*.

Es hecho social todo modo de hacer, fijo o no, que puede ejercer una coerción exterior sobre el individuo; o, también, que es general en todo el ámbito de una sociedad dada y que, al mismo tiempo, tiene una existencia propia, independientemente de sus manifestaciones individuales⁵³.

Según Lukes, Durkheim veía los hechos sociales extendidos a lo largo de un continuo, parecido a esta línea:



Durkheim mencionaba que existían hechos sociales (el punto I) que son fenómenos sociales estructurales; hechos sociales (el punto II) que son las normas institucionalizadas y hechos sociales (el punto III) que son los hechos sociales no institucionalizados.

Lukes menciona, que dentro de este sistema clasificatorio las representaciones colectivas de las que hablamos anteriormente, son hechos sociales situados en la superestructura, es decir en el punto II.

Siguiendo con la caracterización de *hecho social* de Durkheim, diremos que principalmente hace una distinción de los *hechos sociales*, sobre otra clase de hechos, pues los primeros ejercen sobre el individuo una coerción exterior, y mantienen los siguientes criterios distintivos:

⁵³ Émile Durkheim, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Madrid, Alianza editorial, p. 68.

Exterioridad: Los hechos sociales son externos al individuo. Existen “con independencia de las conciencias individuales”. Por ejemplo, las obligaciones cívicas definidas fuera del individuo, por la ley y las costumbres.

Coerción: Steven Lukes demuestra que la noción de coerción es utilizada por Durkheim ambiguamente. Pues identifica por lo menos cinco sentidos distintos del uso de coerción. a) la autoridad de las reglas, máximas morales y costumbres. La coerción en ellas se manifiesta en las sanciones que se imponen cuando se trata de violarlas, b) la necesidad de seguir ciertas reglas, ciertos procedimientos o métodos para obtener éxito en algunas actividades, c) “la influencia causal de los factores ecológicos o <<morfológicos>>”, d) la fuerza o compulsión psicológica en las situaciones multitudinarias y e) la determinación cultural.

Es en estos cinco sentidos como Durkheim utilizó la noción de coerción. Sin embargo, “parece claro que el sentido paradigmático de coerción para Durkheim es el ejercicio de la autoridad, respaldada por las sanciones, para obligar a los individuos a adaptarse a las reglas”.⁵⁴

Sin dejar de lado lo anterior, el centro del interés de Durkheim, poco a poco se irá perfilando hacia las formas en las que los factores sociales y culturales, influyen en los individuos y lo constituyen. “En general la <<coerción>> era una idea demasiado angosta para identificar todas las vías por las que Durkheim veía que el individuo podía ser afectado por los factores sociales”⁵⁵.

Así desarrolla la idea de generalidad –más– independencia. Con ella Durkheim se refiere a ciertas características específicas de los hechos sociales que son independientes a los rasgos individuales y naturales. Son generalidades, para Durkheim, las formas de pensar, de sentir y actuar en una sociedad determinada. No son naturales porque los individuos nunca llegarían a desarrollarlas sino se encontraran en una sociedad determinada.

Así pues, combina el criterio de generalidad con la idea de que la forma general es independiente de la conducta individual a la que gobierna: el hecho social no es social porque sea general sino que si es <<general, se debe a que es colectivo

⁵⁴ Op. cit. Steven Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*, p.13.

⁵⁵ *Ibidem* , p. 14.

(es decir, más o menos obligatorio) (...) Es un estado del grupo que se repite en los individuos por que se les impone>>. ⁵⁶

Después de presentar estos conceptos básicos, según un planteamiento expositivo general, nos proponemos aclarar una serie de “dicotomías centrales”. Dicotomías como sociología y psicología, lo social y lo individual, reglas morales y apetitos sensuales; y por último lo sagrado y lo profano.

La dicotomía entre sociología y psicología es planteada por Durkheim de la siguiente manera: la sociología es la ciencia independiente que se encarga del estudio de la conciencia colectiva y de las representaciones colectivas, a diferencia de la psicología que se encarga del estudio de la conciencia individual y de las representaciones individuales, propias de la naturaleza individual. Durkheim “se refirió a las <<naturalezas individuales>> como la <<materia indeterminada que el factor social determina y transforma>>”.⁵⁷ El autor, sin embargo, admitía que los factores colectivos y los individuales están estrechamente unidos, aunque pese a esta unión ambas ciencias son distintas.

La dicotomía entre lo social y lo individual, es planteada afirmando que los hechos sociales no pueden explicarse en términos individuales. Durkheim utilizó varias definiciones de sociedad y de individuo, sin embargo, todas ellas señalan una distinción: la sociedad es una asociación que impone obligaciones, y el individuo es una unidad orgánica biológicamente dada*.

La otra dicotomía referida por Durkheim es la que tiene lugar entre reglas morales y apetitos sensuales. “Para Durkheim la <<sociedad>> era <<el fin y el origen de la moral>>”.⁵⁸ Para él las reglas morales son sociales en su origen, son generales dentro de una sociedad y permiten la asociación humana. Y en contraste estarían los “apetitos sensuales” que provienen del individuo y que son presentados por Durkheim como personales, espontáneos, privados y egoístas. “Nuestra <<sensibilidad nos inclina (...) hacia fines individuales, egoístas, irracionales, inmorales>>”.⁵⁹

⁵⁶ *Ibidem* , p. 15.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 18.

⁵⁸ *Ibidem*, p. 23.

⁵⁹ *Idem*.

El autor derivado de su misma posición algo determinista (socialmente hablando), manifestará que estos deseos y actividades personales también son generados socialmente.

Otra de las dicotomías durkhemianas, es la de conceptos y sensaciones. “Según Durkheim, en <<el orden del conocimiento>> había una dicotomía paralela: <<por un lado están los sentidos y el pensamiento sensorio y, por otro, el entendimiento y el pensamiento conceptual>>.”⁶⁰ Por supuesto Durkheim pensaba que este último era social, una extensión de la sociedad, al igual que las reglas morales. En contraste a los conceptos, estarían las sensaciones, mismas que dependen de un organismo individual, siendo personales y privadas.

Por último, referiremos a una de las dicotomías más importantes, según los estudiosos de Durkheim, la dicotomía entre lo sagrado y lo profano. Durkheim plantea una fuerte división entre estos dos conceptos, al punto de llegar a decir que los separa un gran vacío, un abismo entre “dos mundos heterogéneos e inseparables”.

Lo sagrado es visto como una elaboración de lo social, la tesis que Durkheim postula en *Las formas Elementales* es que los elementos sagrados que conforman una religión son simplemente ideales colectivos que se han fijado en objetos materiales.⁶¹ Durkheim explicará la naturaleza sagrada argumentando que se trata de fuerzas colectivas hipostasiadas en cierto tipo de cosas, siendo además representaciones colectivas, ideas y sentimientos que despierta la propia sociedad en los individuos.

Por el contrario la esencia de lo profano para Durkheim, se compone de “sensaciones procedentes del mundo físico” y de “cosas vulgares que sólo interesan a nuestra individualidad física”⁶², cosas que hacen referencia al egoísmo. Así planteada la dicotomía, por un lado está lo sagrado elaborado por la colectividad que “funde las *consciencias* individuales <<en comunión>>, impone respeto y amor, transfiere <<la sociedad dentro de nosotros>> y <<nos

⁶⁰ *Ibíd.*, p. 24.

⁶¹ Cfr. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Alianza Editorial, 1993.

⁶² *Op. cit.* Steven Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*, p 26.

une a algo que nos sobre pasa>>,”⁶³ y por otro lo profano que comprende “las preocupaciones personales cotidianas”, “la vida privada” y las “pasiones egoístas”. Es suma de un lado lo social y del otro lo individual.

Estas dicotomías que nos ha expuesto Steven Lukes, son importantes no sólo como una introducción al pensamiento de E. Durkheim, sino también como veremos, nos proporcionará elementos para el análisis y comprensión del pensamiento de Roger Caillois. Además este acercamiento nos permitirá entender cómo estas dicotomías planteadas por Durkheim tratan de ser conciliadas por Caillois.

Finalmente luego de esta exposición acerca de las dicotomías, comenzaremos a dilucidar la orientación específica de Durkheim, en torno al estudio de la religión. Recordemos que dentro del sistema clasificatorio de hechos sociales presentado por Lukes, se menciona a las representaciones colectivas, mismas que se pueden situar en la superestructura social. “Como veremos, a lo largo de su vida, Durkheim desplazó el foco de su atención de los fenómenos estructurales a los superestructurales a medida que crecía el valor explicatorio que concedía a estos últimos.”⁶⁴

Ahora bien, estas representaciones colectivas situadas en la superestructura son precisamente la moral y la religión.

2.1 Sociología de la religión

Durkheim poco a poco irá cambiando el objeto de su sociología. Steven Lukes nos menciona que este autor planteó un desplazamiento, yendo de las estructuras sociales hacia las representaciones colectivas, entendidas estas últimas como “realidades parcialmente autónomas” de la conciencia individual, mismas que para él serán causadas por otras representaciones, y “no por <<rasgos concretos de la estructura social>>”. Así estas representaciones colectivas que son fenómenos sociales (la religión, la moral, el derecho, la economía, la estética...), son para Durkheim, “sistemas de valores, y por tanto

⁶³ *Ibíd.*, p. 26 y 27.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 10.

de ideales.”⁶⁵ “La sociología se mueve desde el principio en el campo de los ideales. El ideal es de hecho su campo de estudio específico (...) Los acepta como hechos dados, como objetos de estudio, e intenta analizarlos y explicarlos.”⁶⁶

Siguiendo a Lukes, desde su primer concepto clave, la conciencia colectiva, pasando por las representaciones colectivas y los hechos sociales, Durkheim nos lleva de una explicación estructural, hacia la importancia de las ideas o ideales que son los que conforman toda la estructura social.

Abandonando su anterior interés por los determinantes estructurales, pudo escribir entonces que <<una sociedad no puede constituirse sin crear ideales. Dichos ideales son simplemente las ideas a través de las cuales puede verse la sociedad (...) Ver la sociedad tan sólo como un cuerpo organizado de funciones vitales es disminuirla, ya que este cuerpo tiene un alma (âme) que es el conjunto de los ideales sociales>>.⁶⁷

Desde esta perspectiva Durkheim se acerca al estudio de la religión. A partir de su asistencia a un curso sobre religión que se dio entre 1894 y 1895, este autor comenzó a dar una importancia esencial a este tema dentro de su pensamiento. Según el propio Durkheim fue para él “una revelación” poder encontrar la manera de abordar sociológicamente el estudio de la religión. Así pues, para 1912 presentó *Las formas elementales de la vida religiosa*, obra que marca una nueva etapa dentro de su pensamiento. Ahí define la religión de la siguiente manera:

Una religión es un sistema solidario de creencias y prácticas relativas a cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia, a todos los que se adhieren a ellas”. (...) hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo.⁶⁸

Para Durkheim, la religión será una de las representaciones colectivas más importantes. Se trata de ideas, ideales que constituyen a la misma sociedad, pero como lo veremos más adelante, no sólo constituyen a la sociedad sino que también la hacen posible, cohesionando a los individuos partícipes en ella.

⁶⁵ *Ibidem*, p. 234.

⁶⁶ *Idem*.

⁶⁷ *Ibidem*, p. 234 y 235.

⁶⁸ *Op. cit.* Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 98.

Del complejo análisis de la sociología de la religión en general y de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa* en particular, sólo queremos rescatar algunas ideas más que nos ayuden a comprender los planteamientos de Roger Caillois. Veremos algunos conceptos claves como el de lo sagrado, que es fundamental ya que Caillois escribe un libro referente precisamente a lo sagrado, pero con otra conceptualización, que como ya veremos irá a la par de sus ideas sobre el mito.

Después de recibir una fuerte influencia de etnógrafos de Inglaterra y América, y gracias a ellos, Durkheim se acerca al estudio del totemismo. El totemismo será visto como la forma más primitiva de religión, y como manifestación más primitiva de ella. Por lo tanto Durkheim toma como objeto de estudio esta manifestación, pues menciona que es ahí donde puede explicarse la naturaleza de la misma religión.

Durkheim manifiesta un supuesto metodológico para abordar su estudio sobre la naturaleza de la religión. Ese supuesto parte de que todos los elementos esenciales del pensamiento y la vida religiosos se encuentran, al menos en germen, en las religiones más primitivas.⁶⁹

Desde este supuesto Durkheim se acerca al estudio sistemático y especializado del totemismo australiano, y a una teoría general de la religión. El estudio de Durkheim se basa en el postulado de que la religión no es un sistema de creencias puramente ilusorias. Rechaza las teorías animistas y naturalistas, las cuales suponían que la religión se había construido por las ideas del alma, por tener manifestaciones oníricas o por la impresión de ciertas manifestaciones cósmicas. En cambio, considerará que la sociología de la religión tiene como tarea, descubrir de dónde vienen las realidades expresadas de la religión, pues ésta expresa realidades, que hay que descubrir. La realidad que Durkheim descubrirá en el fondo del estudio del totemismo es justamente la sociedad.

⁶⁹ *Ibidem*, p. 99.

Steven Lukes nos muestra tres hipótesis centrales de este postulado durkheimiano:

1-La hipótesis que él llama causal. En este sentido menciona que “determinadas situaciones sociales, las de <<efervescencia colectiva>>, generan y recrean creencias y sentimientos religiosos”. En estas <<efervescencias colectivas>> es donde él cree que nació la religión. Entonces, de la sociedad nació la religión.

2-La segunda hipótesis que nos expone es que la religión representa a la sociedad en dos términos: representa a la sociedad y las relaciones sociales en un sentido cognitivo, es decir, la religión permite un medio para comprender o hacer perceptible la realidad social. El otro término es que también puede representar a la sociedad “en el sentido de expresar, simbolizar o dramatizar las relaciones sociales”.⁷⁰

3-Las hipótesis funcionales.

Como dijo Durkheim en su propia reseña de *Las formas elementales*, <<la religión así entendida parece consistir, ante todo, en actos que tienen por objeto la perpetua creación y recreación del alma (L' âme) de la colectividad y de los individuos>>. Su función era la de <<estrechar los vínculos que unen el individuo a la sociedad de la que es miembro>>.⁷¹

Como vemos desde esta perspectiva funcional, Durkheim admitía que la religión servía para mantener la vida social y la vida individual.

La sociedad matriz de todo sistema de sentimiento y creencias, mediante los estados de <<efervescencia colectiva>> permite desarrollar un medio para comprender la realidad social y representarla, pero no sólo eso, sino que su función principal es la de mantener la vida social e individual.

El precedente análisis de *Las formas elementales* ayuda, entre otras cosas, a resolver la ambigüedad inherente a todos los escritos de Durkheim: ¿estaba la religión en decadencia o era un rasgo permanente a todas las sociedades? ¿Estaba básicamente Durkheim con los que, como De Maestre y De Bonald, pensaban que la religión era una base indispensable para cualquier posible sociedad; o estaba más bien con los que, como Comte y Saint-Simon, intentaban propugnar alternativas funcionales a la religión tradicional (religiones seculares de la humanidad, basadas en la Ciencia y en la Razón); o estaba más

⁷⁰ Op cit. Steven Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*, p. 459.

⁷¹ Ibidem, p. 464.

bien con Max Weber, considerando que el mundo moderno estaba cada vez más secularizado, desencantado y racionalizado?⁷²

Steven Lukes señala que Durkheim no descartaba ninguna de estas teorías, sino que planteaba que todas las sociedades generan sistemas de creencias que consideran sagradas, pues sin éstos la colectividad pasa por un periodo de crisis moral. Tan es así que incluso en la modernidad por ejemplo, se han adoptado varias creencias con estas características, como el “carácter sagrado” otorgado a ciertos jefes políticos, a la creencia del progreso, al “<<culto al hombre (que) tiene como primer dogma la autonomía de la razón y como primer rito la libertad de pensamiento>>”⁷³

Así para Durkheim, desde un punto de vista funcional, la religión es indispensable y universal.

La sociología de la religión de Durkheim presentada en *Las formas elementales*, ha sido muy criticada y cuestionada hasta hoy. Sin embargo lo que resaltamos, en este momento, es que el autor estaba “demasiado obsesionado por la visión de la sociedad como única *fons et origo* de la religión, así como también de la moral y el conocimiento”.⁷⁴

En resumen la religión desde la perspectiva de durkhemiana es entonces un fenómeno de integración social desde su origen, su contenido y en su finalidad.

Luego de este acercamiento muy general a la sociología de la religión de Durkheim, expondremos algunos conceptos claves que nos servirán para comprender mejor los análisis de Roger Caillois. En particular, a continuación, recuperaremos la noción de sagrado y la idea de su fuerza contagiosa.

2.2. Lo sagrado

Uno de los conceptos más importantes para la presente investigación es lo sagrado. Aunque “Durkheim se topó con la imposibilidad de ofrecer una definición científica positiva⁷⁵”, nosotros expondremos sus principales

⁷² Ibidem, p. 467.

⁷³ Ibidem, p. 468.

⁷⁴ Ibidem, p. 474.

⁷⁵ Georges Bataille, *Obras escogidas*, México, Editorial Fontarama, 2006. p. 86.

argumentos sobre lo sagrado, tratando de buscar un acercamiento a una definición del mismo.

Si bien coincidimos con Georges Bataille, en el sentido de que Durkheim sólo “se limitó a caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo en relación con el mundo profano”⁷⁶, consideramos que para comprender mejor su posición de lo sagrado, es necesario reiterar qué es lo que entiende por religión.

Para Durkheim la religión es “un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y ceremonias.”⁷⁷ Este todo, sólo puede ser definido conforme a las partes que lo constituyen. Unas de esas partes que lo constituyen de “forma natural” son las categorías, creencias y ritos. Las creencias son representaciones colectivas; los ritos son determinadas formas de actuar. Las primeras determinan a las segundas, entonces sin definir a las primeras es imposible definir a las segundas. Al acercarse a esta definición Durkheim nos menciona que todas las creencias religiosas manifiestan una clasificación de las cosas reales o irreales, en dos clases opuestas, lo sagrado y lo profano.

La división del mundo en dos dominios, uno que comprende todo lo que es sagrado y otro todo lo que es profano, es el rasgo distintivo del pensamiento religioso; las creencias, los mitos, los dogmas o las leyendas son representaciones, o sistemas de representaciones, que expresan la naturaleza de las cosas sagradas, las virtudes y poderes que se le atribuyen, su historia y sus relaciones entre sí y con las cosas profanas.⁷⁸

El autor menciona que esta división del mundo, tiene lugar por medio de una distinción jerárquica. Las cosas sagradas son tomadas como superiores en dignidad y poder en relación con las cosas profanas.

Durkheim también define lo sagrado frente a lo profano, basándose en una de sus principales características: la heterogeneidad absoluta. “No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas entre sí.”⁷⁹

Cabe decir que, las fuerzas que manifiestan esta oposición (lo sagrado y lo profano) son de naturaleza distinta. Para pasar de una a otra, se requiere de

⁷⁶ Idem.

⁷⁷ Op. cit. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 81.

⁷⁸ *Ibidem.* p. 82.

⁷⁹ *Ibidem.* p. 85.

una metamorfosis, de un dejar de ser, de uno o del otro. “La cosa sagrada es, por excelencia, aquello que lo profano, no puede tocar impunemente.”⁸⁰ Sin embargo menciona Durkheim, debe de haber una comunicación entre ambas, pues sino no serviría de nada tal distinción.

Por lo tanto el autor manifiesta que algo característico del fenómeno religioso es el hecho de hacer siempre una división bipartita del universo en dos clases que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente. “Las cosas sagradas son aquellas protegidas y aisladas por las prohibiciones y que deben de pertenecer a distancia de las primeras.”⁸¹

Cuando las cosas sagradas mantienen relaciones de coordinación y subordinación con las cosas profanas, conforman cierta unidad, esta unidad genera un conjunto de creencias y ritos que constituyen una religión.

Hasta este punto queda claro que lo sagrado y lo profano son parte de un sistema de creencias y ritos. Pero veamos cómo nace esta importante distinción dentro de la religión.

Ya mencionamos anteriormente que Durkheim hace una fuerte crítica a las concepciones naturalistas y animistas que trataban de encontrar el origen de la religión en relación con la actitud del hombre ante fenómenos naturales, físicos o biológicos. Por lo tanto, “Puesto que ni el hombre ni la naturaleza tienen por sí mismos carácter sagrado, la obtendrán de otra fuente.”⁸² El autor descubre esa otra fuente a través del estudio del totemismo.

Así pues Durkheim plantea que la religión es producto de causas sociales. Para demostrar esto, tratará de llegar a las nociones elementales que están en la base de la religión; tendrá que explicar cuál es su naturaleza, de qué forma surge en la sociedad y por qué se ha mantenido. Como hemos dicho para explicarse todo esto el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*, decide realizar un análisis sociológico de las sociedades australianas.

En las sociedades australianas los antropólogos han descubierto las más arcaicas representaciones religiosas en la unidad social más antigua: el clan.

⁸⁰ *Ibidem.* p. 87.

⁸¹ *Ibidem.* p. 88.

⁸² *Ibidem.* p. 160.

En el clan, la religión que se manifiesta es el totemismo, que a su juicio constituye la forma más elemental y antigua de la religión.

El tótem designa colectivamente al clan, ya sea como un emblema, en relación a una planta o un animal o a los mismos miembros del clan.

Sin embargo, en este marco, un elemento importante para acercarnos a la noción de sagrado, es que el tótem:

no es sino una forma material en la que se representa imaginativamente esa sustancia inmaterial, esa energía difuminada en toda clase de seres heterogéneos y que es el único auténtico objeto de culto⁸³

Esas fuerzas dirá Durkheim, son fuerzas verdaderas, en cierto sentido son materiales, no siendo ilusiones creadas por el hombre en su mente o en su imaginación.

Por lo tanto el culto totémico no está dirigido especialmente a animales o plantas “sino a una especie de vago poder, disperso en las cosas.”⁸⁴ Ese “vago poder” es la materia prima con las que se han construido todas las clases de seres consagrados en las religiones. Ese poder, esa fuerza, es identificada por Durkheim con el *wakan* o el *mana*, que para él es la fuente de lo sagrado.

Lo que nos encontramos en el origen y en la base del pensamiento religiosos no son objetos, ni seres determinados y diferenciados que poseen por sí mismos un carácter sagrado; son fuerzas indefinidas, fuerzas anónimas, más o menos numerosas según los pueblos, unificadas a veces, y cuya impersonalidad es estrictamente comparable a la de las fuerzas físicas, cuyas manifestaciones estudian las ciencias de la naturaleza. En cuanto a las cosas sagradas en particular, son sólo formas individualizadas de ese principio esencial.⁸⁵

Entonces estamos hablando de un poder abstracto que proviene del mana totémico, el principio de lo sagrado, que constituye una fuerza colectiva trascendente e inmanente. Para Durkheim lo sagrado, los dioses del clan, son el clan mismo, “pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve de tótem.”⁸⁶

En este sentido, Durkheim nos dirá que es la sociedad la que se nos presenta como una autoridad moral y como una fuerza que mantiene un equilibrio, civilizando a todos con su fuerza y su moral. La sociedad, es como dios, es

⁸³ *Ibidem.* p. 316.

⁸⁴ *Ibidem.* p. 330 y 331.

⁸⁵ *Ibidem.* p. 332.

⁸⁶ *Ibidem.* p. 342.

imperativa, buena, benévola, domina pero puede ayudar, pues es capaz de crear las cosas sagradas, “mediante un traspaso de potencia”.⁸⁷ La sociedad es la fuente de la religión, ya que gracias a las fuerzas morales hipostasiadas en las cosas, en el caso de los clanes australianos en el tótem, no sólo posibilita a los grupos sociales identificarse, sino que posibilita sus relaciones sociales, su cohesión necesaria y su mantenimiento, gracias a que hace vivir en cada miembro el espíritu colectivo.

En resumen, Durkheim manifiesta que lo sagrado es una fuerza colectiva que proviene de la sociedad y que se hipostasia en cosas reales. Por otro lado, cualquier cosa puede ser sagrada, en la medida en que cada religión decreta qué es lo sagrado y lo diferencia de lo profano.

Ahora, esa fuerza social añadida tiene la característica, según el propio Durkheim, de ser fuertemente contagiosa. Veamos en qué consiste ese rasgo contagioso de lo sagrado.

2.3. El carácter contagioso de lo sagrado

Durkheim nos habla de que lo sagrado es sumamente contagioso. En el caso del clan, este carácter contagioso de lo sagrado tiene lugar en todo aquello que tenga alguna relación con el tótem (que es la manifestación del mana). Y la causa de ese carácter contagioso se debe, principalmente a las potencias morales que posee, fuerzas hipostasiadas en una cosa, representante del tótem. Son morales por que están construidas de impresiones y sentimientos que la colectividad despierta en los individuos. Expresan la forma en que la conciencia colectiva actúa sobre las conciencias individuales. “Su autoridad no es otra cosa que una manifestación del ascendente moral que ejerce la sociedad sobre sus miembros.”⁸⁸

Durkheim nos menciona que con su teoría, la religión deja de ser una inexplicable alucinación y posibilitándonos a “poner los pies en la realidad”. “No

⁸⁷ Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Madrid, Ediciones Encuentro, 1989. p. 22

⁸⁸ Op. cit. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. p. 367.

podemos decir que el fiel se engaña cuando cree en la existencia de un poder moral del que depende y que constituye lo mejor de sí mismo: ese poder existe, es la sociedad.” Su función es estrechar los lazos que unen al individuo con la sociedad de la que forman parte.

Las propiedades morales de las que hemos estado hablando, que revisten el carácter sagrado, no son propiedades intrínsecas, son más bien añadidas por la colectividad. “El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica: *se superpone a ella*”.⁸⁹

Estas propiedades añadidas por la sociedad a las cosas sagradas, tendrán una fuerza casi incontrolable, que supone un cierto tipo de acciones para poder tener contacto con ellas, así mismo supone lineamientos para su tratamiento. Esas acciones dentro del mundo religioso son conocidas como ritos, que nos brindan el camino para poder contactar con las cosas sagradas o profanas, sin embargo, podemos hablar de que lo sagrado tiene una fuerza incontrolable que los ritos mismos no pueden contener. Al respecto de esta fuerza Durkheim menciona:

Lo que obliga a estas preocupaciones es el carácter extremadamente contagioso de lo sagrado. Lejos de permanecer apegado a las cosas que le pertenecen, parece dotado de cierta fugacidad. Basta un contacto superficial y mediado para que se propague de un objeto a otro. Las fuerzas religiosas se representan mentalmente de modo que siempre parecen dispuestas a escapar de los lugares que residen para invadir todo lo que queda a su alcance.⁹⁰

En este sentido, como lo sagrado no tiene una residencia y como es una fuerza que se difunde, pues no pertenece a las cosas donde se posan, es posible, hablar de un carácter contagioso de lo sagrado desde su origen.

Durkheim lo explica de la siguiente manera:

De hecho, no son otra cosa que fuerzas colectivas hipostasiadas, o sea, fuerzas morales; están compuestas por las ideas y los sentimientos que despierta en nosotros el espectáculo de la sociedad, y no por sensaciones provenientes del mundo físico. (...) Como las fuerzas religiosas no tienen lugar alguno que les sea propio, su movilidad resulta fácilmente explicable.⁹¹

Por lo tanto, el carácter contagioso de lo sagrado depende de la fuerza de las ideas religiosas con las cuales esté conformado (lo sagrado) y “por las

⁸⁹ *Ibidem.* p. 376.

⁹⁰ *Ibidem.* p. 507.

⁹¹ *Ibidem.* p. 514 y 515.

impresiones reconfortantes y de dependencia que la acción de las sociedad suscita en las mentes”. Estas impresiones son, según Durkheim, “emociones especialmente intensas”.

En resumen, lo que conforma a las ideas religiosas son cosas sagradas revestidas de una fuerza social que por ser añadida es muy fácil que se transmita a cualquier cosa. La residencia de esta fuerza, conformada por sentimientos y creencias, son las cosas sagradas.

Así que el contagio no es una especie de camino secundario por el que se propaga el carácter sagrado, una vez adquirido, sino el procedimiento por el que se adquiere. Puesto que se fija por contagio, no es de extrañar que por contagio se trasmite. Lo que constituye su realidad es una emoción especial, y si se une a algún objeto, es porque la emoción encontró ese objeto en su camino.⁹²

Es a partir de todos estos elementos como Durkheim trata de explicarnos su idea acerca del carácter contagioso de lo sagrado.

El Colegio de Sociología retoma esta idea, tan es así que el propio Caillois menciona que Bataille era el más preocupado por “recrear un elemento sagrado, virulento y devastador, que terminaría por imponerse gracias a su contagio epidémico (...).⁹³ Como vemos esta idea de la “virulencia contagiosa” de lo sagrado será inspirada a los miembros del Colegio de Sociología, principalmente por el trabajo de Émile Durkheim. Por otra este carácter contagioso de lo sagrado, será visto por Caillois y compañía como una esperanza de poder cambiar la sociedad desde otra perspectiva distinta a la de la militancia en el partido comunista francés.

Abordaremos en los siguientes capítulos, cómo Caillois recupera algunos de estos supuestos durkhemianos y veremos también, como transforma otros.

Expondremos en un primer momento, el programa y contexto histórico del Colegio de Sociología, así como las influencias que intervienen en su conformación.

Al respecto del pensamiento de Roger Caillois nos adentrarnos a su apertura a lo insólito, de influencia surrealista. Además exploraremos el sistema que construye “entre el sueño y el saber”, expondremos cómo escruta las fuerzas

⁹² *Ibidem.* p. 516.

⁹³ *Op. cit.* Roger Caillos, *Acercamientos a lo imaginario*, p.77.

del instinto y del sueño, cómo “se pasea por lo imaginario, interroga el mensaje de los mitos y se esfuerza en comprender lo sagrado.”⁹⁴

⁹⁴ Vidal Jacques, en “Roger Caillois”, *Diccionario de las religiones*, Paul Poupard, Barcelona, Press Universitaires de France, Editorial Herder, 1997. p. 246

CAPÍTULO III.

EL PENSAMIENTO SOCIOLÓGICO DE ROGER CAILLOIS, EN EL MARCO DEL COLEGIO DE SOCIOLOGÍA.

Podría empezar así:

<<¿no habéis oído hablar de esos locos que encendían una linterna en pleno mediodía y luego se ponían a correr por la plaza de la Concordia gritando sin parar: “¡Busco la sociedad! ¡Busco la sociedad!”?>>

Se decían sociólogos. De hecho, eran locos –locos por la sociedad como otros fueron suicidas, como otros fueron locos por Dios, por esto o por lo demás allá. Pensaban que la sociedad tenía que responder de la locura (la de Nietzsche, la de Van Gogh) y que debía hacerlo ante la locura misma. Que la sociedad no tenía más fiador que la locura, sola en su medida o en su desmesura. El rey tenía su loco. Ellos querían ser los locos de una sociedad sin rey.

Denis Hollier. *El colegio de Sociología*.

1-Introducción: *El mito está en el aire*: El contexto histórico e intelectual.

Antes de acercarnos al pensamiento propiamente de Roger Caillois, es importante exponer algunas ideas dentro del contexto intelectual, así como algunos sucesos históricos que caracterizaron la época durante la cual tuvo lugar el proyecto del Colegio de Sociología en París, Francia.

El proyecto del Colegio de Sociología surge en los primeros meses de 1937. Dos años antes de la Segunda Guerra Mundial. Concretamente realizará actividades entre noviembre de 1937 y julio de 1939⁹⁵

En estos años Europa se encontraba en tiempos turbulentos. Poco tiempo después de que finalizara la Primera Guerra Mundial se comenzaron a configurar gobiernos totalitarios.

Por ejemplo en la URSS, a la muerte de Lenin en 1924, llega al poder José Stalin; comenzando así una dictadura caracterizada por un fuerte autoritarismo y control total de la sociedad soviética bajo la lógica de las “razones de estado”. Con el actuar de este dictador, que traicionó la revolución socialista al tergiversar y manipular de una manera pseudocientífica los ideales comunistas, cayeron muchas de las esperanzas de alcanzar un mundo nuevo y distinto al generado por el capitalismo.

Por otro lado en Italia desde 1919, Benito Mussolini organizó grupos ultra conservadores, nacionalistas y militaristas, que originaron el Partido Fascista; mismos que para 1929 lograron obtener completamente el poder.

⁹⁵ Hollier Denis (Ed.) *El colegio de Sociología (1937-1939)*, Madrid, Taurus, 1982, p. 10

Francia desde el final de la Primera Guerra Mundial se encontraba destruida. El tratado de Versalles había comprometido a Alemania a pagar una indemnización a Francia nunca cumplida; ya que la recién creada República de Weimar no contaba con las posibilidades de pagar en efectivo. Francia no sólo se encontraba destruida económicamente, en el ámbito de la política vivía una fuerte inestabilidad caracterizada por los cambios continuos de gobierno, ya que después de la guerra, surgió un fuerte número de partidos políticos que no conseguían triunfos electorales suficientemente amplios, lo que provocó que se formaran frentes y coaliciones tanto de izquierda como de derecha, de distintos partidos. En los últimos años de la década de los veinte y los primeros de los treinta, se vivió un breve periodo de prosperidad y calma hasta que llegaron a Europa los efectos de la crisis estadounidense de 1929.

Ahora bien para ejemplificar lo anterior en el plano intelectual, nos valdremos de dos casos muy particulares, por un lado el de los políticos e ideólogos nazis y por el otro el de Georges Bataille.

Así pues adelantándonos, consideramos que para lograr una mejor comprensión de la exitosa instauración del régimen nazi, es importante señalar que esto se debió a la confluencia de factores económicos, históricos, culturales y psicológicos inherentes a la dinámica de la sociedad alemana. Sin embargo queremos destacar que el dominio nazi se valió del uso deformado e instrumentalizado del ámbito religioso, es decir, Hitler y los miembros del Partido Nacional Socialista, a través de la configuración de una pseudo religión consiguieron afianzar su régimen totalitario. Cabe decir que la posición que considera importante un análisis de los sucesos socio políticos desde esta perspectiva, ha sido tachada por ciertas corrientes materialistas y positivistas, como "irracional". Sin embargo nosotros pretendemos resaltar esta vertiente de análisis, pues en este contexto, uno de los temas importantes en discusión dentro del ámbito político e intelectual, eran precisamente el de lo religioso y el mito.

Así en Francia los efectos de la Gran Depresión se hicieron sentir a partir del año de 1932 generando distintos problemas económicos, sociales y políticos. Por ejemplo, en la política exterior tuvo que comenzar a enfrentarse diplomáticamente a una Alemania agresiva; pero además, movimientos pro

fascistas dentro y fuera generaron nuevos temores; estos problemas hicieron posible la unión del Partido Radical Socialista, el Partido Socialista y el Partido Comunista en el Frente Popular (Front Populaire), el cual consiguió la mayoría en la cámara de diputados en 1936.

En Alemania la situación era de un caos similar. En 1920, Adolf Hitler, da a conocer El Partido Nacional Socialista de los Trabajadores Alemanes, el partido Nazi. Partido ultraderechista y racista que después de varias acciones, (en 1923 intentan tomar por la fuerza el ministerio de guerra en Munich; en 1932 Hitler compite en las elecciones para presidente contra el viejo general Hindenburg. Hitler pierde, sin embargo logra el puesto de primer ministro y en 1934 a la muerte del presidente Hindenburg se proclama presidente) a través de su máximo líder logra concentrar todos los poderes del gobierno hasta 1945.

Es muy bien conocido que este régimen totalitario manifestaba una fuerte discriminación racial y una violenta y cruel represión contra todos aquellos a los que consideraban <<lastres de la naturaleza>>, refiriéndose con esta penosa expresión a judíos, gitanos, disidentes políticos, homosexuales, discapacitados, etc.

Siguiendo con el contexto intelectual, podemos decir que varios ideólogos e intelectuales comenzaron a realizarse preguntas fuera de los grandes paradigmas que hasta ese momento habían intentado dar respuestas. Esto debido a que la situación era de una crisis general tal que pensadores y políticos tanto de izquierda como de derecha trataron, unos de comprender al ser humano y su destino; y otros de dominarlo valiéndose de la instrumentalización del mito y la religión.

1.1 El mito de la sangre

Hitler y algunos de sus colaboradores como Alfred Rosenberg⁹⁶ hicieron una neo ideologización del mito.

El propio Hitler al manifestar que lo que se “enfrenta (es) la fe y el saber del siglo XX al mito del siglo XIX”⁹⁷, hace referencia a que el saber racional

⁹⁶ Encargado de la supervisión de la totalidad de la instrucción y educación espiritual e ideológica del Partido.

científico de los nazis junto con su fanatismo y su ideología pseudo religiosa, era justamente lo que se debía enfrentar al mito judeocristiano envuelto en el progreso sin fin y en el apego al capitalismo.

Ahora bien para dar vida a esa pseudo religión fue importante que los nazis haciendo mal uso de tradiciones religiosas y mitológicas antiguas, manipularan e instrumentalizaran algunos símbolos propios a esas tradiciones, con la intención de que éstas devinieran en emblemas al servicio del poder.⁹⁸

Con esto queremos decir que los altos jefes nazis creyeron que era indispensable ofrecer un pseudo sentido trascendente a la sociedad alemana que por entonces se hallaba inmersa en una crisis económica, política y espiritual. Dicho pseudo sentido sólo podía ser generado a partir de la creación de una pseudo religión que degradó al mito en ideología y al símbolo en emblema. Así con la propagación de estos elementos fue posible que Hitler y su partido se auto impusieran como representantes de una especie de “orientación suprema”, que buscaba dotar de cierta significación la vida y destino de los alemanes.

Además es bien sabido que el Führer y otros miembros de su régimen se interesaron para lograr los fines mencionados, en el misticismo oriental y germánico así como en el hipnotismo e incluso en el ocultismo.

Por otro lado con la publicación en 1930 de su libro *El mito del siglo XX. Una valoración de la lucha de formas anímico-espirituales de nuestro tiempo*, Alfred Rosenberg también defiende la tesis de “que la civilización moderna - identificada con el judaísmo- descompuso los valores motivantes para la vida”⁹⁹, por lo que era necesario constituir un <<valor supremo>> que tuviera la función de legitimar la vida y la sociedad. Ese <<valor supremo>>, será para Rosenberg y para el resto de los nazis el mito de la “sangre-y-(el) honor”, mismo que fundamentará la nueva religión secularizada, el nuevo paganismo y

⁹⁷ Conversación de mesa de Hitler, acaecida el 11 de abril de 1942, citada en Manfred Frank, *Dios en el exilio. Lecciones sobre la nueva mitología*, Madrid, Akal, 1988, p.114.

⁹⁸ Para un acercamiento más a fondo de esta instrumentalización de símbolos y mitos, se puede confrontar a Rosa Sala Rose, *Diccionario crítico de mitos y símbolos del nazismo*, Barcelona, Ed. Acantilado, 2003.

⁹⁹ *Ibidem* p. 125.

fanatismo alemán, pues según Rosenberg, se había descubierto “que todo mito formulado, toda religión histórica nace de la sangre”¹⁰⁰.

Según Manfred Frank, la idea de *cosmovisión* remite al lugar de origen y al contenido concreto de los valores supremos de una comunidad, a diferencia de esto Rosenberg contribuyó a configurar en lugar de una cosmovisión, una ideología que constituyó una falsa religión (aunque los nazis nunca utilizarán esta palabra, ya que inmediatamente la relacionaban con el judaísmo). Esta ideología entonces dio lugar a una “pseudo religión de sangre” que “se diferencia, por tanto, en un punto totalmente decisivo de toda <<religión nueva>> que hasta ahora hayamos conocido por este nombre: no tiene su fuente ya en el mundo suprasensible, sino en la naturaleza misma. No se mitifica un poder divino, sino la ficción biológica de la raza y del alma de la raza impreso en ella.”¹⁰¹

Así el mito falso de “sangre-y-honor” proporcionó, como ya lo mencionamos, una ideología que permitió la unión de los alemanes a través de la identificación racial, creando así una <<comunidad de sangre>> surgida del acto de biologizar “el concepto de pueblo cultural-mítico del romanticismo.”

Como vemos existió para los nazis un fundamento científicista y biologista, que no sólo unía a los alemanes, sino que afirmaba su superioridad racial aria misma que aparecía recubierta por una dimensión pseudo mitológica, convertida en la base de una fuerte religión secular. Por lo tanto lo que los nazis lograron fue la integración de una visión materialista (científica) con la construcción pseudo religiosa de esas mismas concepciones.

Al falsamente mitificar la sangre, esta comunidad inicio una lucha no de clases como en el marxismo, sino de razas y de ideologías. Los nuevos valores que instrumentalizaron para abanderar su “lucha” fueron el honor, el orgullo de ser ario, la fortaleza, la nobleza, la disciplina y la dureza de corazón. Estos valores se impusieron como contraparte de los valores de la “moral compasiva judeocristiana” y de los valores de la civilización moderna capitalista y liberal.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 133.

¹⁰¹ *Ibidem*. p. 137.

Sin embargo ya hemos sido enfáticos en que para conseguir una mejor identificación del pueblo alemán con esos <<valores supremos>>, para que éstos llegaran a lo más profundo de su alma y fueran socialmente reconocidos y aceptados, fue necesario relacionarlos con emblemas e ideologías pseudo míticas. Justo por esto en aquellos tiempos la historiografía de la cultura hecha por los ideólogos nazis los llevó a explorar mitos de antiguas tradiciones, para después poder instrumentalizarlas acorde con los intereses del régimen.

Ahora bien la instrumentalización y dogmatización de las fuerzas religiosas con fines políticos por parte de los nazis fue estudiada por los miembros del Colegio de Sociología. Como señala Denis Hollier en esos tiempos “el mito está en el aire. La discusión va de la política a la ciencias de las costumbres, del *Mythe du XX siècle*, del teórico nazi Rosenberg, a *La Mythologie primitive* de Lévi-Bruhl.”¹⁰²

1.2 Georges Bataille y la relación entre totalitarismo y poder religioso.

Un ejemplo del estudio acerca de la relación entre totalitarismo e instrumentalización del poder religioso en el marco de este contexto histórico e intelectual, es el realizado por uno de los miembros del Colegio de Sociología: Georges Bataille(1897-1962).

De Georges Bataille se pueden decir muchas cosas como éstas:

“¿Conviene considerar a Georges Bataille como un <<nuevo místico>>, según escribió Sartre? Sin duda, con la sola condición de añadir que se trata de un místico que prescinde de Dios”.¹⁰³ O se puede decir, que es uno de los escritores más importantes del siglo pasado, como lo afirmo Michel Foucault en la presentación en 1970 de sus obras completas.

G. Bataille nació en Billon Puy- de Dôme, Francia. En 1918 ingresó en la École des Chartes. Se graduó en filología y trabajo como bibliotecario, archivero en la Biblioteca Nacional de Francia. En su adolescencia estudio en un convento benedictino; fue miembro igual que Caillois del movimiento surrealista. “Como archivero de la Bibliothèque National, Bataille tenía intereses variados, desde

¹⁰² Op. cit. Denis Hollier, p. 191.

¹⁰³ Op. cit. Paul Poupard, *Diccionario de las religiones*, p. 176

los manuscritos antiguos hasta la cultura popular y la pintura moderna, una diversidad reflejada en la revista *Documents*.¹⁰⁴

Conocedor profundo del pensamiento de Hegel y de F. Nietzsche. Autor de libros, ensayos, artículos y novelas, como *Historia del ojo* (1928), *El azul del cielo* (1928), *La experiencia interior* (1943), *La parte maldita y la noción de gasto* (1947), *Teoría de la religión* (1948), *El erotismo* (1957) y *Las Lágrimas de Eros* (1961), entre otros.

Amigo de juventud de Roger Caillois, “estimuló su gusto por lo incognoscible y contribuyó a fortalecer su espíritu de búsqueda.”¹⁰⁵ El mismo Caillois mencionará en uno de sus más importantes libros (*El Hombre y lo sagrado*) que se había establecido, entre él y Bataille, sobre el tema de lo sagrado, una especie de ósmosis intelectual.

Por todo lo anterior consideramos importante profundizar más sobre algunas ideas de este último, pues la influencia de sus ideas fue determinante para el desarrollo del pensamiento de Roger Caillois.

Veamos pues hasta qué punto influyó Georges Bataille en el pensamiento de Rogers Caillois.

Ya desde 1933 Georges Bataille con un análisis vanguardista, comenzó a realizar una serie de reflexiones importantes en torno al fascismo, en este sentido destaca su célebre artículo “La estructura psicológica del fascismo” publicado en la revista *La critique sociale*, n. 10.

En este artículo Georges Bataille presenta, de una manera bastante novedosa para el momento, un análisis sobre la *superestructura* social. Menciona que el marxismo se ha dedicado exclusivamente a establecer que la infraestructura determina a la superestructura, pero no ha intentado ninguna elucidación sobre la sociedad religiosa y política.

Por lo tanto este análisis está planteado de acuerdo con el mismo Bataille como “un intento de representación rigurosa (si bien incompleta)” de la relación entre la superestructura social y la infraestructura económica. De hecho, él

¹⁰⁴Briony Fer, David Batchelor, Paul Wood, *Realismo, Racionalismo, Surrealismo. El arte de entreguerras. (1914-1945)*, Madrid, Akal, 1993. p. 204.

¹⁰⁵ Op. Cit. Paul Poupard, *Diccionario de las religiones...* p. 246.

mismo al respecto de su trabajo, advierte que se trata de un fragmento y que por lo tanto se pueden presentar sobre el método lagunas y ausencias de cualquier consideración. Además precisa que el método usado por él puede “sorprender y chocar” a las personas que no estén cercanas a la sociología francesa, a la fenomenología y al psicoanálisis.

Después de estas claras advertencias Georges Bataille inicia su reflexión planteando que existe una división psicológica de la sociedad caracterizada por la *homogeneidad* y la *heterogeneidad*.

Para el autor la *homogeneidad* se define como:

(...) comensurabilidad de unos elementos y conciencia de esta comensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse mediante una reducción a unas reglas fijas basadas en la conciencia de la identidad posible de personas y de situaciones definidas;(...))

La base de la *homogeneidad* social es la producción. La sociedad homogénea es la sociedad productiva, es decir, la sociedad útil.¹⁰⁶

Cabe decir que en otro artículo de 1934 titulado *La monarquía de la Europa clásica*, se habla de la relación entre política y religión inherente a las monarquías europeas y al fascismo alemán, en este texto Bataille no duda en llamar a la sociedad burguesa la “sociedad homogénea”.

En esta sociedad burguesa, industrial y *homogénea* todo lo inútil queda excluido, no de toda la sociedad, menciona Bataille, sino de la parte *homogénea*. Ahora bien esa sociedad posee sus propios parámetros de medición que fundamentan la homogeneidad social mencionada y que se desprenden de ella misma, por ejemplo el dinero, que actúa como el parámetro común que “sirve para medir cualquier trabajo y convierte al hombre en una función de productos”, así el hombre “vale por lo que produce, es decir, deja de ser una existencia para sí: no es más que una función” (...).¹⁰⁷

En este sentido para Bataille será claro que, quien funda la homogeneidad social no es el productor, pues en una sociedad industrial moderna, el dueño de los medios de producción es quien se apropia de los productos, por lo tanto son ellos los que conforman y mantienen la parte homogénea de la sociedad.

¹⁰⁶ Georges Bataille, “La estructura Psicológica del fascismo” en *Obras escogidas*, op. cit. p. 79

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 80.

De esta forma resulta evidente que la homogeneidad social se mantiene por la burguesía dueña de los medios de producción y el dinero, así como por el Estado que permanece a su servicio, el mismo que reacciona al ver amenazada dicha homogeneidad, ante la cual debe recurrir a “elementos imperativos capaces de aniquilar o de reducir a una regla las diferentes fuerzas desordenadas”¹⁰⁸, es decir las fuerzas heterogéneas. Entonces “En la práctica, la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y de integración.”¹⁰⁹

En resumen de manera general, este miembro del Colegio de Sociología, menciona que “la *homogeneidad* social depende de la homogeneidad del sistema productivo.”

Por otra parte la división psicológica de la sociedad como ya lo dijimos también presenta, lo que Bataille llama, una existencia social *heterogénea*.

La existencia social heterogénea, según el propio autor, indica la presencia de elementos imposibles de asimilar socialmente; pero además, esta imposibilidad de asimilación social, al mismo tiempo impide una asimilación científica, pues la ciencia tiene como objetivo buscar la homogeneidad social, lo que provoca dejar excluidos los elementos heterogéneos, ya que no se puede obtener de ellos una satisfacción funcional. Al respecto Bataille señala que:

En estas condiciones, los elementos heterogéneos, al menos en cuanto tales, se hallan sometidos a una censura de hecho: cada vez que podrían ser objeto de una observación metódica, falta la satisfacción funcional y sin esa circunstancia excepcional –la interferencia de una satisfacción cuyo origen es muy diverso- no pueden mantenerse en el campo de la atención.¹¹⁰

Cabe mencionar que tales condiciones parecen seguir siendo en la sociedad de hoy las mismas.

Incluso Georges Bataille menciona que para no asegurar la existencia de tales condiciones es necesario establecer “los límites de las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*.”¹¹¹

¹⁰⁸ Ibídem , p. 81.

¹⁰⁹ Ibídem, p. 82.

¹¹⁰ Ibídem. p. 84.

¹¹¹ Ibídem p. 85.

En este entendido el autor comienza a exponernos algunas consideraciones que ayudan a definir el término *heterogéneo*.

Una de ellas es la que menciona en torno a lo *sagrado*. Para este autor lo sagrado representa una forma restringida en relación a lo homogéneo. Pero además para él, buena parte del mundo heterogéneo está constituido precisamente por el mundo de lo sagrado. Así las reacciones que provocan las relaciones con lo sagrado, pueden ser análogas a las reacciones que provocan las cosas heterogéneas.

Al respecto Bataille menciona que:

Estas reacciones consisten en que la cosa *heterogénea* se supone cargada de una fuerza desconocida y peligrosa (que recuerda el *mana* polinésico) y que una cierta prohibición social de contacto (*tabú*) la separa del mundo homogéneo o vulgar (que corresponde al mundo profano de la oposición estrictamente religiosa).¹¹²

Como vemos debido a sus características y a su propia naturaleza, lo sagrado por lo tanto será la primera consideración importante para la existencia social heterogénea, pues representa lo heterogéneo frente a lo homogéneo.

Otra consideración sobre la existencia social heterogénea es que según el autor, los elementos heterogéneos provocan reacciones afectivas. Estas reacciones afectivas pueden ser de atracción o de repulsión y son necesariamente heterogéneas.

En una siguiente consideración se menciona que: “la violencia, la desmesura, el delirio, la locura, caracterizan en grados diferentes los elementos heterogéneos”¹¹³. Estos elementos pueden ser activos dentro de individuos o multitudes y se desplazan quebrantando las leyes de la homogeneidad social.

Una última característica que menciona el autor es que “la realidad de los elementos *heterogéneos* no es del mismo orden que la de los elementos *homogéneos*.”¹¹⁴ La realidad de los elementos homogéneos se presenta en lo estrictamente definido e identificable, es la realidad de los objetos sólidos. Por su parte la realidad de los elementos heterogéneos “es la de la fuerza o del choque”. Desde una perspectiva cercana a las ideas de Durkheim sobre el *carácter contagioso de lo sagrado*, Georges Bataille presenta esta realidad

¹¹² Ibídem. p. 86.

¹¹³ Idem.

¹¹⁴ Ibídem. p. 87.

como “una carga, como un valor, que pasa de un objeto a otro de una manera más o menos arbitraria”¹¹⁵. Ese cambio de un objeto a otro parece darse no en el mundo de los objetos, “sino únicamente en los juicios del sujeto”. Es decir, por ejemplo: la actividad erótica de dos sujetos está basada en su propia naturaleza objetiva, sin embargo el sujeto tiene la posibilidad de desplazar el valor excitante de un elemento a otro. Dentro de esta realidad heterogénea, “los símbolos cargados de valor afectivo tienen, pues, la misma importancia que los elementos fundamentales y la parte puede tener el mismo valor que el todo.”¹¹⁶

Con estos planteamientos podemos decir con el autor que la estructura del conocimiento de una realidad homogénea es análoga a la ciencia, ambas son objetivas y productivas; de la misma forma que la analogía de la estructura del conocimiento de una realidad heterogénea se puede encontrar en el pensamiento místico de los antiguos o en las representaciones del sueño.

“En resumen, la existencia heterogénea puede representarse en relación a la vida corriente (cotidiana) como enteramente distinta, como inconmensurable (...)”¹¹⁷.

Toda esta caracterización que hemos hecho acerca de lo homogéneo y lo heterogéneo es importante en el contexto histórico, porque un ejemplo real al que Bataille se refiere dentro de los parámetros heterogéneos, es el fascismo. Frente a los políticos demócratas representantes en varios países del liberalismo, del capital y su materialidad sin sentido, propio de una sociedad homogénea, Mussolini o Hitler se presentan como algo “enteramente distinto”. Los sentimientos que provocan estos dos “agentes políticos de la evolución” manifiestan una *fuera* tal que es imposible no tener conciencia de ella. Esta *fuera* les sitúa, siguiendo a nuestro autor, “por encima de los hombres, de los partidos e incluso de las leyes”. Esta *fuera* tiene la característica de romper el curso regular de las cosas, la cotidianidad, la homogeneidad sosegada, tediosa, sin sentido e “incapaz de mantenerse por sí misma. La *fuera* para

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Ibídem, p. 88.

¹¹⁷ Idem.

romper la legalidad, sólo es un signo de la naturaleza heterogénea, de las acciones fascistas.

Esta situación que tuvo lugar en Alemania e Italia, indica a Bataille la necesaria renuncia a “las inmediatas necesidades naturales de los hombres, en pro de un beneficio trascendente, que no puede ser objeto de ninguna explicación exacta.”¹¹⁸ Punto importante que se verá reflejado en el programa del Colegio de Sociología, que reconoce la necesidad de este “beneficio trascendente”, mismo que se debe buscar en lo sagrado y en el mito. Aunque como ya lo dijimos el fascismo que por medio de la deformación e instrumentalización de lo mítico y lo sagrado logró constituirse como fuerza heterogénea sólo consiguió hacerse de un beneficio acorde a los intereses y fines del partido.

Otra característica de la heterogeneidad imperativa representada por el fascismo, es la fuerte tendencia a la concentración de poder. El dictador busca constituirse como única fuerza imperativa heterogénea en el poder, se supondría que no permitiría ningún otro poder diferente, ya sea el militar o el religioso. Sin embargo al dictador, a la fuerza soberana, le es necesaria una concentración de poderes, misma que se manifiesta como una coexistencia de su poder con los otros dos poderes más importantes: el militar y el religioso.

De tal forma que la soberanía fascista se manifiesta no como un elemento simple y autónomo, sino como la concentración realizada de dos ámbitos de poder: el religioso y el militar. El fascismo “reúne una vez más la autoridad militar y religiosa para realizar una opresión total.”¹¹⁹

El poder militar que está conformado por formas heterogéneas que se manifiestan en la disciplina y la jerarquía, más que por la ostentación de las armas, alcanzan un grado bajo de heterogeneidad, por el horror de la sangre, la carnicería y por la propia muerte; sin embargo, al identificarse los soldados con el caudillo militar con el dictador, esto se transforma en algo glorioso, elevado, pues la gloria del caudillo es identificada por los soldados como su propia gloria. Al convertir a los soldados en herramientas para la gloria, los mismos soldados dejan de ser lo que son, para convertirse en una acción soberana.

¹¹⁸ *Ibíd.*, p. 89 y 90.

¹¹⁹ *Ibíd.* P. 98.

Asimismo el poder religioso se presenta como parte fundamental y complemento del poder militar.

De hecho, la fuerza armada simple, material, no puede fundar ningún poder: depende en primer lugar de la atracción interna ejercida por el caudillo (el dinero es insuficiente para constituir un ejército). Y cuando éste quiere utilizar la fuerza de que dispone para dominar la sociedad, debe empezar por adquirir los elementos de una atracción externa (de una atracción *religiosa* válida para toda la población).¹²⁰

En este sentido para Bataille es posible verificar que en los períodos humanos anteriores a la Ilustración, la religión, y no el ejército, fue la fuente de la autoridad y cohesión social.

Como hemos visto con base en los elementos expuestos el autor trata de brindarnos un análisis muy particular acerca de la existencia y dinámica del fascismo alemán. Además como nos hemos dado cuenta este análisis, al ser vanguardista, nos proporciona elementos de comprensión que difícilmente se encuentran en reflexiones y trabajos contemporáneos a Bataille, pues la mayor parte de la sociología y la teoría social de su tiempo seguía encaminada a combatir completamente la manifestación religiosa o reducirla a través de una simple explicación positivista.

Por su parte Bataille al reconocer lo sagrado como parte importante de su concepción de heterogeneidad, ofrece para efectos de la presente investigación la posibilidad de encontrar un hilo conductor entre la teoría durkhemiana sobre las facultades de lo religioso, y el trabajo de la mayor parte de los participantes del Colegio de Sociología, para quienes lo sagrado, lo religioso, el mito y la relación de estos tres elementos con el ámbito de la política fueron cuestiones de suma importancia en lo tocante a sus inquietudes y problemáticas de investigación lo cual es simplemente comprensible, pues al estar viviendo estos sucesos en Europa, estos estudiosos tuvieron la necesidad de explicarlos, comprenderlos y hacerles frente.

Después de haber mencionado todo lo anterior sólo resta decir que para Bataille es muy claro que el fascismo se ha constituido mediante una concentración de poderes. Pero con la cualidad de que “el fascismo representa la constitución de un poder heterogéneo total que halla su origen manifiesto en una efervescencia actual”. Su fundación es al mismo tiempo pseudo religioso y

¹²⁰ *Ibidem*, p. 102.

militar, a diferencia de los políticos de las sociedades homogéneas que dejan a un lado completamente la fuerza trascendental heterogénea. Así “se presente, pues, desde el principio como una concentración perfecta”.¹²¹ Esta perfecta unión de lo aparentemente contrario (homogeneidad y heterogeneidad) se da dentro del nazismo gracias a la concentración de cualidades propiamente homogéneas tales como el deber, la disciplina y orden, y cualidades propiamente heterogéneas como la violencia imperativa, la posición del caudillo como elemento trascendente de la afectividad colectiva, es decir, el valor pseudo religioso del caudillo.

En resumen podemos decir que la reunión completa de los elementos heterogéneos con los elementos homogéneos dio como resultado una condensación de poder, que se hizo manifiesta en las características del Estado fascista.

Finalmente desde esta fecha, 1933, Bataille dilucidó algunos elementos importantes del fascismo, mismos que seguirá ampliando y difundiendo en los próximos años, un ejemplo de ello serán sus artículos publicados en 1934: “Ensayos de sociología” (El fascismo en Francia), “Intento de definición del fascismo”, “La monarquía de la Europa clásica”, “El ejército místico”, sólo por mencionar algunos. Además no es casual el interés de Bataille por este fenómeno, así como la publicación de trabajos sobre el mismo, ya que hacia 1934 Hitler se encuentra ya con el control total de Alemania.

Debido al interés por la naturaleza del fascismo, Bataille será el primer miembro del Colegio de Sociología que inicie una *guerra al ejército*.

1.3 El (contra) Ataque.

Georges Bataille, como ya lo mencionamos, será un estímulo muy importante para los intereses intelectuales de Roger Caillois. Por lo que es necesario seguir exponiendo la relación que se va desarrollando entre ambos pensadores. En este caso hablaremos de la posición política del primer autor y de cómo influyó en la constitución del Colegio de Sociología y en el pensamiento sociológico de Roger Caillois.

¹²¹ *Ibídem*, p. 105

Así pues comenzaremos diciendo que para 1935 la situación en Alemania cada vez era más crítica, por ejemplo, fue en este año que Hitler dio a conocer las leyes de Nuremberg e inició campañas en contra de disidentes y judíos. Asimismo para Francia la situación también era complicada, el llamado Frente Popular se consolidó y la efervescencia política se incrementaba.

Para Bataille y varios intelectuales franceses (algunos de ellos participarán en el Colegio de Sociología) será este precisamente el momento de iniciar proyectos con objetivos concretamente políticos.

Uno de esos proyectos donde se encontrarán varios intelectuales franceses como: Georges Ambrosino, André Breton, Paul Eluard, Pierre Klossowski, Benjamin Peret, entre otros, fue el de la conformación de la *Unión de lucha de los intelectuales revolucionarios*. Esta unión tenía las características de llamar a marxistas y no marxistas; exigir una inflexible dictadura del pueblo armado, pero la más importante para nuestra investigación, la de afirmar que “el desarrollo histórico de las sociedades en los últimos veinte años se ha caracterizado por la formación de superestructuras sociales totalmente nuevas” por lo que “el estudio de las superestructuras sociales debe ser actualmente la base de toda acción revolucionaria”.¹²² Su interés por las llamadas, en términos marxistas, superestructuras nos indica como, por las circunstancias en las que se encontraban, era importante analizar las creencias y algunas ideas, como las religiosas mismas que regularmente se dejaban de lado por los revolucionarios. Pero además de una manera clara manifestaban que así como los nacionalistas habían sabido utilizar las armas políticas creadas por el movimiento obrero, era necesario servirse de las armas creadas por el fascismo, “que ha sabido utilizar la aspiración fundamental de los hombres a la exaltación afectiva y al fanatismo”. Pero aclaraban que la mencionada aspiración debía ponerse al servicio del interés universal de los hombres y no al interés de una secta o partido político.

Como veremos más adelante, esta afirmación, puntualizada, se verá dentro del programa del Colegio de Sociología.

¹²² *Ibídem.* p. 181.

Al mismo tiempo que se llama a la unión de intelectuales revolucionarios, surge como voz del movimiento, la publicación de la revista *Contre-attaque*. El grupo conjuntamente con la revista duran poco: menos de un año, supuestamente por el difícil equilibrio de fuerzas entre Breton y Bataille. Sin embargo en los números de la revista se encuentran artículos con los siguientes títulos, que nos evidencian algunas de sus propuestas e intereses: “Muerte a los esclavos”, “Frente popular en la calle”, “La vida familiar”, “La patria o la tierra”, “Problemas sociales y problemas sexuales”, “Los precursores de la revolución moral Sade-Fourier- Nietzsche”, “El extremismo revolucionario de Sade, Fourier, Nietzsche”. Pero no sólo se publicarían artículos sino también llamados a reuniones de protesta, por ejemplo, contra la “trilogía que sirve de base a la vieja sociedad patriarcal” y en esos momentos a la “jauría fascista”: “PADRE, PATRIA, PATRONO”; por la celebración del aniversario de la ejecución de Luís XVI, así como llamamientos a la acción, como el siguiente:

-¿Qué es lo que permite vivir a la sociedad capitalista?
-El trabajo.
-¿Qué ofrece la sociedad capitalista al que le da su trabajo?
-Unos huesos que roer.
-¿Qué ofrece, en cambio, a los propietarios del capital?
-Todo lo que quieren, la saciedad, diez, cien, mil pavos al día, si tuvieran el estómago bastante grande...
-¿Y si no pueden comerse los pavos?
-El trabajador está parado, se muere de hambre y antes que dárselo a ellos echan los pavos al mar.
-¿Por qué no echar al mar a los capitalistas y no a los pavos?
-Es lo que todo el mundo se pregunta.
-¿Qué hay que hacer para echar a los capitalistas al mar y no a los pavos?
-Derribar el orden establecido.
¡Camaradas, responderéis a los ladridos de los perros guardianes del capitalismo con la consigna brutal de C O N T R A A T A Q U E!¹²³
(fragmento)

Estos intentos de Bataille y de algunos intelectuales franceses, son respuesta a la situación en Francia pocos años antes de que surja el Colegio de Sociología. Además es importante tener en cuenta, como ya lo mencionamos anteriormente, que Hitler, Mussolini y Stalin, ya tienen el control total de sus sociedades y el contexto político tanto internacional como local, es bastante crítico.

¹²³ Ibídem. p. 199.

Para 1936, después del fracaso del grupo *Contraataque*, Bataille inició otro proyecto editorial llamado *Acephale. Religión Sociologie Philosophie Revue*. En este proyecto, más cercano al inicio del Colegio de Sociología, Bataille da a conocer un artículo llamado “La conjuración sagrada”¹²⁴, donde manifiesta algunos nuevos planteamientos que asoman otra orientación intelectual misma que será decisiva para la elaboración del programa del Colegio. Por ejemplo, desde nuestro particular punto de vista, tiene lugar la recreación de la visión sobre lo religioso y lo mítico, pues lo presenta ya como una fuerza interna trascendente, espiritual, que se opone al mundo materialista, “civilizado y a su luz”. Por lo que no duda en decir que él y los demás miembros de la mencionada revista son “violentamente religiosos” y que lo están haciendo es emprender una guerra; pues menciona que “Ya es hora de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para empeñarse en ser razonable e instruido – lo que ha llevado a una vida sin atractivos. Secretamente o no, es necesario convertirse en otro o dejar de ser”.¹²⁵

Bataille propondrá la necesidad de un nuevo hombre que no tenga cabeza (sólo cuerpo); hecho de inocencia (inteligente) y de crimen (muerte al sistema dominante): “empuña un arma de hierro en su mano izquierda y unas llamas parecidas a un sagrado corazón en la mano derecha. Reúne en una misma erupción el Nacimiento y la Muerte”. El autor menciona que este ser no es un dios ni es un hombre: “su vientre es el laberinto en que se ha extraviado él mismo, me extravió con él y en el que me encuentro siendo él, es decir, monstruo”.¹²⁶

Esta descripción de un nuevo hombre será el inicio de la perspectiva de una sociedad acéfala. Esta sociedad que propone, tendría la característica de brindar una salida “explosiva” a los antagonismos fundamentales de la vida y dejar a un lado el racionalismo que genera una única visión.

Con su hombre acéfalo y su sociedad, Bataille comienza a introducir distintas mitologías que de la mano de Nietzsche, manifiestan una concepción distinta sobre lo sagrado y el mito. Sólo por señalar algunas de las ideas mitológicas

¹²⁴ Este artículo es firmado además por Pierre Klossowski y André Masson, el 24 de junio de 1936.

¹²⁵ *Ibíd.*, p. 121.

¹²⁶ *Ibíd.*, p. 123.

que Bataille expresa, mencionamos a: la madre tierra,¹²⁷ “la tierra dionisiaca”, los “misterios dionisiacos”¹²⁸ y la tragedia.

2.1-El programa para un Colegio de Sociología.

El colegio de sociología no se fijará como tarea la enseñanza de la sociología, sino su consagración, su sacralización: no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado, sino que se verá elevada a la categoría de cuerpo de doctrina sagrado.

Denis Hollier. *El Colegio de Sociología*.

De las ideas de Bataille y del contexto de estos años podemos pasar al inicio del pensamiento sociológico que Roger Caillois desarrolló en esos tiempos.

En junio de 1936 aparece, como ya lo mencionamos, la revista de Bataille *Acéphale*, pero además, en el mismo mes, aparece la revista *Inquisitions* (Órgano del Grupo de Estudios para la Fenomenología Humana) que dirigen Aragon, Caillois, Monnerot y Tzara. *Inquisitions* no tendrá un segundo número. Según el propio Caillois por diferencias entre “los dos dirigentes miembros del Partido Comunista (Aragon y Tzara)”, y él y Gaston Bachelard.¹²⁹

Sería al finalizar la publicación de *Inquisitions*, cuando Caillois conocerá a G. Bataille.

“En una entrevista con Gilles Lapouge, Caillois ha contado su encuentro con Bataille, hacia esa fecha, en casa de Jacques Lacan, y lo que ocurrió a continuación: <<Luego nos vimos bastante a menudo y con Michel Leiris

¹²⁷ Georges Bataille, “Preposiciones”, en *Obras escogidas*, op. cit. p. 155.

¹²⁸ Georges Bataille, “Crónica nietzscheana” en *Obras escogidas*, op. cit p.161-176. Es importante señalar que en este artículo dado a conocer en *Acephale*, Georges Bataille amplía su análisis sobre el fascismo, mencionando que todo apogeo de una civilización es una crisis que disgrega la existencia social, ya que los valores que habían congregado a la comunidad han perdido fuerza. De esta forma la comunidad pierde su aspecto trágico, su “herida más secretamente desgarrada” y el poder de provocar un sentimiento religioso. Sin embargo la “organización material que se ha desarrollado” mantendrá por todos los medios posibles una cohesión social. Ante esta cohesión impuesta obligada y sin sentido, los seres humanos “descubren en su alrededor un mundo falso y vacío”, provocando un extremo malestar que los lleva a una “obsesión” de “recuperar el mundo perdido”. En estas circunstancias el fascismo surge como una solución “vulgar” y “fácil” pues intenta recuperar su pasado al recomponer valores “groseros” y “utilizables” que en las crisis agudas y odiosas, recuperan un sentido dramático utilizado para fines específicos. Ante esta situación Bataille propone pasar “del cielo cesáreo a la tierra dionisiaca”, propone pasar a una “solución religiosa”. De la crisis de la civilización, en el transcurso o al final de ella tendrá lugar “el nacimiento de figuras sagradas y de mitos, libres y libertadores” que renueven la vida.

¹²⁹ Es importante mencionar la presencia de la influencia de Bachelard en el pensamiento de Caillois. El primero y único número de *Inquisitions*, se iniciaba con un artículo de Bachelard titulado *Le Surrationalisme*. Denis Hollier afirma que “Bachelard concluirá su *Lautremont* (1939) con hermosas páginas sobre la teoría de la imaginación agresiva y emprendedora que subtiende *Le Mythe et l’Homme* de Caillois”.

tuvimos la idea de fundar una sociedad de estudios, que se convirtió en el Colegio de Sociología”.¹³⁰

Como ya lo hemos mencionado el Colegio de Sociología tuvo actividades entre noviembre de 1937 y julio de 1939. Los directores del Colegio estaban reunidos en un triunvirato conformado por: Georges Bataille, Michel Leiris¹³¹ y Roger Caillois.

Fue uno de los miembros iniciales del proyecto, Jules Monnerot, el que dio el nombre de *Colegio*. Este término no indica una institución enfocada a la enseñanza ni a la relación jerárquica entre profesores y alumnos, sino una organización colegial, “una clericalidad”, una organización de iguales reunidos por afinidades electivas. En cuanto al término de sociología, ésta será recuperada como una ciencia invitada que trate de congelar el conflicto entre política y arte, entre el comunismo y el surrealismo; una ciencia que implique una rigurosidad analítica dirigida hacia el misterio; una ciencia que trate de abarcar la *totalidad* que implica un hecho social, aunque esto resulte paradójico para la sociología pues la ciencia sociológica es una actividad fragmentaria¹³².

En el primer año los oradores fueron los miembros del directorio. Principalmente el dúo Bataille –Caillois, pues Leiris sólo tuvo una participación. En el segundo año, se supera esas reflexiones en voz alta (por supuesto

¹³⁰ Op. cit. Denis Hollier, *El colegio de Sociología*, p. 16.

¹³¹ Michel Leiris (1901-1990). Escritor y etnólogo francés. Vivió su infancia en Auteuil en París. Tuvo una formación humanista clásica, siempre acompañada de estudios científicos. Poeta y simpatizante del psicoanálisis, se incorpora en 1924 al Surrealismo, del cual se desincorporará en 1929 para participar en la revista de G. Bataille, *Documents*. Sin embargo del surrealismo retendrá la importancia de los sueños, el azar y otros principios del movimiento. Nombrado poco después secretario de una misión etnológica que lo llevó de Dakar a Yibuti África entre 1931 y 1933, Leiris relató su experiencia en el texto *El África fantasma* (1934). Su obra autobiográfica, basada en el psicoanálisis, *La edad de hombre* (1939) será considerada su mayor trabajo. Escrita al finalizar su terapia de psicoanálisis y después de vencer la angustia que le producía la impotencia sexual e intelectual.

Siguió sus investigaciones sobre las sociedades primitivas. Investigó en el Musée de l'Homme y en el Centre National de la Recherche Scientifique (CNRS).

Militante de izquierda, defensor de los desfavorecidos y de los inmigrantes. Simpatizó con la revolución cubana y china. Ha escrito varios libros dentro de los cuales se encuentran solo por mencionar los más importantes: la serie conocida como *La regla del juego: Tabladuras* (1948), *Zarandajas* (1955), *Fibrillas* (1966) y *Frêle Bruit* (Rumor, 1976).

“Sustituyendo la narración cronológica por una escritura sinuosa que emplea mucho los juegos de palabras y los lapsus, la autobiografía de Leiris está influida también por sus comienzos surrealistas, al tiempo que basa su método de trabajo en la etnología (fichas, ordenación posterior) y hace hincapié en la importancia de lo sagrado para evocar la experiencia personal. Ésta, siempre vinculada al mito, tiene vocación universal”.

¹³² Cfr. el artículo inaugural de Georges Bataille para el Colegio de Sociología, titulado *El aprendiz de brujo*.

involuntarias) de los primeros participantes y se testimonia el interés suscitado por la empresa. En este segundo año en el cartel se presenta a Klossowski, Guastalla, Lewitzki, Hans Mayer, entre otros. Pero además “parece ser que las sesiones del Colegio fueron frecuentadas por una audiencia numerosa, variada, animada. Según qué días, entre el auditorio podía verse a Julien Benda sentado algunas filas más atrás de Drieu la Rochelle, o a Walter Benjamin, a quien acompañaban los refugiados de la Escuela de Francfort, Horkheimer o Adorno.”¹³³

La primera aparición de la idea del Colegio surge en julio de 1937, en el número 3-4 de la revista *Acéphale*, publicado en el índice como “*Declaración relativa a la fundación de un Colegio de Sociología*”. Será reproducida un año más tarde la editorial N. R. F. como introducción a un conjunto de textos firmada por Caillois, titulada “*Para un Colegio de Sociología*”.

En la *Declaración relativa a la fundación de un Colegio de Sociología*, se encuentran las firmas de Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra, Jules Monnerot. Aunque no aparezca la firma de Leiris en esta declaración, en el cartel de las primeras actividades de intervención aparece como participante. Cabe decir que “Leiris no hará nunca otra cosa que prestarse a esta empresa a la que sus colegas se entregarán en cuerpo y alma, por la cual incluso darán durante cierto tiempo su alma con la esperanza de que tome cuerpo”.¹³⁴

Esta declaración es casi correspondiente a la publicación del libro de Caillois *El mito y el hombre*, que se publicó en junio de 1937 y de la lectura de su ponencia *El viento de invierno*, donde veremos intereses similares entre el Colegio y las investigaciones de este autor.

Esta misma declaración, será presentada posteriormente, ampliada por Caillois como una introducción “*Para un Colegio de Sociología*”, que incluía, además de la mencionada introducción, tres textos, uno de Bataille: *El aprendiz de brujo*, otro de Michel Leiris: *Lo sagrado en la vida cotidiana* y otro de Caillois: *El viento*

¹³³ Denis Hollier, op. cit. p. 11.

¹³⁴ *Ibidem*. p. 10.

de invierno; todos publicados después de un año de actividades, es decir en el año de 1938.

Es importante aclarar que en resumidas cuentas, primero se reúnen en 1937, “en un café polvoriento del Palais Royal”¹³⁵ donde se pronuncian conferencias y discusiones, de donde se propone fundar el nuevo grupo. Es en este momento donde dan a conocer en la revista de Bataille la nota sobre la fundación de un Colegio. En todo este año se llevaron a cabo conferencias y discusiones que dan como resultado que para julio de 1938 se invite al grupo a definir sus posiciones en el número de *Nouvelle Revue française*.

En 1974 Roger Caillois renombró esta introducción (la que presentó en la *Nouvelle Revue française*), en su libro *Acercamientos a lo imaginario* como *Programa para un Colegio de Sociología*.

En este programa Caillois menciona que las circunstancias dadas contribuyen a desarrollar un *trabajo crítico*, entendiendo por esto, la crítica a la sociedad y el tratar de poner a esta misma sociedad en un estado crítico¹³⁶. Pero además esta *crítica* tendría por objetivo “las relaciones mutuas del ser del hombre y del ser de la sociedad: lo que él espera de ella, lo que ella exige de él.”¹³⁷

A este primer objetivo se suma el balance de los últimos veinte años donde se ha apreciado una producción que inunda el mercado, pero que no tiene nada que ver con las necesidades profundas del desarrollo. Nada que dure, nada sólido, “*nada que funde*: ya todo se desmorona y pierde sus aristas, cuando el tiempo no ha dado aún más que un paso”.¹³⁸

Pero menciona que ante esta situación, sin embargo se han abierto muchas riquezas, muchos espacios a la exploración, por ejemplo el sueño, el inconsciente, todas las formas de lo maravilloso y del exceso. Respecto de todos estos espacios menciona Caillois, no se “ha tomado conciencia suficiente de las nuevas posibilidades que ofrecen”. Aunque la ciencia haya progresado no se ha dado la oportunidad de aplicarla analíticamente a los múltiples

¹³⁵ Op. cit. Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, p.76.

¹³⁶ Cfr. a Bataille y su artículo “Crónica Nietzscheana” y a Denis Hollier en *El Colegio de Sociología*. op. cit.

¹³⁷ Op. cit. Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, p. 95.

¹³⁸ Idem.

problemas que plantean los instintos y los mitos. “De esta carencia resulta, sobre todo, que toda una parte de la vida colectiva moderna, su aspecto más grave, sus capas más profundas, escapan a la inteligencia”¹³⁹.

Caillois hará la diferenciación pertinente entre algunas ideas del Surrealismo y el Colegio, al mencionar que con lo antes dicho no quiere decir que solamente se pretenda remitir al hombre a las vanas potencias de sus sueños, sino que también se pretende alterar la comprensión de todo el conjunto de los fenómenos sociales y viciar sus máximas de acción.

Encontrar las aspiraciones y conflictos de la condición individual, trasladadas a la escala social será una preocupación que estará en el origen del Colegio de Sociología.

Con estos elementos en el Programa, Caillois continúa con la reproducción del texto presentado en *Acephale*¹⁴⁰.

Este texto inicialmente manifiesta la necesidad de dejar a un lado la importancia de los estudios de las estructuras sociales, pues les parecen “vacilantes e incompletos”; porque principalmente, por una parte, se han limitado al estudio de las estructuras de las sociedades llamadas primitivas y han dejado de lado a las sociedades modernas¹⁴¹. Por otra parte por que los resultados del estudio de las estructuras sociales, no han modificado los postulados y espíritu de la investigación, es más, parece para ellos que existen obstáculos que se oponen al desarrollo de un conocimiento de los elementos vitales de la sociedad. Y suponen que el responsable principal es el carácter contagioso y activista de las *representaciones colectivas*, que las investigaciones sacan a relucir. (En este aspecto hay que recordar la recuperación de la idea de un carácter contagioso de lo sagrado de Durkheim. Habíamos dicho que para este autor lo sagrado tenía un carácter contagioso por tener hipostasiadas fuerzas morales o colectivas.)

Siguiendo la primera idea sobre el incompleto estudio de las estructuras sociales y las vacilantes investigaciones de las *representaciones colectivas* por el temor al contagio, en un segundo punto se menciona que hay motivos para fomentar una comunidad moral que esté dispuesta a llevar tan lejos como sea

¹³⁹ Op cit Denis Hollier, p.24.

¹⁴⁰ Es el texto aparecido en julio de 1937, antes mencionado.

¹⁴¹ Es importante mencionar que están haciendo referencia a la Escuela de Sociología francesa iniciada por Durkheim y Marcel Mauss.

posible las investigaciones en otro sentido sin temer al carácter virulento del aspecto que se estudie.

Por lo tanto, en un tercer punto se menciona que “El objeto preciso de la actividad considerada puede recibir el nombre de *sociología sagrada*, en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones en donde se revela la presencia activa de lo sagrado.”¹⁴²

Con estos puntos podemos decir que el estudio sistemático de las llamadas por Durkheim *representaciones colectivas* o lo llamado por Marx como la *superestructura*, en especial lo sagrado y el mito serán estudiadas, gracias a la experiencia y apertura que les brinda a los integrantes del Colegio la participación en el Surrealismo. Gracias a esta experiencia en uno de los primeros puntos se hace un balance crítico a la sociología de Durkheim y Mauss y se busca lo sagrado en la existencia moderna casi desde una perspectiva surrealista. Por supuesto que llamar a una ciencia “sagrada”, no únicamente nos manifiesta su idea de formar una comunidad de clérigos, en el sentido de aquellos que han recibido órdenes sagradas, sino también puede verse, en el contexto, como una fuerte provocación casi al estilo dadaísta.

Bataille tratará de aclararlo varias veces en distintos textos presentados en las conferencias del Colegio de Sociología. Por mencionar uno de los varios párrafos donde trata de aclarar, mencionaremos su artículo *Relaciones entre Sociedad, Organismo y Ser*. En este artículo Bataille nos menciona que, la llamada por ellos, *sociología sagrada*, no es simplemente una parte de la sociología de la religión, sino que la *sociología sagrada* puede considerarse como el estudio no sólo de las instituciones religiosas sino “del conjunto del movimiento comunal de la sociedad” y que podemos observar con el poder, en la institución del ejército; pero además trata de todas las actividades humanas como las ciencias, artes y técnicas, “en tanto que tienen un valor comunal en el sentido activo de la palabra, es decir, en tanto que son creadoras de unidad.”¹⁴³ Lo sagrado para el Colegio de Sociología será por principio, siguiendo a Durkheim, aquello que cree unidad, y no sólo eso sino también, lo que proporciona las grandes aspiraciones fundamentales de los hombres.

¹⁴² Op. cit Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, p. 98.

¹⁴³ Op. cit. Georges Bataille, *Obras escogidas...* p. 362 y 363.

Para finalizar Roger Caillois termina el programa exponiendo más específicamente los objetivos generales del Colegio:

El hombre valora hasta el máximo ciertos instantes escasos, fugaces y violentos de su experiencia íntima. El Colegio de Sociología parte de este dato y se esfuerza en descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social, (...).

Tres problemas principales imperan en este estudio: el del poder, el de lo sagrado, y el de los mitos. Su resolución no es asunto sólo de información y de exégesis: es además necesario que abarque la actividad *total* del ser.

Con esto sólo resta mencionar que tanto para Caillois como para los demás integrantes del Colegio aunque oculta, era clara la esperanza y la inspiración de que “la comunidad así formada desborde su plan inicial, (y) se deslice de la voluntad de conocimiento a la voluntad de poder”¹⁴⁴, es decir, sería necesario pasar de la actividad de conocer a una actividad política.

¹⁴⁴ *Ibíd.* p. 99.

3. Conceptos centrales en el desarrollo de la obra: el poder, el mito y lo sagrado.

3.1 Sobre el poder: *El viento de invierno*

Es absolutamente necesario que alguien ejerza el poder y deben ejercerlo aquellos que tienen un don natural para él y sienten hacia él cierto respeto por su carácter sagrado.

D. H. Lawrence

Como ya lo mencionamos en julio de 1937 Caillois tiene una reunión “sostenida en un café polvoriento del Palais Royal”, donde da una conferencia seguida de una discusión. La conferencia llevaba el siguiente título: “El viento de invierno”. Esta conferencia será publicada un año más tarde en *La Nouvelle Revue Française* y republicada en 1974 en el libro *Acercamientos a lo imaginario*. Este texto desde nuestro punto de vista, expresa uno de los problemas importantes para el Colegio de Sociología: el poder, o más específicamente la necesidad de conquistar el poder político para poder transformar la sociedad. Por lo que en este apartado queremos exponer y comprender la propuesta que presenta Roger Caillois.

Con una nota aclaratoria al final de una pequeña introducción, Roger Caillois menciona que este texto es el resumen de una conferencia donde se excluye un análisis de detalles. Es por ello que mantiene un aspecto esquemático, “quizá esquelético”. Y añade que “de otro modo habría que escribir toda la historia de las reacciones del individuo a la vida social desde el siglo XIX.”¹⁴⁵

Con esta nota inicia su texto dirigido en una primera parte en contra de los llamados “refractarios” discípulos de los grandes individualistas, que perciben la necesidad de actuar y de unirse, pero temen hacerlo pues limitarían su independencia así como su misma razón de ser. Caillois no sólo se refería a algunos intelectuales franceses, – que en el contexto político de 1937 se trataban de mantener fuera de la participación política por su fuerte acercamiento al Romanticismo que preponderaba los valores del “héroe enfermizo, soñador e inadaptado”¹⁴⁶ completamente alejado de la voluntad de poder – sino también al individuo de la sociedad moderna industrial en general.

¹⁴⁵ *Ibíd.* p. 101.

¹⁴⁶ Roger Caillois, “París, mito moderno” en *El mito y el hombre*, México, FCE, 1998, p. 181

En otro texto, publicado en 1945, ocho años más tarde, titulado *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, Caillois señala su concepción de individualismo haciendo no sólo referencia a los *refractarios o intelectuales*, sino a toda la sociedad moderna industrial que genera una moral particular “cuyas máximas sólo aconsejan la abstención en cuanto sea posible, aun a costa de la justicia y de la verdad”.¹⁴⁷ De modo que “se tolera la injusticia, se le protege, siempre que no altere ninguna posición adquirida ni perturbe la tranquilidad más superficial, la de la calle”.¹⁴⁸

Siguiendo estrictamente el texto del *Viento de Invierno* podemos mencionar que en la primera parte, la crítica es dirigida a una de los pensamientos que en la evolución de las ideas en Europa había generado una influencia en aumento: el individualismo, cuya tradición había llega a su punto culminante con Stirner y a su más rica expresión con Nietzsche.

Para Caillois las obras de esta tendencia se situaban fuera de un plano estético, se presentaban como actos ejemplares a seguir y como consignas para cualquier momento. Y aunque no se habían aceptado en general algunos puntos extremos de la doctrina, lo grave era que “la autonomía de la persona moral (se había) convertido en el fundamento de la sociedad”.¹⁴⁹

Sin embargo, frente a este pensamiento y algunos de sus principios (cada vez más aceptados en una sociedad liberal capitalista), poco a poco habían ido surgiendo algunos trabajos sociológicos que habían criticado esta idea de mantenerse aislado de un compromiso con la sociedad, pues permitían entender cuales son las necesidades, exigencias e importancia de la vida en sociedad (principalmente nuestro autor estaría haciendo referencia a la sociología de Durkheim y Marcel Mauss). A la par de estos trabajos e igualmente en contra de este pensamiento, se presentaban concretamente los acontecimientos políticos y sociales de la Francia del Frente Popular y del totalitarismo europeo.

¹⁴⁷ Roger Caillois, *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, México, El colegio de México, Centro de estudios sociales, Jornadas, 1945, p. 55.

¹⁴⁸ *Ibidem*. p. 22.

¹⁴⁹ *Idem*

Para Caillois, este era un problema que lo llevaba a la necesidad de examinar las razones por las cuales algunos intelectuales o el individuo en general se habían apartado del grupo social, trataban de no generar lazos sociales o habían mantenido una actitud hostil a toda sociedad constituida.

En primer lugar menciona Caillois, algunos intelectuales se habían apartado de la sociedad por creer en un principio de justicia y al ver que esta sociedad es completamente injusta y basada en privilegios les parecía “escandalosa y detestable”. Estas circunstancias llevaban sólo a que el intelectual individualista tuviera, respecto a la sociedad, reacciones de defensa y reservara sus simpatías a todos los que la sociedad margina, “descarriados, prostitutas y delincuentes”, y de esa forma poco a poco convertía al “presidiario intratable, a quien siempre se encierra en presidio”, en un héroe.

Por lo que es un error, menciona Caillois, considerar como rasgos de una “sensiblería barata” los temas de la prostituta de buen corazón o del bandido generoso en la literatura romántica, pues es en estos ejemplos donde podemos verificar la simpatía del intelectual por los marginados, y a la vez comprobar que se exalta al individuo marginal por encima de cualquier esfuerzo colectivo.

De esa forma el intelectual individualista, menciona nuestro autor, llevando al extremo su criterio acusa “como falaz y tiránico todo lo que le parece constitutivo de la sociedad: familia, Estado, nación, moral, religión; a las que añade a veces la razón, la verdad y la ciencia, ya porque los lazos que éstas crean le parezcan también obstáculos”.¹⁵⁰

De estas ideas surge un tipo de “iconoclasta metódico”, “el desesperado en busca de lo profano”, aquel tipo, menciona Caillois, que describe Stirner:

Torturado por un hambre devoradora, vagas gritando tu desamparo en torno a las murallas que te aprisionan para ir en busca de lo profano. Pero vanamente. Pronto la iglesia cubrirá toda la tierra y el mundo de lo sagrado habrá logrado la victoria.¹⁵¹

Caillois menciona que de esta situación y de estos tipos de individualistas, surge una reacción moral que busca la profanación y la destrucción encarnizada de lo sagrado.

¹⁵⁰ Op. cit. Roger Caillois, “El viento de invierno” en *Acercamientos al imaginario*, p. 103.

¹⁵¹ Idem

Sin embargo, esta reacción que ha surgido de los grandes pensadores del individualismo como, Sade, Nietzsche y Stirner y de cierto tipo de literatura romántica, sólo exaltaban simuladamente liberaciones, pues los actos se encontraban lejos de cumplir las promesas de las palabras. Para Caillois, por ejemplo, esta *poesía de refugio*, sólo mecía, consolaba, traía el olvido “y pintaba un mundo severo con los colores sedantes del sueño”¹⁵². Ellos planteaban un callejón sin salida que no podía satisfacer eternamente. “Más que la evasión, era la conquista la que tenía que seducir”.

Y era imperativo, apremiante en esos momentos tan complicados para la mayor parte de Europa, la conquista del poder político, la transformación; aunque era evidente para el autor, que la sociedad industrial moderna, por la cohesión que impone, tenía la fuerza suficiente para romper cualquier esfuerzo individual.

De esta situación era necesario hacer comprender tanto a intelectuales como a todos los individuos verdaderamente decididos en cambiar las cosas que es necesario emprender la lucha contra esta sociedad. Una lucha que fuera tal vez a ínfima escala, pero de una manera eficaz y buscando convertirla en epidémica. Por lo tanto, el autor propone la necesidad de medirse con la “sociedad en su propio terreno y atacarla con sus propias armas, es decir, constituyéndose también ellos en comunidad.”¹⁵³

Para Caillois esto suponía la necesidad de reeducar un sentimiento de rebeldía, era necesario transformar un espíritu de motín “en una actitud ampliamente imperialista”, es decir, era necesario prepararse para subordinar las reacciones “impulsivas” y “turbulentas” y adoptar la necesidad de “disciplina, de cálculo y de paciencia”. En una palabra menciona Caillois era necesario convertirse de *satánico* en *luciferino*¹⁵⁴.

Siguiendo las ideas del autor llegamos a un punto importante de su propuesta, pues menciona que el intelectual individualista debería de cambiar su actitud

¹⁵² En el ya citado artículo de *París, mito moderno*, Caillois menciona que “el escritor romántico adopta de grado ante la sociedad una actitud derrotista. Se vuelve hacia las diversas formas del sueño, *hacia una poesía de refugio y de evasión*.”

¹⁵³ *Ibidem*. p. 104 y 105.

¹⁵⁴ Por actitud luciferina Caillois entiende exactamente el momento en que la “rebeldía se torna voluntad de poder y, sin perder nada de su carácter apasionado y subversivo, atribuye a la inteligencia, a la visión cínica y lúcida de la realidad, un papel de primer orden para la realización de sus designios. Es el paso de la agitación a la acción.”

mental frente al poder y lo sagrado en general, y adoptar la postura opuesta al mandato de Stirner, es decir, que “oriente su esfuerzo no a profanar sino a sacralizar.” El objetivo sería oponerse profundamente “a una sociedad que se ha profanado ella misma hasta los mayores extremos, de suerte que no hay nada más que le afecte que la presencia de estos valores, nada tampoco de lo que pueda defenderse menos.”¹⁵⁵ En pocas palabras podríamos decir que para poder transformar la sociedad, era necesario, según Caillois, adoptar una actitud religiosa. Una actitud que religue, más que separe.

La propuesta del autor sigue y menciona que el deseo de combatir la sociedad de esta forma, será el principio de la constitución de un nuevo grupo y de un plan para enfrentarse a ella mediante la constitución de una estructura más sólida y más densa que deberá procurar “instalarse como un cáncer dentro de una estructura más débil e indolente, aunque incomparablemente más voluminosa.”¹⁵⁶ De lo que se trataba era de desarrollar una actividad de “socialización intensa”, que la comunidad de combate estaría destinada a realizar mediante la sacralización.

Después de iniciar la mención de algunas características de su propuesta, Caillois desarrolla en un segundo apartado, los fundamentos de un esfuerzo colectivo.

De inicio, Caillois menciona que no es posible utilizar como fundamentos de los esfuerzos colectivos, algunos determinismos como la raza, la lengua, el territorio, – y teniendo en cuenta, aunque no lo mencione en el texto por su posición crítica hacia el marxismo, tampoco las clases sociales – ni la tradición histórica; tomarlos como tales sería “reforzar lo que se desea ver debilitado.” Estos supuestos afectivos del pasado, lo que hacen en la sociedad es trazar límites y reforzar una cohesión favorable para ciertos grupos, al oponerla a sus rivales.

Por lo tanto el fundamento de los esfuerzos colectivos debía basarse en elementos de naturaleza diferente.

¹⁵⁵ *Ibidem.* p. 105.

¹⁵⁶ *Idem.*

Por ejemplo, uno de los fundamentos debería ser la voluntad común de crear una obra idéntica mediante afinidades electivas, las cuales serían razón necesaria y suficiente para constituir una comunidad. Estas afinidades a su vez tendrían que proporcionar a cada individuo, una doble experiencia de atracción y repulsión, pues señalarían una oposición ética que distingue a dos tipos de seres y a “tablas de valores irreconciliables”. Desde esta perspectiva individuos relacionados a partir de determinadas afinidades electivas (experiencia de atracción) tienden a alejarse de individuos y grupos con una moral distinta de la suya (experiencia de repulsión).

De esta forma se iniciaría

una comunidad de personas estrechamente vinculadas, que se han reconocido espontáneamente como emparentadas y que están dispuestas a prestarse una asistencia mutua incondicional, mientras que más allá vive bajo sus leyes la multitud de los miserables con los que nada hay en común, respecto a los cuales es justo y fundado sentir desprecio y de quienes nos alejamos, por instinto, como de cosas impuras, que irradian, a semejanza de un contagio peligroso, la clase de llamada, la tentación latente que el nivel más bajo ejerce siempre sobre el nivel más elevado y que justificaría por sí sola en quienes están arriba el orgullo de estar y la voluntad de mantenerse en su posición.

No se trata aquí de distinciones de grado, sino de naturaleza. Nadie es responsable del lugar que ocupa en las jerarquías de las cualidades del alma (...)¹⁵⁷

Por lo tanto, para poder desarrollar una sociedad en el seno de otra, se vuelve necesario la socialización de estas reacciones individuales en las relaciones sociales.

Caillois pone el ejemplo de Balzac y Baudelaire que sin llegar al menor intento de realización, imaginaron una especie de conquista de la sociedad, confiando sus esperanzas a la formación de comunidades con características del tipo antes mencionado.

Hasta qué punto importa que uno de ellos se haya complacido en describir las actividades de una asociación misteriosa en el seno de la sociedad contemporánea y el otro en imaginar la constitución de una nueva aristocracia fundada sobre un don misterioso, que no sería ni el trabajo ni el dinero.¹⁵⁸

¹⁵⁷ *Ibidem.* p. 108.

¹⁵⁸ *Ibidem.* p. 110.

Estas ideas, llevadas al extremo, nos inclinarían a considerar una asociación cerrada militante, con características parecidas a otras instituciones como una orden monástica activa por su estado de espíritu, o una formación paramilitar por su disciplina o una sociedad secreta por sus modos de existencia y de acción.

Estos tres tipos de comunidades que tienen características similares nos hacen percibir una gran distinción al respecto de la sociedad, ya que presentan rasgos muy diferentes, como por ejemplo: la forma de separación severa que aísla a sus miembros de la sociedad; la afiliación que tiene lugar a través de iniciación o noviciado; la distinción de todos sus miembros, la muestra de sus vínculos mediante uniformes, signos y la exigencia de obligaciones estrictas.

Con estas características, este tipo de comunidades no sólo manifiestan una distinción con la sociedad en términos generales, sino que también muestran “una distinción del género de la que formulaba Nietzsche entre señores y esclavos.”

Caillois para acercarse a una realidad más contemporánea presenta una contribución a esta distinción utilizando las palabras *productores* y *consumidores*, las cuales “a la vez, evocan el sustrato económico y traducen una actitud vital que sin estar completamente determinada por él, no es, a menudo, en los casos más simples, sino su consecuencia directa.”¹⁵⁹ Es decir, estas palabras nos señalan tanto una situación económica como una actitud psicológica que diferencia a ambos grupos de la sociedad.

Para nuestro autor el concepto *consumidores* refiere a un tipo de hombres dedicados al goce, a consumir, dedicados sólo a digerir; “improductivos por sí mismos”, “atenidos al principio de lo agradable”, egoístas “incapaces de generosidad”.

Por otra parte *productores* se refiere a los hombres “creados por destino”, que aun esclavizado por sus enemigos, conservan “el monopolio de las audacias y las iniciativas” y “una imprescriptible superioridad”, de la cual no gozan los consumidores pues saben “que no hay en ellos ningún principio activo, eficaz y fecundo.” Es así como mientras los *productores* están identificados con su

¹⁵⁹ *Ibidem.* p. 111.

necesidad de creación, los *consumidores* identificados con su *yo* (entre otras cosas) se privan del momento de la tragedia, es decir, intentan alejarse del sufrimiento y de toda experiencia con la muerte, la desgracia o la pérdida.

De acuerdo con lo anterior para Caillois será necesario desarrollar, crear una comunidad de productores con valores que son característicos de una asociación cerrada o que se plantea ser completamente distinta a la sociedad.

Por lo tanto propondrá algunos primeros valores que se pueden definir desde el inicio y que podrían ser considerados como la ética del grupo.

El primer valor, insuficiente, pero necesario sería la honestidad, que expresa el imperativo de unidad y de totalidad del ser, así como la convergencia de todas las aspiraciones hacia un solo principio, una sola fidelidad. “La honestidad es la fuerza que no permite al hombre más que una sola cara y hace callar los *perros ardientes que tiemblan en estos reyes*”.¹⁶⁰ Sin embargo Caillois considera que los miembros de la comunidad deben aspirar a alcanzar este valor, ya que una honestidad de facto puede ser señal de advertencia, ya que “no hay nada que esperar de quienes no tienen nada que oprimir en ellos.”

Un segundo valor sería el desprecio. Caillois menciona que aunque un individuo no sea completamente culpable de ser despreciable, no por ello tiene que ser menos despreciado, pues “es correcto tratarlo como su naturaleza lo reclama”. Ahora bien el autor señala que el desprecio es “esencialmente a quienes cometen o aceptan acciones que nos repugnaría absolutamente cometer o apoyar”, es decir, no se desprecia por motivos de clase o raza, sino por el nivel espiritual en que se encuentren los individuos. Además comenta que el menosprecio es fecundo cuando es exigente no sólo con los demás, ya que no sirve de nada “a menos que obligue a cierta rudeza consigo mismo.” Así “cada acto de desprecio implica un compromiso de honor y una hipoteca sobre la propia conducta futura”.

Un tercer valor sería el poder. Al poder, menciona Caillois hay que tratarlo “como una fuerza de la naturaleza, que no tiene sentido recriminar”, pero que sí

¹⁶⁰ *Ibidem.* p. 113.

es necesario tratar y sojuzgar. Desde esta perspectiva menciona que es sano desearlo, pues en pocas palabras “el amor al poder distingue, en principio, a los conquistadores de los esclavos”.

Un cuarto y último valor sería la cortesía “precisa y meticulosa como una etiqueta de corte”. La cortesía tendría varios objetivos, entre los más importantes destacan el hecho de ritualizar las relaciones mutuas de los hombres así como el de codificar las relaciones entre iniciados lo que además serviría para diferenciarse aún más de los ajenos al grupo. “De modo que la cortesía, manera de conocerse entre sí y de reconocer a los intrusos, se vuelve una manera práctica de guardar las distancias.”¹⁶¹

Estos valores que serían la base de una ética para una comunidad cerrada deberían de ser “las virtudes primordiales que una asociación que tiene su fin es sí misma ante todo debe desarrollar”.

La comunidad debe buscar el traslado de estas virtudes a la escala social, pues esta acción permitiría autoafirmarse como una conciencia clara de la que emana la decisión y fuerza que le posibilitaría imponerse a la consciencia oscura, confusa y vacilante de la sociedad moderna.

En resumen estas virtudes ayudarían a la comunidad a acentuar las diferencias que los aíslan de la sociedad, así como a identificarse y unirse más. De esta forma la comunidad tendría la capacidad de convertirse en un islote capaz de “atraer los cuerpos flotantes esparcidos en una sociedad diluida” y darles un papel realmente positivo.

Después de esta breve reseña sobre el texto “El viento de invierno”, y antes de entrar al análisis general de la propuesta, nos gustaría reproducir los párrafos finales con los cuales Roger Caillois termina su ponencia, pues nos dejan ver una de sus partes más líricas (así nombradas por él mismo):

Los tiempos ya no son dados a la clemencia. Actualmente sopla en el mundo un gran viento de subversión, un viento frío, riguroso, ártico, uno de esos vientos asesinos y tan saludables que matan a los débiles, a los enfermos y a los pájaros, *que no les dejan pasar el invierno*. Se produce entonces en la naturaleza una

¹⁶¹ *Ibíd.* p. 115.

limpieza muda, lenta, sin apelación, como una marea mortífera que sube insensiblemente. Los sedentarios, refugiados en sus mansiones calientes, se agotan tratando de reanimar sus miembros por los que la sangre, congelada en sus venas, ya no circula. Cuidan sus grietas y sus sabañones... y tiemblan. Temen arriesgarse en el exterior, donde el nómada robusto, con la cabeza desnuda, el cuerpo gozoso, ríe al viento, ebrio por la violencia glacial y tónica que le azota el rostro con sus propios cabellos tiesos.

Una mala estación, quizá una era cuaternaria –la invasión de los glaciares– comienza para esta sociedad desmantelada, senil, casi en ruinas, que manifiesta un espíritu examinador, una incredulidad despiadada e irrespetuosa, que ama la fuerza y evalúa la capacidad de resistencia y que es lo bastante astuta para desenmascarar rápidamente las estratagemas. El clima será muy duro y la selección arrasadora. Cada uno tendrá que probar que sus oídos están sordos a las canciones, pero vigilantes y ejercitados; que sus ojos están ciegos a los ornamentos, pero penetrantes; (...)

Entonces podrán reconocerse, en estas *bajísimas temperaturas*, a quienes tienen buena circulación manifiesta en su color rosado, en el frescor de su piel, en su soltura, en la alegría de gozar de sus privilegios vitales y en la alta dosis de oxígeno que necesitan sus pulmones. Los demás, reducidos a su debilidad y expulsados de la escena, se contraen, se arrugan y se esconden en los agujeros; los nerviosos se quedan inmóviles, los parlanchines silenciosos, los histriones invisibles. El campo está libre para los más aptos, no hay ningún estorbo en los caminos que haga penosa su marcha, no hay gorjeos innumerables y melodiosos que apaguen su voz. Que se cuenten y reconozcan en el aire enrarecido, que el invierno los una, compactos, codo con codo, con la conciencia de su fuerza, y una nueva primavera consagrará su destino.

3.1.1-Sobre el individualismo.

Ahora bien, como podemos darnos cuenta, Caillois se vale de su formación intelectual para dar forma a su propuesta organizativa. Considerando esto, a continuación llevaremos a cabo en términos generales un acercamiento a su análisis sobre el poder.

Como ya lo señalamos anteriormente, Caillois realiza una fuerte crítica al llamado *individualismo*, que él mismo identifica con algunos valores de la tradición romántica y que – como lo manifiesta en otros textos – aunados a los valores de la sociedad capitalista liberal, dan como resultado un individualismo extremo donde la “autonomía de la persona moral” se ha “convertido en el fundamento de la sociedad”.

Para entender mejor esta propuesta es importante señalar cuáles son los valores que el autor distingue tanto de la sociedad capitalista liberal, como de la tradición romántica.

Algunos de los valores de la tradición romántica, desde el punto de vista de Caillois, “desembocan en una teoría del hastío” que “manifiesta el abandono de

la lucha y la propia negativa al combate”; para nuestro autor “el escritor romántico adopta de grado ante la sociedad una actitud derrotista. Se vuelve hacia las diversas formas del sueño, hacia una poesía de refugio y de evasión.”¹⁶²

Estas ideas creadas desde la literatura y con la “fuerza de un imaginario puro”, pueden actuar en el imaginario colectivo y llevar a que ciertos individuos se las apropien y las ejecuten, dando como resultado el propio individualismo refractario al que hace referencia Caillois y que identifica en algunos intelectuales o escritores que detestan el mundo del que están hastiados, pero indispuestos a hacer algo por cambiarlo, apartándose y volcándose “hacia diversas formas del sueño, hacia una poesía de refugio y de evasión”, o hacia los marginados que tienden a convertir en héroes.

Sin embargo estos valores e ideales del romanticismo no son los únicos presentes en la sociedad capitalista, pues como bien señala Caillois el liberalismo propio del capitalismo generó otros valores que de alguna manera coincidían con lo propiciado con el romanticismo.

Así Caillois señala, en su “Ensayo sobre el espíritu de las sectas”, que la sociedad moderna capitalista produce una moral particular, constituida principalmente por el llamado liberalismo político, en donde cada miembro de la sociedad se conforma con disfrutar autónomamente de ella, sin ningún compromiso hacia el resto de los que la conforman.

Cada individuo puede organizar sus asuntos y su vida libremente, se les enseña, en lo mínimo, una honestidad meritoria, tímida y exenta de generosidad y otros pueden cometer *indelicadezas* que no llegan a ser sancionadas por la ley. Para los primeros su actuar podría reducirse a no matar ni robar y para los últimos no tendría mayor sanción si el robo fuera mínimo, inadvertido o resuelto por el trabajo de un abogado hábil.

En general:

El clima ordinario de la sociedad está hecho, pues, de mezquinos respetos, de dudosas faltas, a veces de crímenes invisibles. Las virtudes de compromiso se conllevan bien con el cuidado del provecho egoísta. Con tal de salvar las apariencias, una relativa honestidad permite cualquier decisión ambigua.¹⁶³

¹⁶² Op. cit. Roger Caillois, “París, mito moderno” en *El mito y el hombre*, p. 187.

¹⁶³ Op. cit. Roger Caillois, *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, p.22.

Y esto no es todo, los actuales miembros de la sociedad cuando pueden se procuran únicamente a sí mismos, ingeniándose las para ganar más a costa de lo menos, regularmente “el respeto de los principios se confunde insensiblemente con la consecución del interés. Se estima a los hombres no por lo que son sino por lo que poseen.”¹⁶⁴ Se manifiesta socialmente que no hay otra elevación que la de la fortuna. “Las palabras ya no responden a los actos ni las conductas a los discursos.” Ninguna prohibición está bien delimitada y parece que tales cualidades son indispensables para el socialmente construido éxito. Caillois menciona que estos valores “llegan casi a formar parte de los buenos modales que permiten a las gentes honradas reconocerse entre sí.”

En resumidas cuentas parece que en estas sociedades la presión colectiva, la llamada coerción social “suele aplicarse más a domesticar las pasiones, a impedir su desencadenamiento brutal, irrefrenado, sin respeto ni siquiera aparente hacia los bienes o las personas. Fuera de ello, todo está permitido”.¹⁶⁵

Es decir, parece que la sociedad sólo existe para un cierto tipo de control y para la administración. Los individuos sólo deben preocuparse por sus cuestiones personales, obedecer órdenes y siempre mantener una acción racional, basándose en el paradigma *hiperindividualista* generado en las sociedades occidentales mediante los valores de la modernidad y el discurso de los aparatos oficiales de la sociedad, como el político (los derechos del individuo), el filosófico (la racionalidad del individuo) y el económico (el individuo tiene deseos y necesidades que el mercado debe de satisfacer). Todo ello produciendo como resultado intercambios sociales de tipo contractual mercantilista.

Ante todo esto Caillois llama a realizar lo contrario del mandato de Stirner, es decir, llama a sacralizar en vez de profanar, pues con ello pretende enfrentar el

¹⁶⁴ Idem.

¹⁶⁵ Ibídem. p. 23.

individualismo imperante, con la intención de impulsar un contrapoder. Veamos a continuación por qué se propone alcanzar este fin.

3.1.2- Sobre el esfuerzo colectivo y el poder.

Es en estas circunstancias y después de su análisis sobre la producción social de un tipo de moralidad formal, que Caillois plantea la necesidad de crear grupos con características más “sociales” que las de la propia sociedad. La creación de estos grupos estaría fundada en la fuerza de las afinidades electivas y no en la clase social, ni en la nacionalidad, ni en la raza.

Por su puesto para Caillois será necesario dejar a un lado la actitud de lo que él llama el *héroe romántico*, – que se había constituido como una representación colectiva influenciado por la literatura romántica – aquel “héroe enfermizo, soñador e inadaptado”, insatisfecho con el estado de la sociedad y que decide apartarse, abandonar la lucha, refugiarse o evadirse de sus responsabilidades.

Por lo tanto propondrá la necesidad de realizar una ruptura radical o por lo menos una reforma de este tipo de héroe y asumir necesariamente la actitud del *héroe moderno*, “un héroe animado de voluntad de poder”, vinculado a la acción; pero conservando la sensibilidad de algunos ideales románticos, pues “el romanticismo sigue siendo una gracia, celeste o infernal, dispensadora de estigmas eternos”.

En otras palabras, es necesario asumir “el sentimiento moderno de la vida” que desemboca “en una teoría del poder o, cuando menos, de la energía”. Este tipo de *héroe moderno* debe concebir el poder revestido de un carácter “implacable y casi *pontificio*.” Es decir, Caillois siguiendo a Baudelaire y al novelista inglés D. H. Lawrence, dirá que es necesario que alguien ejerza el poder, alguien que tenga un *don natural* y cierto respeto por su carácter sagrado¹⁶⁶. Ese *don natural*, especifica, “incluye extrañamente aquí *los dones celestes que el trabajo y el dinero no pueden conferir*, esos dones en los que piensa Baudelaire

¹⁶⁶ Caillois aclara que esta concepción de poder se asemeja a las conclusiones de Frazer en *Los orígenes mágicos de la realeza*, pero además señala que es buen signo que esta concepción ya se sitúe de lado de la ciencia y no de la construcción a priori.

cuando habla de fundar *una especie de nueva aristocracia*¹⁶⁷. En resumen ejercer el poder desde esta perspectiva, se convierte en un elemento fundamental para estos nuevos grupos sociales propuestos por el autor.

Ahora bien, con base en estos elementos nuestro autor señala su propuesta principal de realizar todo lo posible para llevar a cabo esfuerzos colectivos, que constituyan comunidades con valores distintos a los de la sociedad dominante. Caillois retoma esta idea de la lectura de Durkheim, principalmente respecto de la importancia de lo social por encima de lo individual. Durkheim llegaba al extremo de señalar a la sociedad como única fuente y origen de la vida social, por ejemplo, la religión, la moral y el conocimiento; sin embargo Caillois sólo recupera de este análisis los elementos necesarios para tratar de devolver la importancia y necesidad de la vida social en la sociedad moderna *hiperindividualizada*.

Como ya lo señalamos una de las dicotomías presentadas por Durkheim, consiste en que la sociedad genera e impone reglas morales que permiten una sana asociación humana, pero por otro lado el individuo y sus “apetitos sensuales”, espontáneos y egoístas impiden cualquier socialización. Frente al predominio de esta última tendencia Caillois intentará devolver a la sociedad su “sana” capacidad asociativa, haciendo funcionar “los resortes profundos de la existencia colectiva”, la idea durkhemiana de lo sagrado.

Como lo habíamos mencionado Durkheim concibe a lo sagrado como algo producido por la sociedad, pues según él “las cosas sagradas son simplemente ideales colectivos que se han fijado en objetos materiales”¹⁶⁸. Pero además de esto resalta que la función de lo sagrado consiste principalmente en permitir la cohesión de las conciencias individuales lo que posibilita que se generen sentimientos de “respeto y amor”, transfiriendo la sociedad al interior de cada individuo. En otras palabras, lo sagrado ayuda a que se estrechen los vínculos entre los miembros de la sociedad. En contraparte, Durkheim concibe como la esencia de lo profano las “sensaciones

¹⁶⁷ Op. cit. Caillois, París, mito moderno, p. 185.

¹⁶⁸ Op cit. E. Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* .

procedentes del mundo físico” y de “cosas vulgares que sólo interesan a nuestra individualidad física”.

En relación con esta conceptualización durkhemiana, como ya lo hemos señalado, lo sagrado permitiría unir o reagrupar a distintos individuos que pondrían en una situación crítica a la sociedad ya que constituirían comunidades con características definidas y una moral distinta, crítica respecto de los actuales valores que la sociedad moderna produce.

Además podemos decir que por su participación en el movimiento surrealista y por la fuerte influencia de Georges Bataille, Caillois tenía presente que lo sagrado no sólo eran valores morales hipostasiados en alguna cosa, ni que solamente estrechaban los vínculos entre individuo y sociedad, sino que también pertenecía al campo psicológico de lo *heterogéneo*. Es decir, siguiendo a Bataille y a Rudolf Otto, lo sagrado igualmente se podía percibir como algo cargado de una *fuera* desconocida y peligrosa que provocaba una reacción afectiva de repulsión o de atracción que rompía con lo *homogéneo* de la vida cotidiana. Pero además esta *fuera* tenía la posibilidad de sustraer el pensamiento del sujeto hacia algo completamente distinto de la vida corriente, tediosa, sin sentido y homogénea.

En las propias palabras de Bataille, frente al fascismo, era necesaria la renuncia a “las inmediatas necesidades naturales de los hombres, en pro de un beneficio trascendente, que no puede ser objeto de ninguna explicación exacta”.

Caillois recupera la importancia de este *beneficio trascendente* que contiene lo sagrado, la producción de una nueva moral y la necesidad de realizar una socialización de lo sagrado¹⁶⁹.

En resumen desde esta perspectiva, Roger Caillois establece los elementos necesarios para crear una nueva organización: “la voluntad común de realizar una obra idéntica” a partir de la unificación generada a través de las afinidades electivas (honestidad, cortesía y el amor al poder) y el sentimiento de

¹⁶⁹ En un siguiente apartado hablaremos ampliamente sobre la concepción de lo sagrado en Roger Caillois.

identificación ética que se experimenta ante los semejantes; así como una repulsión con los demás, todos aquellos que realicen actos contrarios a la ética que funda a la comunidad. El propio Caillois es enfático al decir que:

No se trata aquí de distinciones de grado, sino de naturaleza. Nadie es responsable del lugar que ocupa en las jerarquías de las cualidades del alma: el poco favorecido no es condenado en juicio sino que se le aísla como medida sanitaria para salvar la integridad.¹⁷⁰

Cabe mencionar que Caillois nos comenta que este tipo de agrupaciones no son nuevas sino que a lo largo de la historia de la humanidad se han presentado bajo distintas formas que comparten, modos de existencia y de acción, tales como órdenes monásticas o sociedades secretas.

Todos estos grupos se distinguen completamente de la sociedad en su estructura, pero también en *género humano*, como ya lo mencionamos para el autor existen dos tipos de género: *productores* y *consumidores*. Conceptualización en la que asoma su pasado marxista, ya que refiere a los primeros como personas que tienen el monopolio de las audacias, las iniciativas y que presentan la *actitud vital* de creación, es decir, podemos interpretar que hace referencia al sector obrero o proletario, encargado de producir en las sociedades industriales. Por su parte los consumidores están representados por la alta burguesía, que sólo está dedicada al goce improductivo, dedicada a digerir, en fin consumidores “atenidos al principio de lo agradable”, “incapaces de generosidad”¹⁷¹ y siempre identificados fuertemente consigo mismos, tratando de privarse de vivir cualquier momento cercano a la tragedia, es decir, cualquier momento de desgracia o pérdida moral o económica.

Caillois completa su análisis social y presenta todas las condiciones indispensables para la recreación de un nuevo grupo religioso con tintes políticos, que posibiliten la liberación y reencuentro de lo humano en la sociedad capitalista.

¹⁷⁰ Roger Caillois, “El viento de Invierno”, op. cit. p. 108

¹⁷¹ *Ibidem*. p. 111

Es importante volver a señalar que para lograr lo anterior Caillois manifiesta que el poder se constituye como un valor moral necesario que hay que amar o desear, pero siempre respetar. Esta concepción que menciona en el *Viento de Invierno* sólo contiene la idea de que al poder hay que tratarlo como una fuerza de la naturaleza que se debe sojuzgar éticamente pues éste se ejerce en cualquier espacio. Además, sin desarrollar la idea, comenta que el deseo del poder también es un factor de distinción, pues identifica a los sujetos pasivos que no buscan poder y los activos que lo buscan.

A diferencia de lo dicho, en el ensayo *París, mito moderno*, Caillois nos presenta un poco más desarrollada una concepción sobre el *poder*.

Él sostiene, siguiendo al escritor inglés D. H. Lawrence, que el poder tiene que ser ejercido por personas que al respecto experimenten un sentimiento de respeto derivado de su carácter sagrado. Como vemos Caillois identifica al poder espiritual con lo sagrado, lo cual explicará con mayor detalle en su libro sobre *El Hombre y lo sagrado*, al cual nos referiremos en un posterior apartado.

Con lo mencionado hasta ahora podemos concluir que Caillois y algunos miembros del Colegio de Sociología nos presentan una propuesta política para tratar de detener el surgimiento de totalitarismos y para transformar la sociedad. Nuestro autor considera que si los grupos políticos de extrema derecha como los nazis, instrumentalizando y dogmatizando las fuerzas y función del mito, han tomado el poder, los grupos políticos de izquierda deben tomar conciencia de ello, buscando por lo mismo conocer y comprender las fuerzas agresivas o irracionales del mito y lo sagrado.

Estos grupos de izquierda, críticos de la sociedad capitalista, según el propio Caillois, no instrumentalizarán las fuerzas del mito y lo sagrado sino, por el contrario, las socializarán éticamente.

Para ello, el autor nos presenta concretamente su idea de conformar grupos que frente al totalitarismo, puedan integrarse alrededor de un “beneficio trascendente”. Este “beneficio trascendente”, como ya señalamos, lleva a que varios intelectuales franceses, –entre ellos Georges Bataille, personaje determinante en el pensamiento de Roger Caillois– declaren la necesidad de

estudiar las “superestructuras” sociales, como base de toda acción revolucionaria.

Estudios que llevan a que algunos miembros del Colegio de Sociología descubran en la religión un medio social de unión y solidaridad frente a la civilización ilustrada establecida individualista, puesto que ésta ha disgregado la existencia colectiva, aunque siga imponiendo para su propia continuidad una cohesión social sin sentido, que puede conducir a los sujetos sociales a un extremo malestar y a una obsesión de recuperación de un “mundo perdido”, donde realmente se sientan identificados sentimentalmente con la sociedad.

Vale la pena insistir en que Caillois señala que en una sociedad donde están impuestas representaciones colectivas basadas en abstracciones y simples utilitarismos (patria, justicia, nación) y donde las aspiraciones individuales no coinciden con las colectivas; los individuos de la sociedad deciden aislarse de una manera extrema llevando a que los lazos sociales se desintegren completamente y a que sólo se mantengan algunas relaciones contractuales, necesarias para la funcionalidad social. Ante estas circunstancias, en el momento en el que alguien movilice oportunamente para su conveniencia las fuerzas del mito, podrá despertar en la colectividad un sentimiento de comunidad que manipulado puede conducir a la instauración de un poder totalitario. Por ello lo que se debe hacer es éticamente socializar la fuerzas del mito y lo sagrado, para generar un contra poder, realmente comprometido con lo humano.

Por todo ello la ciencia política clásica debe de replantear su idea sobre lo religioso y todo aquello que pueda mantenerse en el terreno de las “determinaciones inconscientes de la afectividad humana”. Puesto que como ya señalamos junto con Caillois, el poder es una noción que presenta características similares a las de lo sagrado.

De acuerdo con lo expuesto hasta ahora, podemos ir dando cuenta de que las propuestas de Caillois, se insertan en lo que él denomina una *ciencia diagonal*, que nos sugiere realizar una *actividad unitaria del espíritu*, es decir, construir conocimiento a través de la relación de varios temas aparentemente

desvinculados pero con puntos en común, como él mismo señala “el progreso del saber consiste por una parte en descartar las analogías superficiales y en descubrir conexiones profundas, menos visibles quizá, pero más importantes y significativas”.¹⁷²

Por otro lado podríamos finalizar este apartado mencionando la siguiente cita que sintetiza su idea acerca de la necesidad de conformar otro tipo de sociedad:

Todo desinterés sorprende al codicioso. La preferencia por los bienes ideales no deja nunca de inquietar a quien no es sensible más que a la posesión de los demás. Por ello, para instaurar en la sociedad un poder espiritual, es preciso constituir y separar de ella una sociedad completamente opuesta, espiritual, de la cual emanará tal poder. No contará ésta para hacerse oír, sino con el prestigio del espíritu.¹⁷³

3.2. Sobre el mito: *El mito y el hombre*.

Uno de los aspectos más desconcertantes de los mitos, ciertamente es el siguiente: se ha comprobado que, en numerosas civilizaciones, los mitos han respondido a necesidades humanas suficientemente esenciales para que sea irrisorio suponer que han desaparecido. Pero, en la sociedad moderna, difícilmente se ve con qué se satisfacen esas necesidades y cómo se garantiza la función del mito. Roger Caillois. *El mito y el hombre*

En París, en el año de 1937, Roger Caillois buscando estudiar las *actividades del imaginario* de una manera conjunta, escribe su libro *El mito y el hombre*. Influenciado por su experiencia surrealista trata de acercarse al imaginario, a la *imaginación maravillosa* fuente de toda creación. Pero como ya lo mencionamos no sólo parte de esta influencia, recordemos que para esos años en el contexto político e intelectual el *Mito está en el aire*, pues como hemos señalado se discutía tanto la ideología nazi de Alfred Rosenberg, como las investigaciones de Levy Bruhl y las ideas críticas de Georges Bataille.

Es importante mencionar que este libro ésta compuesto por una serie de ensayos sobre la relación del mito y el hombre. Por ello el libro esta dividido en tres partes, la primera de ellas titulada La función del mito, la segunda El mito y

¹⁷² Roger Caillois *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, Barcelona, Editorial Seix Barral , 1962, p. 9.

¹⁷³Op cit. Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, p. 123.

el mundo y la tercera El mito y la sociedad. Cada una de estas partes a su vez esta compuesta por distintos ensayos sobre diferentes temáticas, por ejemplo: la mantis religiosa, mimetismo y psicastenia legendaria, el orden y el imperio, entre otros.

En este libro nuestro autor inicia con una clara advertencia sobre cómo se ha abordado el mito, pues para él, éste como parte de las actividades de la imaginación se ha analizado de manera parcial, a través de lo cual “se disgrega arbitrariamente la unidad de la vida del espíritu (...)”.

Menciona que el mito en especial, “corrientemente se sabe asimilar” con un pensamiento poético, infantil, mórbido o simplemente fantasioso, siendo que en el mejor de los casos, se reduce a lo que reflejan algunas declaraciones de grandes místicos, opiniones de poetas, o fórmulas de Levy- Bruhl, Piaget y Freud.

Así es como Caillois advierte inmediatamente que es necesaria una especie de clasificación exhaustiva de las diversas manifestaciones de la vida imaginativa, para reunir las en una construcción sistemática, “que aún hace falta y cuya necesidad a veces se hace sentir cruelmente”.

De lo que se trata dice Caillois es de considerar un vasto conjunto de fenómenos como una unidad orgánica, en la cual sus múltiples elementos aunque sean independientes, se deben tratar de sintetizar mediante un gran esfuerzo, con la finalidad de “captar en sus formas eminentemente cambiantes una función del espíritu, la más flexible, la más fugaz de todas, capaz de disfrazarse indefinidamente y de encontrar su alimento en los terrenos más estériles.”¹⁷⁴

Criticando a la ya evidente organización de la ciencia disciplinar, Caillois menciona que sólo tendiendo puentes entre los campos heterogéneos del mundo de la imaginación es que se logrará salir del atolladero de “una atomización excesiva de las investigaciones de ese tipo.”

De esta forma presenta los ensayos que comprenden su obra *El mito y el hombre*, que tienen como objetivo distinguir “en el laberinto de los hechos

¹⁷⁴Op. cit. Roger Caillois *El mito y el hombre*, p. 12

propuestos a la observación, las encrucijadas, los lugares críticos y los puntos en que vienen a interferir elementos al punto divergentes”¹⁷⁵.

Es así que para Caillois los distintos temas de la vida imaginativa se vinculan principalmente “al mejor caracterizado de ellos, al *mito*”; y los estudios presentados se esfuerzan mediante el análisis por definir su naturaleza y su función “precisando las diferentes determinaciones que (desde las leyes elementales de la biología hasta aquellas que, complejas en extremo, rigen los fenómenos sociales) contribuyen a hacer de las representaciones colectivas de carácter mítico, una manifestación privilegiada entre todas aquellas de la vida imaginativa.”¹⁷⁶

El mito entonces, tomado como una representación colectiva, es para nuestro autor, el ámbito donde mejor se capta, en *vivo*, el choque de las creencias más secretas y “más virulentas del psiquismo individual y de las presiones más imperativas y perturbadoras de la existencia social.”¹⁷⁷

De esta afirmación, se desprende la declaración del autor de que si la investigación sobre el mito parte de un plan inicial objetivo, de mera observación, aparentemente desinteresado, posteriormente a raíz de su fuerza virulenta, impresiona e induce al investigador; ya que lo motiva a reconocer las potencias inconscientes de su psique y su papel en la sociedad.

Es decir, para Roger Caillois el mito se acerca a las realidades contemporáneas y participa de la sustancia de los problemas, por lo que las fórmulas y conclusiones a las que se puede llegar a partir de él, se ven comprometidas en el campo de las responsabilidades, pues no sólo atañen al pasado, sino que “recuperan el tiempo y arrojan luz sobre evoluciones que aún no han tocado a su fin, de suerte que *sin cambiar de naturaleza*, ya no parecen indicativas, sino imperativas.”¹⁷⁸

¹⁷⁵ *Ibídem* p. 13.

¹⁷⁶ *Idem*.

¹⁷⁷ *Idem*.

¹⁷⁸ *Ibídem*. p. 14.

Luego de esta breve advertencia Caillois presenta la primera parte de su libro titulada: *la función del mito*. Veamos su exposición.

3.2.1. La función del mito.

Desde el inicio de su libro, nuestro autor señala claramente su visión de que lo que suscita el mito, no ha podido ser sustituido por lo generado mediante los esfuerzos explicativos que han sido constantemente decepcionantes.

En contraparte Caillois considera que al mito hay que concebirlo como constituido a partir de una profunda heterogeneidad de elementos, por lo que no debe sorprender la dificultad para captarlo. Esta dificultad se hace evidente cuando al estudiarlo, resulta que un mismo principio explicativo no satisface sus distintos ángulos de análisis. Es más, en última instancia, para el autor cabe preguntarse si para cada mito no se necesitaría una distinta explicación.

Es así que para Caillois, los estudios sobre el mito, hasta ese momento, resultan insuficientes, ya que no dan cuenta de cómo éste ocupa un lugar importante en la superestructura social pues al responder de manera simultánea a las solicitudes más diversas de la naturaleza humana, posibilita la construcción de representaciones colectivas (Durkheim).

Esta insuficiencia en el análisis del mito, puede llevar, según Caillois, a que algunos autores caigan en un estado de delirio de interpretación, ya que intentan explicar todo rápidamente y bajo un mismo principio de investigación, considerando éste como el único y como el más eficaz. Caillois dirá que:

Se trata solamente de adaptar a viva fuerza, mediante un proceso de abstracción que les hace perder, junto con sus características concretas, su realidad profunda, la diversidad de los hechos a la rigidez de un principio esclerotizado y considerado a *priori* como necesario y suficiente.¹⁷⁹

En pocas palabras podemos decir que para Caillois el uso de un principio que explique al mito, hace que pierda todo valor explicativo, “en una palabra, lo

¹⁷⁹ *Ibidem.* p. 19.

mina". Es decir, se opta no por una explicación sino por una adecuación obligada del hecho al principio.

Luego de esta apreciación metodológica, el autor señala que por el momento no pretende desarrollar una crítica profunda de las distintas escuelas de pensamiento que han abordado el análisis del mito, sin embargo señala, que es importante "indicar el trazo dialéctico de su evolución" y su desarrollo.

En este sentido comenta que en un primer momento los distintos estudios realizados alrededor del mito, están dirigidos a explicar las condiciones de su origen de "afuera hacia dentro", es decir, explican que éste surge a partir de la observación y percepción de la naturaleza, constituida como un primer nivel de determinación, "una especie de primera envoltura de los mitos". Ante lo cual Caillois considera que es erróneo concluir que la mitología sólo es "una especie de traducción poética de los fenómenos atmosféricos", puesto que "los fenómenos naturales no desempeñan sino un papel de marco y sólo deben considerarse como un primer *condicionamiento terrestre*, si no del alma, cuando menos de la función fabuladora."¹⁸⁰

Así, como desde esta perspectiva la naturaleza funciona como un primer condicionamiento para la explicación del origen del mito, Caillois considera que existen otras determinaciones que para disciplinas como la sociología y la historia, fundamentan la génesis de los relatos míticos, por ejemplo, los datos históricos y sociales, que también se constituyen como "envoltura esencial de los mitos". Por lo mismo para el autor sería pueril negar la importancia de los aportes que generan la historia y la antropología ya que, éstas constituyen explicaciones que enriquecen el conocimiento acerca del surgimiento y función de los mitos.

Sin embargo, pese a la importancia de los aportes de estas disciplinas, para el autor, estas investigaciones le parecen insuficientes puesto que al sólo considerar las innegables determinaciones naturales, históricas y sociales (componentes externos de las mitología), ignoran lo que resulta evidente para

¹⁸⁰ *Ibíd.* p. 21.

cualquiera que esté relacionado con el estudio de los mitos, es decir, que además de ser motivados por condicionamientos externos son al mismo tiempo resultado de una necesidad interna que obedece al ámbito de la sensibilidad, la afectividad y la imaginación.

Por lo tanto, nos dice el autor que el mito halla su origen en la convergencia de componentes externos e internos. Ahora bien Caillois nos dice que como regularmente se ha optado por el estudio de las exigencias y los datos exteriores, se vuelve necesario analizar y comprender las motivaciones internas que tradicionalmente se han marginado y que han provocado la parcialización del estudio de la totalidad del fenómeno. Esto lleva a que Caillois no sólo se preocupe por el surgimiento del mito, sino también por su función, preguntándose ¿Qué satisfacciones están encargados de dar? Pregunta que resulta pertinente ya que según el autor:

al fin y al cabo, hubo un tiempo en que sociedades enteras ponían su fe en ellos y los actualizaban mediante ritos y, ahora que han muerto, no dejan de proyectar su sombra sobre la imaginación del hombre ni de suscitar en él cierta exaltación.¹⁸¹

Roger Caillois menciona al psicoanálisis como una disciplina que intentó abordar el problema de a qué necesidades internas respondía el origen y la función del mito. Aunque para él “sabido es que, la mayoría de las veces, sus esfuerzos fueron poco afortunados.” Principalmente porque en algún momento observó al mito como un principio mecánico, en el que abusivamente buscaba explicar la mayoría de las dificultades de la práctica psicoanalítica.

Pero, pese a todas las críticas, nuestro autor es reiterativo al señalar el mérito del psicoanálisis, pues logró plantear el asunto en toda su agudeza. Y no sólo eso sino que además reconoce los avances de esta disciplina, como por ejemplo, la construcción de la noción *complejo*, misma que arroja luz sobre una realidad psicológica profunda que puede ser de gran utilidad para una mejor explicación de los mitos.

Pero, buscando acercarse más a “la función última de los mitos” propone no sólo permanecer en la dirección del psicoanálisis, sino ir más allá, recuperando

¹⁸¹ *Ibíd.* p. 23.

algunos de los aportes de la biología como los trabajos comparativos entre las dos evoluciones divergentes del reino animal, las cuales desembocan en el ser humano y en los insectos respectivamente.

Esto ya que Caillois siguiendo a H. Bergson manifiesta que la diferencia entre un hombre y un insecto radica en que el primero se rige por la inteligencia y el segundo por el instinto, lo que equivale a decir, según el propio Bergson, “que lo que está preformado en la naturaleza del insecto son las acciones, y que en el hombre sólo lo está la función”, que puede ser interpretada a partir de la representación mítica. Por ejemplo, el acto sexual en términos biológicos es una función que sin embargo en algunas culturas es visto como un acto cosmogónico.

Es justo a raíz de esto que Caillois menciona que no debe parecernos peligroso buscar en los resultados de algunos estudios de la biología, aportes que enriquezcan la comprensión del mito y sus funciones. Entonces la revisión del comparativo entre ambos modelos evolutivos mencionados, conduce a que nuestro autor de acuerdo con Bergson, identifique que en el caso de los insectos lo que existe es comportamiento instintivo, mientras que en el hombre lo que hay es mitología, pues “la representación mítica (imagen casi alucinante) está destinada a provocar, en ausencia del instinto, el comportamiento que la presencia de éste habría desatado.”¹⁸²

Siguiendo estas ideas se menciona que el instinto es una fuerza de salvación y de preservación que tiene un valor pragmático de protección o de defensa, a diferencia de la mitología, que está más allá de esa simple reacción o fuerza instintiva de conservación. En ese sentido Caillois considera que querer buscar en la mitología un utilitarismo de principio sólo es obra del racionalismo, ya que para él es evidente que los mitos no son columnas instaladas en las zonas peligrosas del camino del hombre con la finalidad de prolongar su existencia siendo que incluso se puede hablar de la existencia de algunos que pueden llegar a ser nocivos para el individuo. En fin, comenta que “lejos estamos, en todo caso, del celeberrimo instinto de conservación.”

¹⁸² *Ibidem.* p.24.

Ahora bien, Caillois después de señalar y explicar las determinaciones o condicionamientos externos (naturaleza y datos históricos y sociales) así como los internos (psicológicos y biológicos), que explican la génesis y funcionalidad del mito, propone continuar con el estudio de su estructura.

3.2.2. La estructura del mito.

Según el autor en la estructura del mito se pueden comprobar dos sistemas de fabulaciones: “*una especie de concentración vertical y una especie de concentración horizontal. (...)*”, es decir se puede distinguir, (a) una *mitología de las situaciones* (concentración vertical) y (b) una *mitología de los héroes* (concentración horizontal).

La concentración vertical (mitología de las situaciones), “se puede interpretar como proyecciones de conflictos psicológicos”. Por otra parte en la concentración horizontal, al héroe se le puede interpretar “como la proyección del propio individuo: como *imagen ideal de compensación que tiñe de grandeza su alma humillada*”, pues el individuo parece presa de conflictos psicológicos, y sus soluciones varían de acuerdo con la civilización y la sociedad a la cual pertenece, por ejemplo su infancia, su adolescencia y su vejez. Es innegable que cualquier individuo, en cualquier sociedad se enfrenta a conflictos psicológicos en el desarrollo de su propia vida.

Al respecto de esos conflictos que son generados por situaciones sociales y que recaen sobre el individuo, Caillois menciona que la mayoría de las veces se es inconsciente pues “en general son producto de la propia estructura social y resultado de la presión que ésta hace pesar sobre sus deseos elementales.” Por esta situación el individuo se encuentra imposibilitado a salir de estos conflictos, pues se supone sólo lo podría hacer mediante algún acto condenado por la sociedad y por sí mismo, ya que su conciencia está marcada por la sociedad y sus prohibiciones. “*El resultado es que está paralizado ante el acto tabú y que habrá de confiar su ejecución al héroe.*”

De esta forma Caillois nos propone un sentido y una función de la figura del héroe, que se encuentra implícita en la existencia misma de las situaciones míticas. “*Por definición, el héroe es aquel que encuentra a éstas (las situaciones míticas) una solución, una salida feliz o desdichada.*” Ya que el

individuo sufre ante todo por no salir del conflicto y de esa manera cualquier solución ya sea peligrosa o violenta le parece deseable, pero las prohibiciones sociales, psicológicamente, más que materialmente, lo imposibilitarían, haciéndolo socialmente culpable. Sin embargo al ser ejecutada la acción no ya por el sujeto social, sino por el héroe puede que éste también sea culpable y quede manchado por la falta, pero “a la luz especial del mito, la grandeza, entendida ésta como el poder que se llega a tener para trasmutarse en elementos éticos, *aparece justificada sin condición*”, pues la grandeza es ciertamente la finalidad del mito.

Por ejemplo, en las sociedades arcaicas: “El héroe es por lo tanto quien resuelve el conflicto en que se debate el individuo”. Pero cabe aclarar que el individuo no puede contentarse con una identificación virtual o ideal con el héroe protagonista de un mito, por lo tanto buscará la identificación real, la satisfacción de hecho. Es por esto que muchas veces el mito viene acompañado por un rito, “pues si la violación de la prohibición es necesaria, sólo es posible en un ambiente mítico, en el cual el rito introduce al individuo.” En pocas palabras el rito realiza al mito y le permite vivir. Es por ello que se encuentran asociados y el autor señala que su unión es indisoluble y su desunión es causa de decadencia.

Al margen del rito, el mito pierde, si no su razón de ser, cuando menos lo mejor de su poder de exaltación: su capacidad de ser vivido. Ya no es sino literatura, como la mayor parte de la literatura griega en la época clásica, tal como la transmitieron los poetas, irremediabilmente falsificada y normalizada.¹⁸³

Siguiendo con la precisión de la función del mito, nuestro autor se pregunta, que si “la mitología sólo es *sobrecogedora*” para el ser humano en el sentido de que expresa conflictos psicológicos de estructura social o individual y les da una solución ideal, por qué no ha adoptado un lenguaje propiamente psicológico en vez de optar por una cierta “escenografía de la fabulación.” En este sentido Caillois dirá que la “fabulación” responde a “una fuerza de investidura de la sensibilidad.” Lo que nos lleva a decir que si la mitología no adopta un lenguaje psicológico es porque la situación mítica contenida en ella, no sólo nos expresa conflictos psicológicos y su solución ideal, sino que también nos habla en medios distintos de los diferentes niveles de la

¹⁸³ *Ibíd.* p. 30.

afectividad humana. Así la “fabulación” puede ser tomada como una “verdad determinada que refleja un mismo pensamiento *en medios distintos* (...).¹⁸⁴

Esta idea nos permite hablar de una primera dialéctica de las repercusiones de una situación mítica, es decir, de esta “escenografía de la fabulación”. Caillois la llama *dialéctica de agravación afectiva del antecedente*, que genera a su vez una segunda dialéctica, denominada por nuestro autor como *dialéctica de la interferencia*. Estas dialécticas como sus nombres lo indican, aumentan la afectividad de los antecedentes personales y hacen interferir una verdad en medios distintos respectivamente.

De esta forma Caillois dirá que los mitos no solamente están constituidos por su primera envoltura natural, su condicionamiento externo (naturaleza, datos históricos y sociales) e interno (psicología y biología), sino que además están compuestos por su función fabuladora; con esto último nos demuestra que “no es posible concebir que un nexo que se muestra constante en medio de diferentes civilizaciones sea resultado de la acción de su estructura sobre la imaginación individual.”¹⁸⁵ Por ejemplo, la religión o el arte, pues no solamente dependen de las estructuras sociales, sino son expresiones proyectadas por la facultad imaginativa de los hombres. Por ello podemos decir que la fabulación o imaginación se presenta como parte del ser humano, hasta cierto punto independientemente de las estructuras sociales.

Es así como Caillois llega a la conclusión general de que el estudio del mito, es un procedimiento de exploración del subsuelo psicológico. Es decir, “la razón suficiente del mito se encuentra en su sobredeterminación, en el hecho de que es un nudo de procesos psicológicos (...)”. Tal nudo no puede ser concebido por una coincidencia fortuita, ni personal, ni episódica, ni artificial, sino que, por los elementos señalados, es posible encontrar la trama de su organización, y de esa forma, con un mejor éxito que el psicoanálisis, llegar a conocer “*las determinaciones inconscientes de la afectividad humana*”.¹⁸⁶

¹⁸⁴ *Ibíd*em p. 32.

¹⁸⁵ *Ibíd*em. p. 34.

¹⁸⁶ *Ibíd*em. p. 35, las cursivas son nuestras.

Para esto la biología comparada puede aportar las más valiosas coincidencias, ya que, como ya lo ha mencionado, las representaciones humanas sustituyen en ciertos casos al instinto y además el comportamiento real de una especie animal puede ayudar a esclarecer las virtualidades psicológicas del hombre.

Para finalizar, Caillois menciona que el estudio del mito tiene que emprender un conocimiento que busque las determinaciones de las “virtualidades instintivas o psicológicas”, ya que sin esta consideración, la comprensión del mito no tienen sentido, puesto que tales “virtualidades instintivas” no han muerto, permanecen perseguidas, desposeídas, llenando de consecuencias “tímidas, incompletas y rebeldes” la imaginación de los soñadores y lo más importante, todavía pueden presentar su “candidatura al poder supremo”, es decir, Caillois haciendo referencia a la toma del poder político, señala que algunos mitos pueden despertar las “virtualidades instintivas” de sociedades enteras, virtualidades que pueden motivar y conducir a las colectividades a apoyar a personajes o grupos políticos que se hacen del poder, ya sea a través de la instrumentalización o de la socialización de la función del mito.

En relación con esto Caillois en medio del contexto político europeo sentencia: “De los mitos humillados a los (pseudo) mitos triunfantes, el camino tal vez sea más corto de lo que imaginamos. Bastaría con su socialización”.

Para reafirmar lo anteriormente mencionado en torno a la importancia y función del mito, Caillois desarrollará un ejemplo en el que se manifiesta el poder casi oculto del potencial mitológico que ha sido tradicionalmente minimizado o desprestigiado por la ciencia positiva. Por lo que en el apartado “El mito y el mundo” de su libro *El mito y el hombre*, refiere un caso particular: el del comportamiento de la mantis religiosa, a través del cual intentará demostrarnos que existe una cierta relación, podríamos decir correspondencia, entre las costumbres sexuales de la mantis hembra, que devora al macho durante la cópula, y el interés excepcional puesto por el hombre en el insecto, ya que al contemplar el acto sexual de la mantis, el ser humano presiente una identificación entre éste y la actividad sexual propia. Este presentimiento puede ser la materia prima que dio origen a distintos mitos en los que se relataba que una mujer mataba o mutilaba a todo aquel que se uniera a ella. Lo que para

Caillois concretamente puede explicarse a partir de la idea de que en el hombre a diferencia de los insectos, la imaginación reemplaza al instinto y el mito a una conducta mecánica y ciega.

Por lo tanto se admite que el mundo de los insectos es el de las conductas mecánicas e inevitables, es decir, el de los instintos; mientras que el mundo del ser humano es el de la imaginación, el de la libertad, “es decir un mundo donde el individuo ha conquistado el poder de negarse a obedecer en el acto y ciegamente a la sugestión orgánica. El instinto no obra en él ya más que por *imagen interpuesta*.”¹⁸⁷

En otras palabras Caillois menciona que en el ser humano, lo que antes podría haber sido mecanismo o acto ciego e instintivo, ahora se presenta como “impulso o idea fija, reminiscencia o fantasma.”

El autor demostrará esto, primero en la tesis de que existe una relación biológica primaria y profunda entre nutrición y sexualidad. De este hecho plenamente biológico resulta que en cierto número de especies de animales, el macho termina por fallecer o ser devorado por la hembra en el momento del coito. Pero también se puede demostrar que “en el hombre subsisten vestigios notables de ese parentesco o convergencia de instintos”, según Caillois en algunos mitos, cuentos, relatos populares, casos psiquiátricos donde el enfermo teme ser devorado por la mujer, y también en el desarrollo del complejo de castración, es decir, en resumen en el desarrollo del miedo del macho a ser devorado por la hembra.

Por ello la mantis es uno de los insectos que más impresiona a la sensibilidad humana. “Sus costumbres nupciales corresponden a un temor muy común en el hombre, capaz de despertar fuertemente su imaginación. *Aquí, conducta; allá, mitología.*”

Esto puede observarse y relacionarse gracias a que los hombres y los insectos forman parte de la misma naturaleza, de alguna manera, como señala Caillois, regidos por las mismas leyes.

Y como ya lo mencionamos, con esto nuestro autor afirmará su tesis de que:

¹⁸⁷ Op. cit. Roger Caillois, *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, p. 26.

El instinto, y por consiguiente el automatismo, dominan la existencia del insecto; la inteligencia, la posibilidad de examinar, de juzgar y de recusar, en general, todo aquello que hace más relajadas las relaciones entre la representación y la acción, caracteriza la existencia del hombre.¹⁸⁸

En relación con esto Caillois para fortalecer su tesis citará nuevamente al filósofo H. Bergson diciendo que el origen de la función fabuladora, para él, se puede comprender mejor si la tomamos análoga a la función de los instintos para los insectos, “pues la ficción sólo es posible para los seres inteligentes: las acciones dice Bergson, están preformadas en la naturaleza del insecto, y la función sólo lo está en el hombre.” “Por una parte, instinto real; por la otra, instinto virtual, dice Bergson, para diferenciar la condición del insecto que actúa y la del hombre que mitologiza.”¹⁸⁹

Con base a su estudio sobre la mantis, Caillois hace una aportación objetiva a la confirmación de los postulados teóricos de Bergson. Pues la mantis se presenta como un *ideograma objetivo* que materialmente, realiza acciones instintivas, que en el ámbito humano se representan mitológicamente.

Pero no sólo se evidenciará esto, sino también la fuerza *evocativa* de la mantis que nos dejará ver a través de sus acciones instintivas otra relación, ahora entre sexo y muerte.

Otra vez gracias a la biología y al psicoanálisis freudiano, nos podemos dar cuenta de que en cada organismo existe una voluntad de vivir, pero también una voluntad a abandonarse de la vida. De alguna manera el individuo desea el reposo, “la igualación de las tensiones químicas, la insensibilidad y la inconciencia de la muerte”.

Siguiendo a Freud, Caillois dirá que podríamos estar hablando de un instinto de muerte; que según los biólogos se puede explicar, por su parte, en que el coito prefigura la muerte, ya que en todo organismo vivo se encuentra una parte mortal que ellos llaman “soma” y una parte virtualmente inmortal que son las células sexuales destinadas a permanecer en nuevos organismos, que sin embargo pueden rodearse perpetuamente por un nuevo “soma”.

¹⁸⁸ Op. cit. Roger Caillois, *El mito y el hombre*, p. 77.

¹⁸⁹ *Ibidem*. p. 78.

Y, en efecto, <<la eliminación del semen, en el transcurso del acto sexual – escribe también Freud- corresponde en cierta medida a la separación entre el soma y el plasma germinativo. Es la razón por la cual el estado que sigue a la satisfacción sexual completa se parece a la muerte y por ello en los seres inferiores la muerte sigue inmediatamente a la procreación>>.¹⁹⁰

Para Caillois en los seres inferiores (insectos) específicamente en las mariposas, se puede identificar lo anteriormente mencionado, pues los machos mueren inmediatamente después de efectuar la fecundación, ya asegurada la reproducción de la especie. Gracias a la biología comparada podemos entender que en el hombre subsiste algo de eso, aunque sea en un estado de presentimiento, pues el paso instantáneo de la tensión del orgasmo al relajamiento después del mismo, el de la excitación al agotamiento satisfecho, el de un estado de conciencia de la vida al paso de un estado de aniquilación relativo, nos puede llevar a comparar inconscientemente el acto sexual con la ruptura de una cierta continuidad existencial. Por ello regularmente el lenguaje popular ha descrito el efecto físico del orgasmo como una “pequeña muerte”.

Con base en estos estudios Caillois llega a la conclusión de que el hombre por más civilizado que se considere, no está aislado de la naturaleza, ni aislado en su propia naturaleza, pues no escapa a la acción de las leyes biológicas que determinan el comportamiento de otras especies animales. En su caso el ser humano sólo las adapta culturalmente y de esa forma se manifiestan menos aparentes e imperativas, *“ya no condicionan la acción, sino sólo la representación.”*

Por otra parte el autor también concluirá que es posible demostrar que la “función fabuladora en el hombre desempeñaba precisamente el papel del comportamiento instintivo en el insecto”.

Acercándose a la psicología analítica, dirá que existe una especie de condicionamiento biológico de la imaginación, determinaciones que sin embargo sólo son tendencias o “virtualidades rectoras” que encuentran el pleno desarrollo de su potencial al interior de la vida social.

¹⁹⁰ Ibídem. p. 86.

El carácter colectivo de la imaginación mítica garantiza suficientemente que sea de sustancia social, existiendo a favor de la sociedad y en su propio favor. Ciertamente, en ello radica su ser propio, su función específica.¹⁹¹

De estas temerarias conclusiones, pasaremos a otra parte de su libro en la cual se aborda específicamente la relación mito-sociedad.

3.2.3. Mito y sociedad.

Para Caillois, la función de los mitos es colectiva, ya que ha llegado a justificar, sostener e inspirar la existencia y la acción de comunidades, pueblos y sociedades enteras, gracias, entre cosas, a su fuerza moral de coerción.

De ello se desprende que el mito puede representar para la conciencia individual y colectiva, “la imagen de una conducta cuya sollicitación siente ella”.

De esta forma, además de su conclusión de que en el comportamiento humano ya no rigen completamente los instintos, sino la *fabulación* o la *mitologización* – tomadas como fuerzas afectivas que la mayor parte de las veces son desconocidas e ingobernadas – , Roger Caillois nos brinda su noción de que las propias sociedades “tampoco están gobernadas por consideraciones abstractas de justicia o de razón ni por los móviles utilitarios y adquisitivos”; sino que también en ellas “reinan las leyes pasionales de la vida”.

Caillois menciona que los individuos que viven en sociedades que estén “bajo la influencia de teorías burdas y sin valor o asistiendo a la vejez de una nación”, ya sea el stalinismo soviético o el Imperio Chino de los Tcheou, si no ven en los acontecimientos políticos e históricos los mismos entusiasmos, sentimientos y los mismos destinos, los miembros de esa sociedades se van a considerar poco comprometidos con ellos. El individuo en estas sociedades “se inclina a separar perentoriamente los asuntos del mundo y los de su alma y obtiene lo mejor de sí mismo al margen de esa sociedad en la que ve reinar leyes tan lejanas a su naturaleza.”¹⁹²

¹⁹¹ *Ibíd.* p. 92.

¹⁹² *Ibíd.* p. 148.

En otras palabras, se dirá que se aíslan hostilmente, y este aislamiento al respecto de la sociedad los lleva a reivindicar para sí mismos y a individualizar los valores esenciales de la vida afectiva, que se encontraban significados y vividos en mitos y ritos que anteriormente tenían un peso importante en la agrupación social.

Según Caillois, el individuo en estas circunstancias puede hacer suya la “vida dionisiaca”, que en estos tiempos puede representarse como una actitud asocial gracias a las “doctrinas esquemáticas de escepticismo, de racionalismo y de utilitarismo social del siglo XVIII”. Sin embargo estos valores esenciales de la vida afectiva, desplazados en nuestras sociedades, menciona Caillois pueden atacar al adversario con sus propias armas.¹⁹³

Por otra parte, Caillois sostiene que para que el individuo se sienta vinculado a la sociedad necesita percibir que las mismas fuerzas fundamentales, por supuesto amplificadas e imperativas, que rigen su vida profunda, también tengan efecto en la escala social.

Por ejemplo, el autor menciona que se pueden identificar las “primeras líneas de fuerza que parecen regir uniformemente la totalidad del mundo, tanto psicológico como físico (...)”. Líneas que se pueden traducir como *inercia* y *pasión*.

La *inercia* es para Caillois la resistencia que detiene tanto el paso de la inmovilidad al movimiento, como el paso del movimiento a la inmovilidad, y que en lo social se expresa como la fuerza que trata de sustraer al ser de su devenir, es decir, conduciéndolo a una suerte de paralización anímica, social, artística, etc.

En cambio, la *pasión* se manifiesta como un vértigo que exalta la vida “(...) desde una tensión hacia un paroxismo, la inscribe entre un origen y una ruptura, y le impone un ritmo de aceleración que hace de su inscripción en el tiempo una verdadera caída.”¹⁹⁴

¹⁹³ En este párrafo hacemos referencia por ejemplo, a la experiencia nazi, como régimen que valiéndose de la instrumentalización y dogmatización de los valores afectivos desplazados por la sociedad, oportunamente manipuló la necesidad que de ellos tenía la población alemana de los años treinta, atacando y confrontando con sus propias armas (racionalmente) a las doctrinas utilitaristas del siglo XVIII. Aunque hay que decir, con la finalidad de instaurar una dominación totalitaria

¹⁹⁴ *Ibidem.* p. 150.

Ahora bien, más allá de la inercia y la pasión como líneas inherentes a lo individual, el autor nos presenta su expresión en el plano de lo colectivo, diciéndonos que la sociedad puede optar en principio por la invariación (inercia) o por la aventura (pasión), “se niega o consiente la exaltación del devenir”; puede mantener siempre relaciones unívocas, dejando a un lado la idea de que su historia sea un desarrollo progresivo que alcanzar, para realizar el “gran ideal” social, es decir optar por la inercia, o por otro lado, la colectividad puede aventurarse a buscar pasionalmente la transformación social.

Al individuo que vive en esta sociedad no le parecerá desagradable que ella se desarrolle, pues encuentra “satisfacción en reconocer más allá de sí mismo la continuación de una trama en la que él es motivo”

Con base en todo el análisis de Caillois, podemos afirmar que los mitos no sólo son una forma de las distintas representaciones colectivas que sirven para cohesionar a la sociedad (E. Durkheim) sino que además, el mito y su estructura interna, manifiestan en sí mismos cualidades humanas que son parte de nuestra propia naturaleza, permitiéndonos ver comportamientos inconscientes, nudos psicológicos que no sólo afectan e influyen nuestra individualidad sino también aspectos de nuestra sociedad.

No cabe duda de que es importante que las ciencias sociales las estudien y comprendan, estas fuerzas psicosociales, que como nos ha señalado Caillois, pueden ser conocidos de manera más integral, a partir del análisis de la función mítica, rebasando los límites del psicoanálisis reduccionista y el positivismo, conduciendo a una comprensión más acabada del hombre y sus sociedades.

Para finalizar es importante señalar que el mito como portador de esas fuerzas psicosociales, se relaciona estrechamente con el universo de lo sagrado, por lo mismo, Caillois también se propone como uno de sus objetivos el análisis de la relación del hombre con lo sagrado, temática que a continuación abordaremos.

3.3. Sobre lo sagrado: *El hombre y lo sagrado*

Después de abordar en distintos momentos los dos anteriores conceptos (el poder y el mito) nuestro autor aborda su tercer concepto importante en el desarrollo de su obra: lo sagrado. Su investigación será dada a conocer en un ensayo de sociología de lo sagrado.

En marzo de 1939, seis meses antes de que iniciara la Segunda Guerra Mundial, Roger Caillois da a conocer su libro titulado *El hombre y lo sagrado*. En él, inmediatamente señala que en el fondo y de una manera general lo único que se puede afirmar con valor sobre lo sagrado, se encuentra en la propia definición del término, la cual establece que se opone a lo profano. Pero además menciona que en el momento en que se intenta precisar su naturaleza o la modalidad de esta oposición, inmediatamente comienzan a surgir varios obstáculos, pues como señala Caillois ninguna fórmula es completamente aplicable a la “complejidad laberíntica de los hechos.” Él mismo se pregunta si no “sería acaso necesario empezar por un sinnúmero de monografías acerca de las relaciones entre lo sagrado y lo profano en cada sociedad”.

Si la respuesta resultará afirmativa eso implicaría un trabajo de vidas, por lo tanto Caillois ante esas condiciones se resigna a describir únicamente los *tipos de relaciones*. Según él, esto sería lo más sincero.

A partir de esta resignación nos menciona que la obra tiene un aspecto esquemático y dialéctico, pues al no poder emprender la inagotable morfología de lo sagrado lo que se propone es exponer su sintaxis.

Y en ese sentido advierte que sus conclusiones no son valederas para el término medio de los hechos, sólo constituyen cierto tipo de reglas que nunca se aplicarían íntegramente, pues sólo llegarían a comprender excepciones, ya que cada hecho cumple una función precisa en un medio determinado; sin embargo, aclara que la teoría no se vuelve inutilizable, pues se esfuerza por señalar las *constantes*.

Luego de estas advertencias y aclaraciones, Caillois comienza a señalar sus principales influencias y referencias involucradas en la realización de este estudio.

Las referencias van desde el trabajo del teólogo y científico Rudolf Otto, la Escuela francesa de sociología, es decir, Durkheim, Hubert, Hertz, Granet y Marcel Mauss; además del filólogo e historiador Georges Dumézil, con el cual afirma tener una deuda, imposible de valorar con exactitud; por último, señala una gratitud hacia Georges Bataille, pues menciona que entre ambos, se estableció una especie de “ósmosis intelectual”, que no le permite distinguir con exactitud cuál fue la parte de cada uno en el estudio.

Después de hacer mención de sus influencias intelectuales, Caillois especifica que en esta obra no va a eludir una cuestión metafísica, pues en el problema de lo sagrado “existe un interés que es profundo y esencial en el hombre”, tan profundo que no se agota en consideraciones empíricas. Por ello afirma que: “indudablemente, en tales trances he sobrepasado más de lo permitido los límites del conocimiento positivo.”¹⁹⁵

Una vez que hemos hecho referencia a las importantes aclaraciones del prólogo de su obra, comenzaremos a exponer la primera parte de su libro, titulada: *Relaciones generales entre lo sagrado y lo profano*.

3.3.1 Lo sagrado y lo profano.

En esta primera parte la intención de Roger Caillois es definir lo sagrado. Para ello se ve en la necesidad de analizar la “concepción religiosa del mundo”, que inmediatamente implica la distinción entre lo sagrado y lo profano. Para el autor lo profano es descrito como el mundo donde “el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación”; mientras que lo sagrado se manifiesta como un mundo donde “el terror y la esperanza le paralizan alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle de manera irremediable.”¹⁹⁶

¹⁹⁵ Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004, p.9.

¹⁹⁶ *Ibíd*em, p. 11.

Sin embargo para nuestro autor esta definición no basta para abarcar la complejidad del fenómeno religioso, aunque facilita una fértil distinción, que cualquier dilucidación de religión se ve obligada a considerar.

Esta distinción inicial entre lo sagrado y lo profano, ya sea por “mediaciones dialécticas o por comprobaciones directas”, nos permite admitir que el hombre religioso tiene dos medios complementarios: uno donde puede actuar sin angustias ni ansiedades, donde sólo existe un compromiso individual con él mismo, y otro donde “un sentimiento de dependencia íntima retiene, contiene y dirige todos sus impulsos y en el que se ve comprometido sin reservas.”¹⁹⁷ Estos son los dos mundos de la visión del hombre religioso, lo sagrado y lo profano. Sólo se llega a la definición de uno a partir del otro, pero además, aunque se excluyen son complementarios.

De esta forma para Caillois, aunque se puede tener un acercamiento al hecho religioso, partiendo de las distinciones entre lo sagrado y lo profano, no por ello se pueden definir completamente sus cualidades. Por lo tanto nuestro autor presenta también a lo sagrado como una categoría de la *sensibilidad*. Para él ésta es la categoría propia sobre la cual descansa la actitud religiosa, es la forma de entender cómo el hombre religioso se puede “colocar fuera y más allá de la razón”.

Caillois siguiendo a H. Hubert, señala que lo sagrado constituye la “idea-madre de la religión”, y podemos también decir que en general, para ambos la “religión es la administración de lo sagrado”.

Por lo tanto, continuando con el intento de descripción de lo sagrado, Caillois expondrá desde su particular punto de vista algunos más de sus *caracteres*.

Así menciona que otra de las cualidades de lo sagrado es que puede modificar el valor de las sedes en las que se establezca, en consecuencia la relación de los sujetos con estas sedes cambia inmediatamente provocando en ellos sentimientos de temor y de veneración, situación que es relativa en virtud de los diferentes espacios en que se ubique el objeto o ser consagrado, es decir, esta cualidad puede ser estable o pasajera, ya que lo sagrado, puede

¹⁹⁷ Idem.

conservarse en una cosa, añadirse a otra, o pasar “misteriosa o místicamente” a nuevos seres, espacios o incluso tiempos

Toda esta reflexión es cercana a la idea del carácter contagioso de lo sagrado de Durkheim, pero no sólo dirigida a la dinámica de lo colectivo, sino también hacia la experiencia “subjetiva”. Caillois señala que la fuerza “está siempre pronta a propagarse fuera, a derramarse como un líquido o a descargarse como la electricidad”, por lo tanto esta propagación a cualidad de contagio de lo sagrado, debe cuidarse de tener una relación arbitraria, libre y sin reglamentación estricta, con aquello que es considerado como lo profano.

Sin embargo se señala que aunque lo sagrado y lo profano, parezcan elementos contrarios, que no pueden acercarse libremente, los dos son necesarios para la vida, pues dentro de la visión del hombre religioso lo profano permite que la propia vida se desenvuelva y lo sagrado se presenta como “fuente inagotable que la crea, la mantiene y la renueva”.

A partir de esta forma podemos llegar a otra cualidad de lo sagrado señalada por Caillois: en “su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz”.¹⁹⁸ Así pues de esta fuerza se puede esperar el socorro y el éxito, siendo también una potencia con la que el hombre debe contar. Sin embargo el socorro o el éxito sólo pueden llegar si se sabe utilizar esa energía proveniente de lo sagrado, a favor de los propios intereses y protegiéndose de los riesgos de una fuerza tan difícil de controlar y que es indomesticable. Todo aquel organismo que lo quiera hacer tiene que estar preparado ya que si no lo está no podría soportar semejante transmisión de energía.

Justamente por esta característica de contagiosidad de lo sagrado, se hace necesario reglamentar fuertemente las relaciones mutuas entre lo sagrado y lo profano. Caillois dirá que ésa es precisamente la función de los ritos.

Para nuestro autor los ritos pueden ser de carácter positivo y otros pueden ser de carácter negativo. Los primeros sirven para transmutar la naturaleza de lo sagrado o de lo profano, según las necesidades sociales y pueden ser de

¹⁹⁸ *Ibíd.*, p. 15.

consagración o de expiación, ya que logran introducir o sacar a un ser o a una cosa del mundo de lo sagrado, es decir, pasarlo a lo profano; los segundos tienen por objetivo mantener tanto a lo sagrado como a lo profano, dentro de su propio ser respectivo, por miedo a que provoquen recíprocamente su ruina entrando en contacto.

Pero además de estos ritos, también dentro de las relaciones de lo sagrado y lo profano, encontramos prohibiciones que son parte complementaria del rito, ya que alzan entre ambos una indispensable barrera que los aísla y que no permite los contagios mutuos. A esta barrera regularmente se le conoce con el nombre de *tabú*. Es así como el “tabú se presenta como un imperativo categórico negativo”, que tiene un objetivo claro que es mantener “la integridad del mundo organizado y al mismo tiempo la buena salud física y moral del ser que lo observa”.

Dentro de la perspectiva “subjetiva” del hombre religioso, en un principio no existían prohibiciones, sin embargo, los antepasados las instituyeron para fundar el buen orden y el buen funcionamiento del universo. Señalaron y demarcaron las relaciones entre los hombres y los dioses, los seres y las cosas, entre lo sagrado y lo profano, entre lo prohibido y lo permitido. En otras palabras las prohibiciones estaban llamadas a contribuir al mantenimiento del orden cósmico y cualquier trasgresión, mezcla o contagio entre los dos mundos, resultaba peligroso pues podía traer la confusión y el desorden, y sobre todo, se corría “el riesgo de confundir cualidades que importan mantener separadas si se quiere que conserven sus especiales virtudes”.

Por lo tanto en el momento en el que una mezcla turba, altera, contagia o mancha, es necesario destruir, aislar o eliminar sin tardanza, pues el orden del mundo está en peligro.

Siguiendo con las formas de regulación de la relación entre lo sagrado y lo profano, Caillois menciona que la mayor parte de los individuos desea tener un buen éxito en sus empresas, adquirir virtudes que se lo aseguren, prevenirse de desgracias o restaurar el orden del cosmos, contra el que ha atentado llevando acabo algo prohibido. De esto se deriva la necesidad de solicitar fuerza a los poderes personales o impersonales de quienes se supone depende el mundo. Para ello nada mejor que un sacrificio, es decir, el hombre introduce “(...) a expensas propias, en el dominio de lo sagrado algo que le

pertenece y que abandona, o algo que disponía libremente renunciando a sus derechos sobre ello.”¹⁹⁹

Ante este obsequio lo sagrado debe responder como un deudor frente a un donante, quedando comprometido a conceder lo que se le pide. De esta forma el orden del mundo se restablece si fue trasgredido. Es la misma lógica del ascetismo, la ofrenda y el juego de primicias (por ejemplo, el acto de entregar en sacrificio al primer hijo), todos estos elementos se sitúan en la perspectiva sacrificial del mantenimiento o restablecimiento de un equilibrio. Se da algo para mantener un equilibrio de poderes. Pero principalmente el juego de las primicias nos permite darnos cuenta de que todo comienzo absoluto trae consigo un peligro inherente y de que es necesario una consagración parcial o completa, para incluir en el orden de las cosas el nuevo elemento que se introduce en el orden ya establecido.

Pero dentro del pensamiento religioso, este tipo de sacrificios sólo son un mal menor pues a partir de ellos, en el fondo se comprende, la necesidad de todo comienzo, de toda recreación nueva y periódica en la naturaleza, pues sin ella tanto la naturaleza como la sociedad se dirigen a una inevitable vejez que las conduciría a la ruina.

Esta imprescindible necesidad del hombre religioso, abre para Caillois un nuevo capítulo en el estudio de lo sagrado. Pues no bastará con exponer el funcionamiento del orden del mundo, ni señalar las potencias de lo sagrado, las cuales son fastas o nefastas según cohesionen o disuelvan; “habrá además que indicar de qué manera trabaja el hombre para mantenerlo y los esfuerzos que hace para renovarlo cuando ve que se desmorona o que está pronto a derrumbarse”.²⁰⁰

Pero antes de desarrollar esta doble tarea social (mantener y renovar el orden del mundo), que es objeto de estudio de una *sociología de lo sagrado*, Caillois considera necesario intentar despejar algunas constantes en la actitud que el hombre adopta frente a lo sagrado.

¹⁹⁹ Ibídem. p. 21.

²⁰⁰ Ibídem, p. 25 y 26.

Este es el tema tratado en el segundo capítulo de *El hombre y lo sagrado*, titulado: “La ambigüedad de lo sagrado”.

3.3.2 La ambigüedad.

Caillois inicia su segundo capítulo señalando dos categorías presentes e importantes en casi todos los sistemas religiosos: lo puro y lo impuro. Estas dos categorías, según nuestro autor no definen un antagonismo ético ni religioso. Ya que si seguimos la característica de que lo sagrado se opone a lo profano como un mundo de energías (fuerzas) a un mundo de sustancias (cosas), resulta como consecuencia para las nociones de puro e impuro, que sus cualidades sean móviles e intercambiables, lo que no nos permite hablar de una oposición definitiva.

Por ejemplo Caillois menciona que si una *cosa* posee por definición una naturaleza fija, en cambio una *fuerza* “puede traer bienes o males según las circunstancias particulares de sus manifestaciones sucesivas. Es buena o mala, no por su naturaleza, sino por la orientación que toma o que se le da.”²⁰¹

En otras palabras para nuestro autor, lo profano se asimila al mundo de las cosas, las cuales tienen una naturaleza fija, mientras que lo sagrado se asimila al mundo de las sustancias o de las fuerzas, que pueden ser buenas o malas según la dirección que se le dé, a partir de lo cual se puede establecer una diferencia entre lo puro e impuro.

Podemos concluir siguiendo a Caillois que lo sagrado virtualmente es ambiguo, pero cuando pasa al acto, se torna unívoco.

Desde esta ambigüedad lo sagrado puede dividirse en dos polos: la santidad y la impureza. La santidad para Caillois es lo sagrado benéfico y la impureza es lo sagrado maléfico. Es principalmente a partir de estos dos polos que se genera un sentimiento de ambivalencia, que se presenta en el hombre

²⁰¹ *Ibidem*, p.27.

simultáneamente como fascinación y deseo de acercarse a lo sagrado y como temor o repulsión hacia el mismo.

Esta característica de ambigüedad lleva a nuestro autor a hablar de una dialéctica propia de lo sagrado.

Para él, el movimiento esencial de la dialéctica radica en lo siguiente: cuando la fuerza de lo sagrado (mana) se encarna en algo tiende a disociarse, superando su primer ambivalencia entre lo positivo y negativo, sin embargo, esta misma se resuelve en la conformación de antagónicos y complementarios que suscitan en los fieles sentimientos de aversión o de respeto, de deseo y temor, ya que al provenir de lo sagrado, nuevamente vuelven, cada uno por su lado, a generar reacciones ambivalentes.

Lo sagrado al manifestarse concretamente, se escinde produciendo buenos y malos espíritus, al sacerdote y al brujo, Dios y el Diablo; ante esta escisión los fieles inevitablemente, experimentarán una ambivalencia en su propia conducta hacia tales manifestaciones sagradas.

Por ejemplo, Roger Caillois a partir de la consideración de esta ambivalencia refiere lo que San Agustín menciona entorno a lo sagrado: “*Et inhorresco* (horror) et *inardesco* (fervor)”; asimismo partiendo de este supuesto, según nuestro autor, tiene lugar la terminología de R. Otto al respecto: el *tremendum* y el *fascinans*. Para Otto la primera noción corresponde a formas embriagadoras de lo sagrado, al vértigo dionisiaco, al éxtasis, a la bondad, la misericordia y el amor de la divinidad por sus criaturas, lo que provoca una atracción irresistible; mientras que el *tremendum* “representa la santa cólera, la justicia inexorable de un Dios celoso, ante quien tiembla el pecador humillado, implorando su perdón”.

De nuevo a partir de esta ambivalencia podemos incluso decir que el polo de lo sagrado, llamado demoníaco, también puede suscitar sentimientos de interés y de repulsión.

Como podemos notar hasta este momento Caillois nos ha presentado a la religión como un sistema de relaciones entre límites extremos y antagónicos,

es decir, entre la santidad y la condenación, lo puro y lo impuro, dentro del ámbito de lo sagrado. Sin embargo además de estas descripciones, Caillois nos señala una parte esencial de las funciones de este sistema, determinada por un doble movimiento: la adquisición de la pureza y la eliminación de la mancha.

Para el autor la adquisición de la pureza y el abandono de la misma, sucede a través de ritos de entrada y de salida que permiten pasar de un mundo a otro, ritos que son practicados por distintas culturas. Ante esta idea de la eliminación de la mancha y de la adquisición de la pureza, el hombre religioso toma precauciones para evitar que la santidad se contamine, es decir, intenta protegerla de la vida cotidiana de la comunidad, del mundo profano. Así lo puro, la santidad se excluye de todo lo mundano, manteniéndolo cerca de los dioses, mientras que lo impuro también se expulsa para que no pueda contaminar con su mancha.

Deteniéndose en la idea de la polaridad de lo sagrado, Caillois, nos aclara que aunque de ello se desprende lo puro y lo impuro, eso no quiere decir que estén “afectados por signos contrarios”, pese a que lo puro atrae, es noble, provoca respeto, amor, agradecimiento; teniendo la capacidad de ligar todas las potencias positivas, “<<las que conservan y aumentan la vida, las que dan la salud la preeminencia social, el valor en la guerra y la excelencia en el trabajo>>”;²⁰² mientras que lo impuro repele, es innoble, provoca repugnancia, horror y miedo, reuniendo las fuerzas de muerte y de destrucción, trayendo enfermedades desorden crímenes, epidemias, en fin “todo lo que debilita corrompe y descompone”, no por todas estas oposiciones se debe considerar que los polos son irremediablemente contrarios e irreconciliables. De hecho Caillois menciona que para el hombre religioso no hay nada en el universo que no sea posible de formar en una oposición bipartita y que no pueda simbolizar las diferentes manifestaciones antagónicas, contrarias, que sin embargo coinciden, ya que se acoplan al ser complementarias. Por ejemplo nuestro autor menciona que a lo puro le pertenece la claridad, a lo impuro le corresponde las tinieblas, la noche, en el mismo sentido a la sequedad del día,

²⁰² *Ibíd.* p. 37.

la humedad, al sur que es sede de virtudes fecundas, el norte, donde habita la perdición y la ruina, que hacen descender y apagarse al astro solar que da vida.

Este aparente antagonismo entre lo puro y lo impuro, puede ser identificado en el mundo profano, en el que se oponen por igual, poseyendo en común la posibilidad de que sus fuerzas puedan ser utilizadas, siendo que entre más fuertes son, mayor es su eficacia; de ahí la posibilidad y la tentación de “transformar las manchas en bendiciones, de hacer de lo impuro un instrumento de purificación“. En otras palabras, podemos decir que existe una cierta reversibilidad de lo puro y lo impuro. Por supuesto ésta sólo es pertinente mediante la acción ritual.

No obstante, Caillois nos menciona que dentro del esquema de las relaciones del hombre con lo sagrado, existen casos en los que el crimen o la falta no tienen reparación, son inexpiables. Ante tal situación no queda otra solución más que la de “cercenar radicalmente del grupo ese principio y ese foco de contagio.”

Después de todas estas características, Caillois a continuación nos brinda un esbozo de una geografía social de lo puro y lo impuro.

Comienza mencionando una abstracta zona neutra en la que lo puro y lo impuro se disputan. Esta abstracción supone una distribución geográfica más estable de ambos principios opuestos. Por ejemplo, en un lado el mundo ordenado del rey, del sacerdote y de la ley, ante los que “se mantiene uno a distancia por respeto”; por el otro, el dominio incomprensible y degradante del paria, del brujo y del criminal, espacio que se trata de esquivar con horror. De esta forma a todos aquellos que purifican, curan y perdonan, a los mediadores con la santidad, se oponen los que manchan, envilecen, descarrían, llevan al pecado y a la muerte.

Esta situación puede identificarse más claramente en sujetos y cosas dentro de la sociedad, por ejemplo hay una distancia entre el cadáver y el soberano, la mujer ensangrentada por su menstruación y el guerrero, la muerte y el príncipe, en todos estos casos lo puro y lo impuro representa las fuerzas de lo sagrado,

por estas naturalezas distintas estos sujetos no pueden relacionarse de ninguna manera. En otras palabras para Caillois se puede hablar de una distribución social de lo puro y lo impuro.

Ahora bien esta distribución social implica a su vez una localización en el propio seno de la sociedad. Entonces aparece el centro como la residencia clara y reconfortante de lo puro, en la periferia se ubica el imperio de lo impuro, oscuro e inquietante. En el centro se rigen las fuerzas sagradas de lo puro que actúan de una manera centrífuga desde un vacío ideal donde habitan los dioses hasta el centro donde habita el príncipe y poco a poco su presencia es remplazada por la de las presencias maléficas y misteriosas de la selva.

Entre uno más se aleje del centro, más se acerca a lo impuro, a lo tenebroso y misterioso de la selva. En este sentido Caillois siguiendo a R. Hertz señala la idea de que existe una oposición entre lo de *fuera* y lo *dentro*. “La comunidad se ve como encerrada dentro de un recinto imaginario”. En el interior del círculo todo es armonía, legalidad y luz, sin embargo, fuera del círculo todo es misterioso y entre tinieblas esta el mundo de las trampas donde no se reconoce ley ni autoridad.

En relación con lo anterior Caillois nos dirá, lo que en algunas sociedades modernas pasa:

La configuración de las ciudades modernas hace aún perceptible, en cierto plano, el valor en parte mítico, en parte objetivo, de esta disposición: en el centro, la iglesia o la catedral (sede de lo divino), el ayuntamiento, los edificios oficiales, el palacio de justicia (símbolos y templos del poder y de las autoridades) los teatros, los museos (...), gozan de anchas plazas, de vastas arterias y floridos jardines; de noche una iluminación resplandeciente presta a estos barrios privilegiados lustre y seguridad. En torno a ese núcleo tranquilizador, cálido, oficial, las grandes aglomeraciones engendran una cintura de sombra y de miseria donde las calles son estrechas, mal alumbradas, inseguras, donde se sitúan los hoteluchos, zahúrdas y otras clases de establecimientos clandestinos donde se dan cita, idóneamente, los vagabundos, las prostitutas y los fuera de la ley de todo género. (...) Así, la oposición de lo puro y de lo impuro, pasando del terreno religioso al terreno laico y convertida en la de la ley y el crimen, de la vida honrada y la existencia crapulosa, ha conservado la antigua topografía de los principios místicos: el bien en el centro, el mal en la periferia.²⁰³

²⁰³ Ibídem. p. 49 y 50.

Luego de evidenciarnos esta geografía social de lo sagrado R. Caillois continúa presentándonos una descripción más específica sobre la localización de los poderes de la santidad.

Para Caillois es más sencillo ubicar geográficamente a las fuerzas puras que a las impuras, ya que estas últimas aparecen difusas e indeterminadas. Por ejemplo, en Australia donde los espíritus maléficos que dan poder a los brujos no están ligados a ningún centro totémico; ellos mismos existen fuera de los marcos sociales. En otros casos, los mismos brujos llevan una vida solitaria y perseguida, pues son excluidos de la sociedad, a veces virtualmente, por tanto representan frente a la cohesión de esta última, los principios de la muerte, las fuerzas mismas de la disolución.

A partir de esta ubicación geográfica de ambas fuerzas, el autor llega a relacionar las palabras cohesión y disolución a cada una de las potencias de lo sagrado.

Lo puro esta compuesto por potencias que refuerzan, haciendo a los individuos y sociedades “sólidos y fuertes vigorosos y sanos, estables y normales. En el mundo, presiden la armonía cósmica; en la sociedad, velan por la prosperidad material y el buen funcionamiento administrativo; en el hombre, defienden la integridad de su ser físico. Son todo lo que funda, mantiene o perfecciona una norma, un orden, una salud.”²⁰⁴

Las otras fuerzas, las impuras, resultan ser todo lo contrario:

“(...) son los agentes de la inquietud, el desorden y la fiebre. Se les imputa toda irregularidad en la sucesión normal de los fenómenos (...)”.²⁰⁵ Pero además se les atribuye paralelamente las trasgresiones del orden político o religioso. Por ejemplo, al traidor, al sacrílego, al regicida, se les consideran como impuros, pues atacan la cohesión social al ponerla en entredicho.

Todo sujeto que se conduce simplemente como individuo en la comunidad a la que pertenece, recibe sanciones que procuran establecer la cohesión puesta en riesgo por el propio individuo que con su ejemplo contagioso puede ser para

²⁰⁴ *Ibidem.* p. 52.

²⁰⁵ *Ibidem.*

la comunidad un germen de disolución. Tales sanciones pueden llegar hasta el destierro.

Al interior de la familia el problema se plantea de igual manera, pues toda acción que amenace echar abajo la organización familiar se considera sacrílega. Es por ello la extrema severidad de las medidas que protegen contra el incesto y el parricidio.

Otra de las faltas disolventes es la enfermedad que ataca al hombre en su fuerza física, por ejemplo, las pérdidas de sangre de la mujer en sus reglas y partos, y sobre todo la descomposición del cadáver que es la imagen más fuerte de la disolución suprema e inevitable, es la imagen del triunfo de las energías destructoras que minan la existencia biológica como la salud del mundo y de la sociedad.

Nuestro autor al relacionar lo puro con la cohesión y lo impuro con la disolución no sólo manifiesta una relación social con lo sagrado, también nos señala que estas dos fuerzas, en un principio, no se habían separado de los sentimientos múltiples que suscitan sus propias potencias en diferentes manifestaciones complementarias y antitéticas. Pero poco a poco, tardíamente, la oposición de lo impuro y lo puro fue reducida a consideraciones de higiene y moral, a diferencia de lo que implicaba anteriormente, pues se podía captar en un estado donde se encontraba compuesta indisolublemente por antagonismos que se comunicaban y se interpenetraban.

De esta forma la pureza y la impureza implicaban simultáneamente en la vida del hombre y sociedades:

la salud, el vigor, el valor, la suerte, la longevidad, la destreza, la riqueza, la dicha y la santidad; la impureza reúne en sí la enfermedad, la debilidad, la cobardía, la torpeza, los achaques, la mala suerte, la miseria, el infortunio, la condenación.²⁰⁶

Para Roger Caillois en el propio desarrollo de las civilizaciones antiguas, la progresiva separación de estas fuerzas, ha dado paso a una moralización gradual de esas nociones. Así las civilizaciones antiguas las ha recibido en su

²⁰⁶ *Ibíd.* p. 54.

aspecto místico, pero las ha legado en un sentido ético y por lo tanto laicizado. Y eso no es todo, en la sociedad moderna “el pensamiento clasificador, la reflexión filosófica, descubren en la unidad indivisa de los complejos primitivos, cualidades claras y distintas.”²⁰⁷ Es decir, aunque de alguna forma se relacionan entre sí, sin embargo en las sociedades modernas, bajo este pensamiento quedan aisladas, situadas cada una en su rúbrica.

Así las cosas, ahora estas nociones presentan oposiciones de la siguiente forma: “la oposición entre lo curvo y lo derecho como perteneciente a la geometría”; “la de lo puro y lo impuro a la aritmética, la de lo limpio y lo sucio a la higiene, la de la salud y la enfermedad a la medicina; la del bien y el mal se reserva a la ética y la religión conserva la de la gracia y el pecado.”²⁰⁸

En esta sociedad contemporánea “todo se ha afinado, parcelado, independizado. En adelante, es posible perder aquí y ganar allá. Nada compromete al hombre por entero.” Caillois manifiesta que en el siglo XX, el tiempo ofrece sus compensaciones a quien descuida su salvación, y con ello “el terreno de lo profano se ha extendido y abarca ahora la casi totalidad de los asuntos humanos.”

No obstante a pesar del crecimiento del mundo profano, no sólo en la existencia moderna sino en toda la historia religiosa, lo sagrado ha conservado una individualidad bien señalada que le brinda una unidad incontestable. Sigue manteniendo y oponiendo “*el camino, la verdad y la vida*” al mundo profano, que corrompe en todos los sentidos, incita a la desesperanza y destina a la perdición.

Por otro lado lo profano que se manifiesta en nuestras sociedades contemporáneas como el mundo de la comodidad y la seguridad, tiene dos abismos, dos vértigos que atraen al hombre cuando esta comodidad y seguridad ya no le satisfacen, “cuando le pesa la segura y prudente sumisión a la regla”, es ahí donde el ser humano:

²⁰⁷ *Ibíd.*

²⁰⁸ *Ibíd.* p. 55.

Comprende entonces que ésta sólo existe allí como una barrera, que no es ella lo sagrado, sino lo que pone fuera de su alcance, lo que conocerá y poseerá el que la haya rebasado y roto. Una vez franqueado el límite, no hay retorno posible.²⁰⁹

Como vemos el mundo de lo profano no se encuentra completamente victorioso y en aumento, sus propios límites lo cercan y lo pueden llevar a disminuir su influencia. Pues la persona que se atreva a poner en movimiento “las fuerza subterráneas”, aquel que “no se ha contentado con su suerte, quizás el que no supo aplacar el cielo”, es el que está apto para forzar su entrada al mundo de lo sagrado. Ya sea que realice un pacto con el cielo o con el infierno, pues hasta este último entraña una consagración, como la gracia divina.

Quienes lo concluyen (el pacto), quienes han sido colmados por él, están igualmente separados para siempre del destino común, y turban con el prestigio de su suerte el sueño de los tímidos y de los satisfechos a quienes no tentó ningún abismo.²¹⁰

Al finalizar su acercamiento a la ambigüedad de lo sagrado Caillois pasa a un tercero titulado: *Lo sagrado como fuente de respeto: teoría de las prohibiciones*.

3.3.3 “La teoría de las prohibiciones”.

Hasta este momento Caillois ha señalado dos polos de lo sagrado: impureza y pureza, pero además nos ha descrito del mundo de lo profano algo que es fundamental: que se opone a lo sagrado en general.

Estos tres elementos del universo religioso (lo puro, impuro y lo profano), se relacionan de dos en dos en contra de un tercero, así Caillois dirá que se corresponden al interior de lo sagrado de una manera dialéctica, pues lo puro y lo impuro además de oponerse uno al otro, también se sitúan automáticamente frente a una especie de *nada activo* que es lo propiamente profano.

Ahora bien, nuestro autor menciona que una vez admitida la ambigüedad fundamental de lo sagrado, y su oposición en conjunto al mundo de lo profano,

²⁰⁹ Idem.

²¹⁰ Ibídem. p. 56.

es necesario, ver en el terreno social cómo se desarrolla esta oposición, ya que puede observarse enlazando distintas divisiones y dicotomías: “las de grupos o principios igualmente complementarios y antitéticos cuya oposición y colaboración permite el funcionamiento de la sociedad”. Es decir, lo sagrado se encuentra ligado de una manera muy estrecha con el orden del mundo, del cual puede ser expresión inmediata y consecuencia directa.

Caillois de inicio menciona dos ejemplos: la dinámica entre fraternidades y entre el príncipe y la masa. La composición de ambos casos refleja, equilibrio en número y en prestigio (las fraternidades) o equilibrio por desigualdad doble e inversa de número y de prestigio (el príncipe y la masa), asimismo evidencia una concepción del orden del mundo, de la administración y de la distribución de lo sagrado y lo profano.

Partiendo de esta concepción del mundo y de su equilibrio surge la idea de las prohibiciones. Éstas tendrán por objetivo preservar de todo atentado sacrílego al orden constituido. De esta forma lo que está permitido allá, está prohibido aquí, en otras palabras lo que es lícito para los miembros de una fraternidad está prohibido para los de la otra.

Pero además de esta descripción de lo sagrado y de las constantes que adopta el hombre frente a ello, en el fondo Caillois señala un objetivo propiamente sociológico: se trata de sustraer a la naturaleza y a la sociedad de un inevitable envejecimiento. Por lo tanto, es necesario rejuvenecerlas y recrearlas periódicamente. Se ha podido realizar esto gracias a que el hombre religioso ha encontrado una doble forma de lo sagrado: lo sagrado de respeto y lo sagrado de trasgresión.

Caillois nos expondrá primero, como ya lo hemos comenzado a señalar, lo sagrado de respeto precisamente de donde deriva su teoría de las prohibiciones.

Así nuestro autor comienza exponiéndonos que en la propia organización social encontramos lo sagrado y lo profano como dos campos complementarios y antitéticos, cuya oposición y colaboración permiten el funcionamiento normal del grupo social.

Para esclarecer esto se dirige al estudio particular de las sociedades arcaicas. En ellas puede ver que la organización tribal está fundada sobre una bipartición simétrica y opuesta; pues la tribu se compone de dos fratrías, que representan dos grupos antagonistas entre los que actúa una solidaridad complementaria. Esta solidaridad contiene dos principios rivales: el principio de respeto y el de la reciprocidad, que en el caso de las sociedades arcaicas se puede ubicar en el sistema de prestaciones mutuas alimenticias y sexuales (exogamia).

A partir de estos dos principios se generan las leyes sagradas del respeto que al ser violadas traen consecuencias como los castigos. Esas trasgresiones son propiamente los actos sacrílegos, como el incesto que es considerado un acto de homosexualidad mística, como la consumo del tótem que es un acto caníbal, o como el hecho de dar muerte a un miembro del clan que es suicidio parcial.

De esta forma lo sagrado se manifiesta como un sagrado imperativo encargado de mantener el orden natural y social de la tribu, considerada ésta, como una totalidad viva.

Caillois lo dirá de la siguiente manera:

Cada fratría actúa por cuenta de la otra, sea en terreno ritual, alimentario, jurídico, matrimonial o funerario. Todo lo que pertenece a una fratría es *sagrado* y *reservado* para sus miembros, *profano* y *libre* para los miembros de la otra, observa ya Hertz. Lo sagrado se encuentra, por lo tanto, ligado del modo más estrecho al orden del mundo: es su expresión inmediata y su consecuencia directa. La distinción entre lo sagrado y lo profano reproduce y calca la de los grupos sociales.²¹¹

Esta organización arcaica fundada sobre la idea de bipartición, representa una dicotomía análoga a la que existe entre lo sagrado y lo profano. Sin embargo, en el curso de la historia, con el crecimiento y complejidad de la sociedad el sistema de las fratrías pierde su importancia en “provecho de la organización de grupos especializados”. Para el hombre moderno la importancia y la preferencia de la noción de pareja desaparecen, así como la solidaridad donde cada uno, “indispensable al otro le da tanto como toma”. Sólo queda entonces la tendencia que impulsaba a cada grupo a conservar su integridad.

Para el grupo ya no se trata de mantener intacta su virtud vital para ponerla a la exclusiva disposición de la otra mitad del cuerpo social, sino, dirá Caillois,

²¹¹ *Ibidem.* p. 73 y 74.

ahora se trata de exaltarla y de asegurar la supremacía sobre los otros principios cuya acción conjugada hacia posible la existencia y la salud de la tribu.

“Ya no se piensa en conservar con el grupo adverso un equilibrio perfecto que cada uno es el primer interesado en mantener; la ambición se concentra en aumentar el propio prestigio, en establecer una dominación”²¹²

Desde esta perspectiva Caillois nos sitúa en el momento hipotético de la génesis del poder. Pues en otras palabras, podemos decir que al principio del respeto mutuo le sucede el principio de la individuación, siendo esto elemento para nuestro autor, el origen de un poder político o instrumental, en una palabra es el origen de una dominación.

Luego del establecimiento de este proceso de individuación, es muy complicado e inútil menciona nuestro autor, reconstruir las diferentes y posibles evoluciones de la organización social. Ya que en todos los estudios se podría deducir la presencia de una jerarquía, el ejercicio de una soberanía revestidas una y otra de un carácter inatacable, paralizador y dominador que hace sacrílego todo ataque contra ella.

Lo que importa analizar es el propio *hecho del poder*, señalando la singularidad absoluta de su realidad y la estrecha relación “que casi identifica su naturaleza con lo sagrado”.

Por lo tanto el autor comienza su análisis sobre el *hecho del poder*, diciendo que independientemente de su punto de apoyo y aplicación, independientemente de todas sus variedades imaginables y ya sea que se ejerza sobre las cosas o sobre los seres humanos, “el poder aparece como la realización de una voluntad. Manifiesta la omnipotencia de las palabras, sea en forma de orden o de conjuro. Hace que se ejecute una orden. Se presenta así como una virtud invisible, superpuesta, irresistible, que se manifiesta en el jefe como la fuente y el principio de su autoridad”.²¹³

²¹² *Ibíd.* p. 89 y 90.

²¹³ *Ibíd.* p. 92.

Para Caillois esta virtud que se expresa a través del jefe es la manifestación del llamado *mana*. Así, el hombre que tiene *mana* es el que sabe que posee el poder de hacer obedecer a los demás. Y es con esta característica, con la que el poder comienza a asemejarse con lo sagrado, ya que ambos son una virtud invisible superpuesta, irresistible, son una gracia exterior que se detiene en una sede pasajera representado por el individuo. El poder puede ser recibido por investidura, iniciación o consagración, pero también puede perderse por degradación, indignidad o abuso. En otras palabras podemos decir que el poder también es incluido en el mundo de las fuerzas sagradas, puesto que los medios para mantenerlo no son los que modernamente consideramos que explican la eficacia del poder. Pues no importa “la especie a que pertenezca el poder, laico, militar o religioso, es sólo la consecuencia de un consentimiento”. En otras palabras: “el tirano sólo cuenta para espiar a los hombres con los ojos y oídos de éstos, sólo tiene para oprimirlos los brazos que ellos le prestan”. El poder se funda pues, en un tipo de juego efectivo de una diferencia de niveles energéticos que somete inmediatamente el uno al otro, esto precisamente porque tiene socialmente semejanza con lo sagrado.

Es decir, en las sociedades antiguas que centralizaban el poder, podemos encontrar la misma oposición existente entre lo sagrado y lo profano, así como su inevitable complementariedad, pues claramente podemos ver que lo que para algunos grupos de estas sociedades era sacrílego, para otros era regla santa. Sin embargo, a diferencia de las sociedades de poder difuso, es decir, las fratrías, donde la bipartición implicaba un equilibrio, respeto mutuo y donde se daba a cada uno los mismos derechos y deberes, entre el soberano y su pueblo, entre la nobleza y los parias, las relaciones permanecen jerarquizadas, lo que según el autor tiene lugar de la siguiente forma:

Una onda ascendente de ofrendas, y otra descendente de gracias desde el grado más bajo al más alto de la jerarquía social y del más alto al más bajo, reemplaza la confrontación siempre renovada, el intercambio sin cesar repetido que liga y desliga alternativamente los grupos antitéticos de las tribus de fratrías.²¹⁴

²¹⁴ *Ibíd.* p. 97.

El nuevo sagrado llamado poder, funda no sólo la jerarquía social, sino también la sociedad sobre una relación polar, que es identificable en todas las relaciones de subordinación y de autoridad.

Aunque se hayan dado casos donde el “buen” soberano procura conservar un equilibrio y relaciones de colaboración, la mayor parte de las veces el tirano rompe este equilibrio e instaura una relación de autoridad, entre protector y protegido, entre servidor y amo. Estas relaciones integraran un nuevo orden del mundo irreversible, que seguirán un curso de tiempo lineal y relaciones verticales, en contraste con el orden circular característico de las fraternidades.

Esta nueva visión del mundo, que funda la supremacía, el individualismo y el nuevo sagrado llamado poder, mantendrá su dominio gracias a la instauración y prohibición de actos sacrílegos que atacan el nuevo orden universal y el funcionamiento de la sociedad. Así se instaura como nueva virtud, el hecho de permanecer dentro del orden. “Es la función de las prohibiciones, de las prescripciones rituales. <<Los ritos – dice el Li-Ki – evitan el desorden, como los diques la inundación>>.”²¹⁵

Sin embargo el tiempo deteriorará dichos diques, su función y la vida del hombre, pues hasta la propia naturaleza tiene ciclos donde parece languidecer. Por lo tanto, es fundamental recrear el mundo, pues las prohibiciones sólo pueden evitar su fin accidental, pero no pueden impedir su inevitable muerte natural.

En este marco surge la idea de lo sagrado como transgresión, que nuestro autor identifica en la fiesta. Por ello titula el cuarto capítulo de *El hombre y lo sagrado* como: “La transgresión sagrada: teoría de la fiesta”.

3.3.4 “La teoría de la fiesta”.

Caillois comienza el cuarto capítulo de su libro haciendo una oposición entre la “vida normal” – cotidiana, la del trabajo gris y monótono, encajada en un sistema de prohibiciones que mantienen el orden del mundo – y la

²¹⁵ *Ibíd.* p. 99.

efervescencia de la fiesta, que llega a presentarse como un sagrado de trasgresión necesario para la lucha contra el desgaste y para la recreación de la sociedad.

En términos externos la fiesta presenta caracteres similares en cualquier nivel de civilización. Incluso actualmente las fiestas resaltan un poco, aunque sea de una manera pobre y secularizada, sobre lo gris de la vida cotidiana. “Ayer u hoy, la fiesta se caracteriza siempre por la danza, el canto, la agitación, el exceso de comida y de bebida. Hay que darse el gusto, hasta agotarse, hasta caer enfermo. Es la ley misma de la fiesta.”²¹⁶

Esta “ley misma de la fiesta” con todo su paroxismo y su violencia sobre las pequeñas preocupaciones de la vida diaria, conduce a una apelación de lo sagrado. Ya que durante las festividades el individuo parece estar en otro mundo, en el que existen emociones intensas, y en el que puede metamorfosear su propio ser. Caillois menciona que por esto Durkheim “reconocía como explicación capital de las fiestas, frente a los días de trabajo, la distinción entre lo sagrado y lo profano.”

Es más para algunas tradiciones religiosas la fiesta misma es como el reino de lo sagrado. Por ejemplo, las fiestas dominicales, que aunque tengan lugar sólo por un día, consagran éste completamente a lo divino.

Ya se ha mencionado anteriormente que lo sagrado en la vida cotidiana se manifiesta casi exclusivamente, por medio de prohibiciones, por lo que aparece esencialmente como algo negativo. Aunque también como señala Caillois “el periodo sagrado de la vida social es precisamente aquel en que las reglas se suspenden y se recomienda en cierto modo la licencia.”

En este periodo permisivo, el exceso que acompaña a la fiesta resulta ser elemental, pues contribuye a renovar la sociedad o la naturaleza, interpretándose como un remedio del desgaste. “Éste parece ser realmente el fin de las fiestas. El tiempo agota, extenua. Es lo que hace envejecer, lo que encamina hacia la muerte, lo que desgasta”.

²¹⁶ *Ibidem.* p. 102.

El mismo cosmos es regido por ciclos naturales, la vegetación anualmente se renueva y la vida social igual que la naturaleza debe hacerlo. Es necesario recrear el mundo. Sin embargo, el cosmos es regido por un orden universal, la medida, la norma, lo mantienen. Todo debe de encontrarse en su sitio, llegar a su tiempo, de esa forma notamos que lo sagrado se presenta en un primer momento como prohibición; protección contra todo lo que podría atacar la regularidad cósmica, o reparación de todo lo que ha podido turbarla, (expiaciones). A partir de este sagrado negativo se tiende hacia una inmovilidad, pues toda innovación pone en peligro la estabilidad del universo. Pero a pesar de todo ello, los gérmenes del propio aniquilamiento de esta estabilidad se encuentran en su funcionamiento, como en la naturaleza está sometido a la misma ley. Asimismo las instituciones sociales no se encuentran fuera de esta ley, por lo tanto:

deben regenerarse también periódicamente, purificándose de los “detritus” envenenados que representan la parte nefasta dejada por cada acto que se realiza en bien de la comunidad, pero que supone una contaminación para el que asume la responsabilidad²¹⁷

Sin embargo la expulsión del mal, del desgaste, de la debilidad, de las escorias que acumula el funcionamiento de todo organismo, así como la liquidación anual de los pecados y la expulsión del tiempo viejo, no bastan. Con ello sólo se consigue enterrar el pasado que ha terminado y que debe ceder sitio a un mundo nuevo cuyo advenimiento la fiesta está destinada a forzar.

Por sí solas las prohibiciones y las normas son impotentes para mantener la integridad y la juventud de la sociedad y de la naturaleza. “Hay que apelar a la virtud creadora de los dioses y volver al principio del mundo, a las fuerzas que entonces transformaron el *caos* en *cosmos*.”²¹⁸

De esta forma podemos decir que la fiesta constituye una ruptura, un quitar prohibiciones para reactualizar el tiempo primordial, el principio del mundo, la edad de oro de la creación. Pero además de esto la fiesta se presenta como una actualización de los primeros tiempos del universo, donde lo “extraordinario

²¹⁷ *Ibíd.* p. 107.

²¹⁸ *Ibíd.* p. 108.

era normal". El momento del caos primitivo donde nada estaba estabilizado, ni se había promulgado ninguna regla ni fijado ninguna norma.

Esta vuelta al periodo del "vigor creador" se realiza mediante ritos que sustituyen lo sagrado de regulación con sus prohibiciones, por un sagrado de transgresión. Por ejemplo los ritos de iniciación y de fecundidad permiten el retorno del tiempo originario donde se encontraban los antepasados creadores. Estos ritos se pueden hallar en pinturas rupestres además de ser representados dramáticamente con máscaras y ropajes de sacrificios rituales. Principalmente en estos ritos, se manifiestan virtudes viriles así como el poder de procrear.

Roger Caillois lo dice claramente: "De todas maneras, importa primeramente actualizar la edad primitiva: *la fiesta es el caos encontrado y modelado nuevamente*".

En el mismo sentido se puede entender que este acto de confusión universal generado por la fiesta aparece como la duración de la suspensión del orden del mundo. Es por ello que se permite cualquier exceso, pues en ese momento lo que importa es obrar en contra de las normas. La idea general es que lo sagrado de infracción deroga lo sagrado de regulación y arroja fuera el tiempo desgastado.

Así parece ser que cuando no se está dentro de estos actos de confusión que aparecen en la fiesta "la economía, la acumulación, la medida, definen el ritmo de la vida profana (...)." ²¹⁹

En resumen podemos decir que para nuestro autor la fiesta es un fenómeno complejo, pues representa en sí misma la despedida del tiempo pasado, el año concluido, y al mismo tiempo la eliminación de los despojos producidos por el propio funcionamiento social; además vuelve al caos creador del que nació y renacerá el universo organizado, para ello inicia un periodo de licencia durante el cual las autoridades regulares y las normas se retiran. Las acciones llevadas

²¹⁹ *Ibíd.* p. 128.

a cobo en la fiesta van acompañadas de un desenfreno general que rejuvenece al mundo, estimula las fuerzas vivificadoras de la naturaleza y amenaza a la muerte.

Sin embargo después de recuperada esa fuerza restauradora y después del exceso que permiten la regeneración, la fiesta debe ceder el sitio a la fuerza de la medida, al propio orden del cosmos. Debe surgir luego de la infracción la regulación.

Al frenesí sucede el trabajo; al exceso el respeto. Lo *sagrado de reglamentación*, el de las prohibiciones, organiza y hace durar la creación conquistada por lo *sagrado de infracción*; uno gobierna el curso normal de la vida social, el otro preside su paroxismo.²²⁰

Por lo tanto, la fiesta es definida como el *paroxismo* que a la vez purifica y renueva a la sociedad.

Caillois concluye su capítulo haciendo referencia al papel de la fiesta en nuestro tiempo, pues menciona que pese a todo el desarrollo complejo de nuestras sociedades, sigue cumpliendo una función análoga: constituye una ruptura en la obligación del trabajo, una cierta liberación de las limitaciones. Parece ser un tiempo onírico donde sólo se debe gastar y desgastarse, donde todo se despilfarra desde el oro, los víveres, el vigor sexual y muscular.

Sólo que ahora en la modernidad, caracterizada por el crecimiento y la evolución de nuestras sociedades individualistas, indiferenciadas y uniformes, aunque se sigue permitiendo (en menor grado) la interrupción del curso ordinario de la vida, este periodo de suspensión, de distensión, se ha individualizado, no siendo ya el de las fiestas colectivas, sino el de las vacaciones, que a nivel individual nos liberan momentáneamente de la obligación del trabajo. En el tiempo donde todo “es preciso que continúe hoy como ayer y mañana como hoy” sólo nos queda el tiempo vacacional y el tiempo del trabajo.

²²⁰ Ibídem. p. 132.

3.3.5 La condición de la vida.

El último capítulo de la obra de Caillois que hemos venido exponiendo, titulado “Lo sagrado, condición de la vida y puerta de la muerte”, presenta la conclusión del autor al respecto de la relación entre el hombre y lo sagrado.

Comienza mencionando que tanto la sociedad y la naturaleza descansan sobre la conservación de un orden universal, protegido por una serie de prohibiciones, normas, reglas y leyes. De ello se deriva que todo lo que garantice su sana estabilidad sea considerado como santo y todo lo que amenace su estabilidad, ya sea el exceso o la innovación, sea temido, pues se presenta como elemento que desgasta y arruina.

Frente a este desgaste existe toda una serie de ritos que sirven para restaurar (la expiación) el orden perturbado, neutralizando la fuerza peligrosa, la *virulencia*.

Entonces, dice Caillois:

(...) lo sagrado de cohesión se opone a lo sagrado de disolución. Lo primero sostiene el universo profano, lo segundo lo amenaza, lo sacude, pero lo renueva y lo salva de una lenta agonía.

Lo que funda así la cohesión y la seguridad se nutre de sacrificios y de renunciamentos. Al contrario, lo que trae un suplemento de poder o de goce, toda manifestación de vitalidad, implica un riesgo, un azar. No hay que vivir, si no se quiere morir, ni devenir si no se quiere dejar de ser²²¹

Para el autor el mundo de lo sagrado y su polaridad se expresan abstractamente como un universo compuesto de *resistencia* y de *esfuerzo*, o desde una visión mitológica en *pasividad* y *actividad*, representada la primera por los tótem y la segunda por los dioses. Pues en cierto modo los tótem son los guardianes de las reglas y prohibiciones que los dioses impulsan a violar.

De alguna manera este antagonismo mítico entre *pasividad* y *actividad*, responde a un antagonismo social, que se identifica por un lado en la vida y por el otro en el poder. La primera implica la necesidad de mantener la observancia y las normas que la beneficiaría a ella misma, el segundo impone las ventajas de la fuerza y la riqueza.

²²¹ *Ibidem.* p. 137.

Y “este antagonismo de la prudencia y la audacia, del amor al reposo y del espíritu de aventura, se presenta como el aspecto de la existencia colectiva que repercute más visiblemente en la manera como el individuo considera lo sagrado.”²²²

En general Caillois nos habla de que tanto en los estados de *resistencia* y de *esfuerzo*, es decir cuando domina lo sagrado de cohesión o lo sagrado de trasgresión, en cada uno de ellos se presentan tanto dioses como héroes que estimulan a franquear las prohibiciones. En resumen se dirá que: “Reinan alternativamente en la sociedad: uno, durante la fase inerte, el tiempo laborable; el otro, en la fase de paroxismo, la fiesta”.

Por lo tanto la fiesta y su paroxismo, reprimidos en los periodos estáticos, puesto que hacen que el hombre olvide el trabajo colectivo, se convierten por el contrario, en periodo de crisis, en un medio de comunión exaltadora, que da la sensación de un rejuvenecimiento y de una renovación social.

Sin embargo menciona Caillois que si revisamos el estado de lo sagrado en las sociedades modernas, con su división del trabajo, sus grandes ciudades y sus Estados, las fiestas pierden su fuerza e importancia, presentándose carentes de un carácter *total*, que hacía de las antiguas celebraciones una interrupción absoluta del funcionamiento de las instituciones y de su orden social. “Una sociedad más compleja, como la nuestra, no soporta ya tal solución de continuidad en sus engranajes”. Se pueden interrumpir las labores personales, pero los servicios públicos no soportarían la menor interrupción.

En nuestras sociedades ya no se acostumbra el desorden general, nuestra existencia colectiva tiende a la uniformidad, a la disciplina cada vez más estricta, creadora de exigencias en la vida profana; pero además se soporta cada vez menos que todos reserven un tiempo sagrado simultáneamente y en los mismos instantes. Es por esto que en nuestras sociedades lo sagrado queda fraccionado, convertido en labor de un grupo especializado o de cualquier persona que celebra sus ritos en la soledad.

²²² *Ibíd.* p. 139.

Además el divorcio entre el Estado y la religión llevan a una separación entre lo espiritual y lo temporal, así el tiempo que domina es un tiempo profano controlado por el Estado.

Caillois dirá que:

“entonces la iglesia ya no coincide con la ciudad, las fronteras religiosas con las fronteras nacionales. Pronto la religión se adhiere al hombre y no a la colectividad: es universalista, pero también, de modo correlativo, personalista.”²²³

De esta forma lo sagrado se hace íntimo y sólo interesa al alma. En este sentido Caillois menciona que se ve disminuido el culto y aumentado un cierto tipo de misticismo, y es en estas condiciones que se hace casi habitual, el empleo de la palabra “sagrado”, fuera del terreno propiamente religioso. Ahora cada quien designa como “sagrado” aquello a lo que *consagra* lo mejor de su ser, aquello que considera como valor supremo, lo que venera y a lo que estaría dispuesto hasta a *sacrificar* su propia existencia.

Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consciente en discutir, ni permite que sea objeto de burlas ni bromas, lo que no renegaría ni traicionaría a ningún precio: para el apasionado es la mujer a quien ama; para el artista o el sabio, la obra que persigue; para el avaro, el oro que acumula; para el patriota, el bien del Estado, la salvación del país, la defensa del territorio; para el revolucionario, la victoria de la causa.²²⁴

Todas estas actitudes se distinguen claramente en las del creyente frente a su fe. Todas tienen las mismas características: abnegación, compromiso incondicional, ascetismo, espíritu de sacrificio, todas reconocen un elemento sagrado rodeado de fervor y devoción, del que se evita hablar, y que se esfuerza uno en disimular, principalmente por miedo a ser objeto de burla, injuria o actitud crítica, es decir, se evita exponerlo a cualquier sacrilegio.

Este elemento sagrado exige cierto comportamiento y exigencias en el desarrollo cotidiano de la existencia y en casos de crisis incluso se puede presentar la disposición de sacrificar la vida. Fuera de este elemento todo lo

²²³ *Ibidem.* p. 141.

²²⁴ *Ibidem.* p. 142.

demás se considera como profano, se usa indiscriminadamente sin excesivos escrúpulos, se juzga, evalúa y se le pone en duda.

Pero en la actualidad esto no es todo, además de aquellos que aún se apegan a algún elemento sagrado, existen los que subordinan todo a la conservación de su vida y de sus bienes y parece, menciona Caillois, que consideran absolutamente todo como profano, “tomándose con todo, en la medida de su poder, las mayores libertades. Los gobierna el interés o el placer del momento. Resulta evidente que para ellos solos, no existe lo sagrado bajo ninguna forma”.

3.3.6. Lo sagrado en el mundo moderno.

Caillois siguiendo con la búsqueda de los indicios de lo sagrado en las sociedades actuales menciona que todos aquellos que de alguna forma regulan su conducta según su apego a algún principio, tienden a desarrollar en torno de éste una especie de ambiente sagrado.

Este ambiente “suscita emociones violentas de naturaleza específica, capaces de adquirir un aspecto religioso caracterizado, por éxtasis, fanatismo o misticismo, y que en el plano social da origen, de manera más o menos clara, a dogmas y ritos, a una mitología y un culto.”²²⁵

Caillois menciona algunos ejemplos contemporáneos de esta especie de formación de ambiente sagrado, como la ceremonia de la renovación en el sepulcro del soldado desconocido bajo el Arco del Triunfo en Francia, así como ciertos aspectos del movimiento nacionalsocialista en Alemania.

En todos los casos muestra que lo sagrado se hace “abstracto”, “interior”, “subjetivo”; apegado más a conceptos, a la intención, que al mismo acto.

Esta forma que ha adaptado lo sagrado en la actualidad, menciona Caillois, se halla ligada a los sucesos de la historia de la humanidad. Por ejemplo:

(...) la emancipación del individuo, el desarrollo de su autonomía intelectual y moral, en fin, el progreso del ideal científico, es decir, de una actitud enemiga del misterio, que exige una desconfianza sistemática, una falta de respeto deliberada

²²⁵ Ibídem. p. 143.

y que, considerándolo todo como objeto de conocimiento o como materia de experiencia, conduce a mirarlo todo como profano y a tratarlo como tal; excepto quizás este encarnizado afán de conocer.²²⁶

En estas nuevas condiciones lo sagrado se presenta bajo nuevas formas, por eso ha invadido el terreno de la ética, ha transformado nociones como la honradez, la fidelidad, la justicia y la verdad, en valores absolutos.

Parece ser que en estas condiciones sólo basta para hacer sagrados un objeto, una causa o un ser, considerarlos como el fin supremo y consagrarles la vida.

Desde esta perspectiva la concepción y la propia distribución de lo sagrado y lo profano ya no aparecen ligados a la concepción del orden del mundo, ni a su ritmo de envejecimiento y regeneración. Ya nada tienen que ver con la oposición entre las cosas neutras e inertes, ni con las energías que las vivifican o las destruyen.

Nuestro autor menciona que ninguna de estas características de lo sagrado ha resistido a las transformaciones de la vida social, que han generado una independencia creciente del individuo, frente a lo colectivo.

Sin embargo pese a la transformación social, lo sagrado subsiste en la medida en que esta independencia y su libertad son incompletas. Pues en el momento en que algo se presenta como *razón de vida*, ya sea ante una comunidad o ante un individuo, esta razón se presenta como “fuente de energía y foco de contagio”. Lo sagrado pues, sigue siendo aquello que provoca temor, respeto y confianza, algo que infunde fuerza, pero a la vez compromete la existencia.

Lo que importa en esta nueva expresión de lo sagrado, ya no es ni la estabilidad, ni la prudencia, ni la seguridad, sino la afirmación del ser. Lo profano se presenta en estas condiciones como lo que ordena la dimisión del intento de afirmar el ser, pues éste implica “cierto renunciamiento al ejercicio de la voluntad que impulsa al hombre a emplear su alma, además de cierto repliegue de los instintos peligrosos y ruinosos” y esto no es todo, lo profano además genera un complejo de inferioridad en el que se mezclan la desconfianza y la admiración hacia héroes insaciables como Napoleón, Fausto y don Juan, quienes son admirados no como personajes históricos, sino como ejemplos del destino, como emblemas de la grandeza y la perdición de quienes infringen prohibiciones, rebasando el orden de sus sentidos, su inteligencia y su

²²⁶ *Ibíd.* p. 144.

voluntad, guiados “por esos apetitos inextinguibles de sentir, de saber y de dominar.”

Ante estas “tres codicias” no se oponen las prohibiciones, pues lo único que se puede oponer a ellas son ambiciones completamente contrarias, es decir, la ambigüedad de lo sagrado: “el mundo temido de las grandes conquistas y el mundo bendito de las grandes renunciaciones, cada uno consagrado por el mismo desdén hacia el destino actual”.

Frente a estas nuevas condiciones, Caillois (aunque considera que no es del todo oportuno), intenta trazar una metafísica de lo sagrado limitándose a indicar hasta qué punto el antagonismo de lo sagrado y lo profano se identifican con el juego cósmico que compone un devenir o una historia.

El autor nos dice que en sus distintas representaciones, el movimiento y la continuidad del mundo, parece resultar de la combinación de un polo del obstáculo y de un polo del esfuerzo, es decir, es imposible inmovilizarse en el ser, durar sin desgaste, para esto sería preciso no vivir; pero también es imposible sólo mantenerse en una continua metamorfosis, “puro desgaste, actividad total”, pues esto nos traería irremediablemente cansancio y cicatrices. A partir de esta premisa Caillois menciona que existe una solidaridad entre la vida y la muerte, y que además no sería difícil encontrar ejemplos de esto, en el mundo orgánico e inorgánico, en la biología, en la química y en la física. Ejemplos que nos pueden proporcionar una clave para comprender los problemas que conciernen a la dinámica y a la estática de lo sagrado.

Es por ello que lo profano según Caillois debe definirse como:

La constante búsqueda de un equilibrio, de un justo medio que permita vivir en el temor y la prudencia, sin exceder jamás los límites de lo lícito, contentándose con una dorada mediocridad que evidencia la conciliación precaria de dos fuerzas antitéticas que sólo aseguran la duración del universo neutralizándose a medias recíprocamente.²²⁷

La salida de este estado de calma relativa, equivale a la entrada en el mundo de lo sagrado.

Entonces el hombre se abandona a una sola de las integrantes tiránicas, cuya acción concertada implica toda vida, es decir, que desde entonces y en adelante conciente en perderse, bien sea que adopte la vía teopática del renunciamiento o la vía teúrgica de la conquista, que aspire a santo o mago, que se empeñe en

²²⁷ *Ibidem.* p. 147.

extinguir la pasión de vivir que lo consume o que se entregue a ella sin reservas. Buscando los principios de la vida, las energías puras de lo sagrado.²²⁸

En pocas palabras Caillois finaliza diciendo que lo sagrado es lo que da la vida y lo que la arrebató, la fuente de donde surge, pero a la vez el santuario donde se pierde. Asimismo menciona que lo sagrado no puede poseerse plenamente sin obtenerse con ello también la muerte, siendo que la consagración final se realiza del todo en ella. Por todo esto, al final lo sagrado se manifiesta como una condición para la vida y una necesaria puerta para la muerte.

En general, podemos terminar este capítulo mencionando, que toda la exposición de Caillois nos sirve para poder entender mejor la situación de lo sagrado en nuestros días. Aunque su trabajo no sea un tratado de historia del desarrollo de las ideas religiosas, algunos puntos nos ayudan a comprender mejor el fenómeno de lo sagrado en el mundo moderno.

Una de las ideas que nos ayudan a esta comprensión, es que a diferencia de la importante funcionalidad social de la religión en las sociedades antiguas, en las modernas a causa de su misma dinámica de desarrollo, Caillois identifica que el mundo de lo sagrado ha perdido bastante terreno pues la experiencia religiosa se individualiza, haciendo que la religión se identifique más con el individuo que con la colectividad. Así pues lo sagrado se fracciona y se hace interior, convirtiéndose en asunto de un grupo especializado (eclesiástico o sacerdotal) para después expresarse en situaciones completamente personales.

La función social ha sido sustituida por elementos profanos cargados de “poderes” y se ha individualizado sólo para llevarla al ámbito de la elección de algún fin supremo personal. Por ello lo “sagrado” queda fuera del terreno propiamente religioso; ahora cada quien designa como “sagrado” aquello a lo que consagra lo mejor de su ser, aquello que considera como su valor supremo.

²²⁸ *Ibíd*em p. 148.

En la actualidad, todo sucede como si lo que bastara para considerar a algo “sagrado” fuera elevarlo a un fin supremo y consagrarle por ello mismo todo el tiempo, fuerzas y ambición personal. Lo sagrado deja de estar vinculado a una concepción religiosa del universo o a un cuerpo religioso donde sea posible poner en juego la relación del ser humano con lo invisible, para pasar a depender del carácter subjetivo del interés personal de cada uno.²²⁹

A partir de estas esclarecedoras consideraciones de Caillois, podemos concluir que en nuestras sociedades modernas, la manifestación de lo sagrado en sus dos formas (puro e impuro) ya no aparece unida a una concepción sobre el orden del mundo, por ejemplo, la relacionada con la comprensión del ritmo de su envejecimiento y su necesaria renovación.

Sin embargo, esta situación no implica que el hombre deje de necesitar y buscar un horizonte de *espiritualidad*, ya que como el propio Caillois señala, aunque el mundo de lo profano esté ganando terreno, tiene abismos, límites o vértigos que atraen al hombre justo cuando este mundo de “comodidad” y “seguridad” dejan de satisfacerle.

En este sentido es fundamental manifestar que el análisis de nuestro autor, lleva a comprender que lo sagrado subsiste frente al predominio del sistema logocéntrico basado en la tecnología y en la explicación racional de los fenómenos, pues con todo y la “libertad” e “independencia” que proporcionan, el hombre moderno se enfrenta a la “insuficiencia” de la supuesta “autosuficiencia” de la vida moderna.²³⁰

²²⁹ Blanca Solares, *La redefinición de lo sagrado en el mundo moderno*, artículo por publicar, p. 9.

²³⁰ Zygmunt Bauman, “¿Una religión posmoderna?” en *La posmodernidad y sus descontentos*, Madrid, Akal, 2001, p. 207. Cabe señalar que para Bauman, la llamada *modernidad* implicó una revolución antiescatológica que se opuso a la obsesión por la otra vida y centró la atención en la vida del “aquí y ahora”, generando una estrategia de vida que se ajustaba racionalmente a las nuevas condiciones de la existencia social. “En este proceso de ajuste racional, la religión resultaba poco útil.” Sin embargo en la *modernidad* el hombre seguía enfrentándose a una fuerte “incertidumbre no ontológica” presente en las múltiples variantes ofrecidas por los caprichos de la vida moderna: “la precariedad de los logros, la fragilidad de los vínculos humanos, los flujos y reflujos de la suerte, el ascenso y la caída de valores, la excentricidad de expectativas siempre cambiantes, todos los retos para el entendimiento del saber cómo seguir adelante”. Desde esta perspectiva el enigma e incertidumbre se presentaban en los asuntos diarios del curso de la propia vida, no en el momento de la muerte. A partir de este análisis y dentro de su distinción socio-temporal de posmodernidad, según el propio Bauman dada en las sociedades Europeas, afirma que: “La incertidumbre al estilo posmoderno no engendra la demanda de religión; gesta, por el contrario, la demanda cada vez más elevada de expertos en identidad. Los hombres y mujeres acechados por la incertidumbre al estilo posmoderno no necesitan predicadores que les hablen de la debilidad del hombre y de la insuficiencia de los recursos humanos. Necesitan que les reafirmen que *pueden* hacerlo, y un informe sobre *cómo* hacerlo.”

Según Bauman en estas sociedades de consumo el individuo se forma socialmente bajo los auspicios del papel de “buscador de placer” o “recolector de sensaciones”, lo que junto con las presiones culturales, hace que se intensifica la búsqueda de “experiencias culminantes”, ahora disociadas de los intereses y

Precisamente por esto podemos notar que la *espiritualidad* parece brotar en distintos sitios y en formas inesperadas, por lo que es pertinente decir que la vida religiosa no está desapareciendo a causa de la creciente secularización en nuestras sociedades, sino que esta adoptando nuevas formas de manifestación.

La secularización sirve para referirse a la decadencia del vigor de algunos grupos religiosos de un medio cultural específico pero no dice nada acerca de las espiritualidades o de las fes que puedan estar creciendo en popularidad o influencia. La teoría de la secularización como transferencia al Estado de propiedades que otrora pertenecían a la iglesia, o la exclusión recíproca de religión y modernidad, no parece impedir que la gente siga creyendo en Dios.²³¹

Nuestra exposición al respecto de la *sintaxis* llevada a cabo por Roger Caillois, nos ha sido de gran utilidad para comprender la importante relación entre el hombre y lo sagrado, y sus varias implicaciones, en el plano individual y sobre todo social.

Por ejemplo, en el caso de nuestro país es necesario estudiar esta relación, ya que existen diferentes grupos religiosos que deben de ser analizados desde perspectivas más amplias como la propuesta por Caillois, ya que su actuar influye grandemente en la dinámica de nuestra sociedad.

preocupaciones netamente de carácter religioso en su concepción premoderna. Ante este panorama surgen, en el papel de suministradores de servicios, instituciones no religiosas que están al alcance de todos y que llevan a nuevas experiencias a los individuos mediante la “cultura” del consumismo – totalmente contraria a la versión de la experiencia religiosa premoderna cristiana de miseria y dificultades –. Esta nueva “experiencia culminante” desligada de completamente de una institución religiosa, lleva a que los individuos realicen un ávido y perpetuo consumo. En este sentido Bauman menciona que: “la promesa de una experiencia nueva, abrumadora, alucinante o espeluznante, pero siempre estimulante, es el argumento para vender alimentos, bebidas, coches, cosméticos, espectáculos o paquetes de vacaciones.”

Sin embargo consideramos que frente a estas nuevas condiciones sociales, presentadas por Bauman, el ser humano no logra mantenerse en la desorientación, la prudencia, en la obediencia a la regla y los límites de lo lícito, pues esto lo lleva a un estado que Baudelaire llamó el *Spleen*, es decir un estado de completo hastío, desesperanza, cansancio y aburrimiento de lo establecido. Sino por el contrario el hombre busca de alguna forma salir de ese estado de aparente calma y pesadez, y se acerca a las fuerzas “tiránicas” de la vida misma; un *ideal* trascendente que se oponga y contrarreste el *Spleen*. Por lo tanto con todo y las condiciones, necesidades y mecanismos sociales “posmodernos” descritos por Bauman, el hombre sigue buscando, de alguna forma, las fuentes de la fuerza de la vida.

²³¹ Op. cit. Blanca Solares, p. 8.

CONCLUSIONES

El examen del mundo moderno está hecho para provocar en quien lo emprende aproximadamente toda suerte de repugnancia. Demasiado sabemos lo que ocurre en el orden económico y social y, de una manera más general, en el terreno de las relaciones humanas: nada hay que prolongar, todo está por recomenzar.

Roger Caillois, *El mito y el hombre*

A partir de la exposición del contexto histórico e intelectual, así como de los tres conceptos centrales (el mito, lo sagrado y el poder) presentes en el pensamiento sociológico de Roger Caillois durante el periodo que va de 1937 a 1939, podemos obtener las siguientes conclusiones:

Concluimos que gracias a varias ideas surrealistas, como el rescate de la imaginación frente a la lógica material, la revolución frente al orden capitalista, el sueño frente al imperio de las obligaciones materiales, y en general su interés por el *misterio* y lo *maravilloso* en el hombre, Roger Caillois, al intentar comprender todo esto de manera rigurosa, nos brinda varias propuestas muy enriquecedoras para la comprensión integral del hombre y su sociedad.

Por ejemplo, gracias a esta manifestación artística nuestro autor logró identificar las carencias del pensamiento dominante (el racionalismo y el positivismo), así como la propia carencia de rigor del surrealismo como corriente artística. A partir de esto trata de llevar a cabo una conciliación entre ambos postulados, tanto el artístico como el científico, siendo que no anula ni rechaza a este último, sino que trata de reconstruirlo desde una perspectiva más humilde, que reconozca, respete y dialogue con otras actividades del ser humano tales como el arte, pues menciona que esta actividad tiene mucho que decirnos acerca del hombre y sus sociedades.

El caso más evidente en el que podemos encontrar esta acción de diálogo entre las aspiraciones del arte y la investigación científica, es el del propio "Programa para un Colegio de Sociología", documento en el que además de una crítica a los límites de la ciencia dominante, Caillois y algunos miembros del Colegio de Sociología señalan también que afortunadamente se han abierto muchos espacios para generar nuevas temáticas de investigación tales como el sueño, el inconsciente y todas las formas de lo maravilloso y del exceso, que pueden llevar a una mejor comprensión del hombre y lo social. Aunque

igualmente mencionan que éstas no se han estudiado lo suficiente, pues buena parte de la vida colectiva moderna, “su aspecto más grave, sus capas más profundas” permanecen desconocidas. Frente a esto, propondrán su *sociología sagrada*, una ciencia que tenga la sensibilidad para acercarse al sentimiento humano y a lo más oscuro y misteriosos de su vida, sin dejar de lado las herramientas racionales.

El sólo nombre de su doctrina *sociología sagrada*, provocará una inmediata admiración y extrañeza, casi como la surgida a partir de las presentaciones dadaístas y surrealistas.

En conclusión podríamos decir que las inquietudes y la sensibilidad surrealista conciliados con algunos de los principios básicos de la sociología de Émile Durkheim, dieron como resultado, según Denis Hollier, el surgimiento antes de la segunda Guerra Mundial, del último grupo de vanguardia intelectual, que llevó a cabo varios estudios importantes para el conocimiento del hombre y su sociedad: El Colegio de Sociología.

En ese sentido nuestra investigación buscó exponer parte de los intereses y aportes del Colegio, a través de la revisión del pensamiento de Roger Caillois, particularmente analizando el mito, lo sagrado y el poder, que tradicionalmente se han marginado o parcializado dentro de los análisis científicos, lo que ha contribuido a que se mantenga una capa de enigmas que es necesario conocer y comprender adecuadamente.

Para Caillois, el estudio del mito es de suma importancia ya que además de estar constituido por elementos como, el condicionamiento de la naturaleza, los datos históricos y sociales, está constituido por una necesidad interna del hombre, por la sensibilidad, la afectividad y la imaginación, siendo el nudo donde se puede captar en vivo el choque de las creencias más secretas y “virulentas” del psiquismo humano y las presiones más imperativas y perturbadoras de la existencia social.

Es por ello que Caillois, nos muestra cómo el mito, con sus propias características internas y externas, nos puede orientar hacia una mejor comprensión de ciertas “virtualidades instintivas”, que por las presiones del proceso de civilización, el ser humano ha tratado de eliminar, y que, sin

embargo, siguen manifestándose en distintos aspectos, por ejemplo en su conducta sexual instintiva, “salvaje” (reproducción) o cultural, “civilizada” (erotismo).

En relación con esto el autor señala el umbral entre naturaleza y cultura, pues aunque el ser humano sea un animal cultural por naturaleza, tiene vestigios instintivos propios de cualquier ser vivo. Esto lo lleva a decir que el ser humano con todo y sus características propias, no está aislado de la naturaleza.

Así pues, lo que hay que resaltar es que el ser humano al no tener una adaptación total al medio ambiente y al no tener un “aparato” instintivo que le asegure la supervivencia, ha realizado proyecciones, representaciones míticas, que no sólo responden a sus necesidades subjetivas, sino también a su relación objetiva con la naturaleza.

De esto se deriva algo importante, ya que nuestro autor concluye que en los animales inferiores como los insectos, el instinto actúa completamente, a diferencia de lo que ocurre con el ser humano, en quien ya no hay propiamente instinto sino proyección de los vestigios instintuales, proyección que Caillois llama “instinto virtual” que puede ser moldeado por las proyecciones mitológicas, o recreado con su propia inteligencia, a diferencia de otros animales, como los ya mencionados insectos.

El mito por lo tanto no sólo expresa conflictos psicológicos de estructura social o individual y su solución ideal, sino que también puede hablarnos por medios distintos, de los diferentes niveles de las afectividades humanas (deseos o pasiones). De lo que resulta que, el estudio del mito, también, puede ayudarnos a conocer “las determinaciones inconscientes de la afectividad humana”.

Por otro lado es fundamental señalar que el mito, para Caillois, también tiene una importante función colectiva, pues según él en las propias sociedades también “reinan las leyes pasionales de la vida”. Por ejemplo, puede ocurrir que los individuos de una sociedad tengan la necesidad de sentir tanto en su vida individual, como en su vida social, un mismo entusiasmo y destino, es decir, buscan una relación e identificación con su destino y el destino de su comunidad, pueblo, ciudad, país o patria.

Nuestro autor señala que en las sociedades en las que no ocurre esto, es posible que los individuos que la componen se aíslen, individualizando los valores esenciales de su vida afectiva. Este fenómeno podría suceder en aquellas sociedades que se desarrollan en torno a “teorías burdas”, gobernadas por consideraciones abstractas de justicia o de razón, o por móviles utilitarios y adquisitivos, tal y como ocurre en el capitalismo. Por ello, en estas sociedades no existe una identificación afectiva entre el colectivo y el individuo, lo que propicia un individualismo de relaciones contractuales que puede llegar a ser extremo.

Caillois menciona que tanto en el individuo como en la sociedad existen fuerzas fundamentales de *inercia* y de *pasión*, fuerzas que se presentan en el momento en que se trata de sustraer al ser de su devenir natural, cuando el colectivo opta por la inactividad, o por el contrario en los momentos en los que se lleva a cabo una ruptura, movimiento brusco o de transformación que exalta vertiginosamente la vida. En otras palabras, Caillois afirma que la sociedad puede optar por la invariación o por la aventura. Además estas fuerzas pueden activarse y encontrarse en el subsuelo psicológico representado por la mitología, por lo que resulta de suma importancia que se estudien y comprendan, más allá de los análisis tradicionales, ya sea desde una perspectiva positivista o psicoanalítica.

A partir de todas las consideraciones anteriores, concluimos que es de suma importancia comprender “las determinaciones inconscientes de la afectividad humana”, “estas leyes pasionales de la vida”, en un terreno colectivo, ya que la fuerza del mito puede trastocar afectivamente las “virtualidades instintivas” de grupos sociales o de sociedades enteras, posibilitando que un partido político o un personaje, manipule e instrumentalice esta fuerza, poniéndola a su servicio para hacerse del poder, por ejemplo, el caso de la Alemania Nazi de Adolf Hitler.

Como ya lo señalamos en este sentido Caillois y algunos miembros del Colegio de Sociología, comenzaron a elaborar una propuesta política para tratar de detener el surgimiento del totalitarismo y para intentar transformar la sociedad.

Nuestro autor consideraba que si los grupos políticos de extrema derecha, como los nazis, instrumentalizando y dogmatizando las fuerzas y función del mito, habían tomado el poder, los grupos políticos de izquierda debían tomar conciencia de ello, buscando por lo mismo, conocer y comprender las fuerzas agresivas o “irracionales” del mito y lo sagrado.

Estos grupos de izquierda, críticos de la sociedad capitalista, según el propio Caillois, no deben instrumentalizar las fuerzas del mito y lo sagrado sino, por el contrario, las deben socializar éticamente.

Para ello el autor nos presenta concretamente su idea de conformar grupos que frente al totalitarismo, puedan integrarse alrededor de un “beneficio trascendente”. Este “beneficio trascendente”, llevó a que varios intelectuales franceses, –entre ellos Georges Bataille, personaje determinante en el pensamiento de Roger Caillois– declaren la necesidad de estudiar las “superestructuras” sociales, como base de toda acción revolucionaria.

Por todo ello resulta necesario que la ciencia política clásica considere el replanteamiento de su idea sobre lo religioso y todo aquello que pueda mantenerse en el terreno de las “determinaciones inconscientes de la afectividad humana”. Esta ciencia debe, igual que las demás disciplinas de las ciencias sociales, tener presente todas las temáticas del campo de lo *imaginario*. Puesto que como ya señalamos junto con Caillois, el poder es una noción que presenta características similares a las de lo sagrado y tiene varias dimensiones que pueden trastocar los intereses más profundos y ocultos del ser humano.

Por otro lado, siguiendo con los conceptos centrales dentro de su obra, podemos decir que Roger Caillois nos ha demostrado que la relación “subjetiva” que tiene el hombre con lo *sagrado* es bastante compleja y laberíntica. Sin embargo, en su estudio trata de señalar algunas *constantes* con la finalidad de propiciar una mejor comprensión del fenómeno.

Una de ellas es la forma en que el “hombre religioso” concibe el mundo, lo que implica una distinción base entre lo sagrado y lo profano. Así para el “hombre religioso” lo profano se manifiesta como una parte del mundo donde se puede

actuar sin angustias, ni ansiedades, de manera individual y sin reservas; mientras que en lo sagrado existen prohibiciones que imposibilitan actuar libremente, ya que esto supondría la movilización de fuerzas superiores que nadie puede contener. A partir de este primer acercamiento el autor concluye que el mundo de lo sagrado se opone al de lo profano como un mundo de “energías” a un mundo de “sustancias”, entonces lo profano resulta ser el mundo de las cosas que tienen una naturaleza fija, a diferencia del mundo de lo sagrado, de las fuerzas, que pueden ser buenas o malas según la dirección que se les de.

Con base en estas características pudimos señalar otra *constante* importante de lo sagrado resaltada por Caillois: su ambigüedad, es decir, lo sagrado puede ser una propiedad estable y efímera, todo puede ser receptáculo de ello y también puede dejar de serlo, ya que se trata de una propiedad que se mueve al margen de la voluntad, expresándose según el autor, en determinadas relaciones; como las que tienen lugar entre lo puro y lo impuro, la santidad y la impureza, lo sagrado benéfico y lo sagrado maléfico.

En otras palabras, mencionamos que lo sagrado se divide en dos polos ambos opuestos a lo profano: la santidad y la impureza. La santidad o pureza es lo sagrado benéfico, la impureza lo sagrado maléfico.

Siguiendo esta distinción, señalamos que Caillois en el terreno social nos presenta, la idea de lo sagrado como fuente de respeto (lo puro) y lo sagrado como transgresión (lo impuro), elementos a partir de los cuales se fundan las sociedades arcaicas.

En relación con esto enfatizamos la función social de la religión, en las sociedades antiguas, en las que la organización social estaba configurada por lo sagrado y lo profano, como dos campos antitéticos y complementarios, cuya oposición y colaboración permitían el funcionamiento normal de la sociedad.

Por ejemplo, comentamos que la organización tribal de la sociedad “primitiva” estaba fundada en una bipartición, es decir, la tribu se componía de dos fraternidades que representaban dos conjuntos antagonistas, en los que actuaban los principios de solidaridad y respeto, a partir de lo cual se generaban las leyes sagradas del respeto, en las que lo sagrado se manifestaba como reservado,

separado, actuando como un sagrado negativo encargado de mantener el orden social de manera armónica.

Sin embargo vimos que a lo largo de la historia, con el desarrollo y complejización de las sociedades, el principio de solidaridad y reciprocidad no se fue presentando con la misma fuerza, ya que los grupos que componían la colectividad comenzaron a buscar y exaltar su virtud principal, intentando imponer su supremacía. Entonces al principio de respeto mutuo y solidaridad sucedió el principio de individuación, momento en el que de acuerdo con Caillois, surgió el poder como una nueva expresión de lo sagrado, pues se encuentran en él varias de sus características, aunque también de lo profano. Asimismo resaltamos que para el autor la autoridad nació de una “enfermedad” que padeció la sociedad “primitiva”, que aún bajo este contexto, de nueva cuenta por medio de la sacralización, logró dar origen y fundamento a conductas individuales y sociales, esta vez dando lugar al fenómeno de la obediencia. En otras palabras, podemos decir que a partir de estas reflexiones, Caillois llegó a la conclusión de que el principio de lo sagrado de respeto en vigor en la sociedad tribal, en las sociedades más desarrolladas y dentro del marco de la aparición del poder y la obediencia, fue reemplazado por un sagrado de dependencia.

Para continuar con su análisis en torno a la función social de la religión, y luego de referirse a lo sagrado como fuente de respeto, y a su nueva expresión como fenómeno de poder, obediencia y dependencia, Caillois nos explicó su idea de lo sagrado como trasgresión, afirmando que para el “hombre religioso” lo sagrado era tan importante que organizaba su mundo, ligándose estrechamente a un orden del universo que requería necesariamente de la sustracción de la naturaleza y la sociedad de un inevitable envejecimiento, por lo que el hombre antiguo debía rejuvenecerlas y recrearlas periódicamente. Así pues, esta lucha contra el desgaste y a favor de la recreación de la sociedad, hacía que el hombre religioso recurriera a la fiesta y con ello a lo sagrado de trasgresión. Como vimos, para nuestro autor, la teoría social de la fiesta se basa en la concepción cíclica de la sociedad marcada por el crecimiento y el declive. Es importante recordar que el crecimiento tiene lugar gracias a las

prohibiciones, manifestadas en las leyes sagradas, que permiten no sólo la “cohesión social”, sino también la conservación de la integridad y orden del mundo, así como la salud física y moral de quienes las respetan. Sin embargo, llega un momento en que las prohibiciones de la vida cotidiana son impotentes para mantener la integridad de la naturaleza y la sociedad, por lo que es necesario regresar al “caos primordial”, buscando una ruptura que elimine las prohibiciones, pasando de lo sagrado de regulación a lo sagrado de trasgresión, precisamente a través de ritos y fiestas que gracias a sus excesos, reactualizaban el tiempo y recreaban el mundo, comportándose como remedio contra el desgaste.

Quisiéramos resaltar que Caillos señala la existencia en el plano social de un antagonismo entre el poder y la vida. Socialmente el poder trata de conservarse, de controlar, de cohesionar, de mantener pasivos a todos los sujetos sociales por medio de la fuerza. Mientras que sojuzgada pero presente, la fuerza de la vida se manifiesta como el otro polo que pugna por la necesaria observancia de las normas naturales que la benefician y la desenvuelven. Este antagonismo social puede ubicarse en las sociedades antiguas en el actuar de los dioses, que representan actividad y trasgresión, y en los tótems que encarnan pasividad, orden y respeto. En la modernidad existen tótems que son transfigurados en el poder y que tratan de mantener un orden y una cohesión social. Por lo tanto de acuerdo con la propuesta de Caillois y del Colegio de Sociología es necesario socializar nuevos mitos o ideas religiosas que liberen y devuelvan a la sociedad su actividad natural y cíclica, es decir, una armonía cósmica.

Por otro lado, también podemos concluir que de acuerdo con el análisis de Caillois, lo sagrado en las sociedades modernas se ha individualizado, es decir, la experiencia religiosa se ha identificado más con el individuo que con la colectividad. Este suceso además ha hecho que lo sagrado se fraccione y se interiorice, llevando a que las prácticas religiosas se realicen individualmente en la soledad o se conviertan en asunto de un grupo especializado eclesiástico o sacerdotal. Por ello, por ejemplo, en las sociedades modernas la teoría de la

fiesta es imposible, lo sagrado ya no actúa en la colectividad, sino en la individualidad.

Siguiendo con esta idea, para nuestro autor lo sagrado se hace íntimo y sólo le interesa al alma, por ello se hace habitual el empleo de lo sagrado fuera del terreno propiamente religioso, ahora cada quien designa como “sagrado” aquello a lo que consagra lo mejor de su ser.

232

Siguiendo el planteamiento general del trabajo de Caillois, podemos encontrar coincidencias entre los puntos principales de su obra y las reflexiones del pensador francés Gilbert Durand, quien menciona lo siguiente:

Un mito, en sí mismo, no es bueno ni malo. Es la utilización que se hace de él, es su totalitarismo “monocéfalo” el que puede ser peligroso. Y el alarde contra los efectos desastrosos de una ensoñación monopolizante (“obsesiva” si se quiere) como los efectos terribles de un mito totalitario – ¡léase el mito progresista y positivista! – es justamente el establecimiento y la enseñanza de una “ciencia del mito” (...) ²³³

En este sentido podemos concluir que buena parte del esfuerzo intelectual de Roger Caillois estuvo enfocado en manifestar la necesidad de construir una ciencia humana que comprendiera lo sagrado, el mito, lo enigmático y todo lo que el hombre ha considerado irracional y maravilloso. Ciencia que desde una perspectiva seria y exigente, tal y como propone Gilbert Durand, respondiera a la necesidad urgente de llevar a cabo una “ciencia del mito”.

Por último es importante señalar que aún en un contexto intelectual donde todavía resuenan propuestas como el llamado *posmodernismo filosófico* (principalmente el de tendencia conservadora, que critica fuertemente a la razón, al sujeto, a la verdad científica, y contrario absolutamente a la

²³² Desde una perspectiva marxista se puede percibir que existe en el propio orden social algo que se concibe como “sagrado”, pues esto favorece la conservación de la cohesión social, posibilitando el sustento del universo profano (lo cotidiano, la vida rutinaria), evitando eficazmente que surjan elementos que se conviertan en un sagrado colectivo de disolución y que destruya todo lo establecido.

Marx menciona que en el capitalismo ese “sagrado” es el objeto mercantil, es decir, la mercancía, pues gracias a ella acontece el “milagro” de la socialización entre los individuos modernos, en otras palabras gracias al *fetichismo de la mercancía* se posibilita la reproducción física y política de la sociedad. Situación que se mantendrá, según los miembros del Colegio de Sociología, hasta que no se socialicen otras formas e ideas de relacionarse con el mundo y las personas o hasta que aparezca un sagrado colectivo de disolución.

²³³ Gilbert Durand, *Mitos y sociedades. Introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos, 2003 p. 38

Ilustración) que en concreto toma una posición escéptica y nihilista, que finalmente favorece la conservación del capitalismo, la propuesta de Roger Caillois de no rechazar los aportes de la razón y la lógica formal nos manifiesta, la posibilidad de reconfigurar una ciencia más plural y tolerante, que no caiga en un irracionalismo. Lo no racional no significa necesariamente lo irracional, como bien lo señala Roger Caillois en sus estudios, en los que se esfuerza por encontrar una lógica distinta a la que ha dominado desde el Siglo de las Luces.

Una lógica que según vimos a lo largo de esta investigación, permite hacer un análisis más profundo de temas como el mito y lo sagrado, temas que indudablemente repercuten en la vida individual y social del hombre.

Considerando las importantes preocupaciones e inquietudes intelectuales y políticas de Roger Caillois, nos gustaría finalizar estas conclusiones, recordando que para este autor era necesaria una intransigencia intelectual y un principio moral, la primera va dirigida a exigir al investigador el uso de la coherencia rigurosa de la sistematización e integración, mientras que lo segundo exigía al investigador honestidad y un acercamiento a la sensibilidad y sufrimientos humanos. Reflexión que nos parece por demás pertinente en el marco de nuestro actual contexto de crisis social mismo que hoy más que en otros tiempos reclama esfuerzos intelectuales comprometidos con la necesidad de aportar elementos que puedan cooperar en la construcción de mejores sociedades. En consonancia con esto, el sociólogo Zygmunt Bauman señala que “una sociología descomprometida es una imposibilidad.” Por ello, ambos autores, desde nuestro punto de vista, coinciden en que:

Hacer y escribir sociología pretende revelar la posibilidad de una vida social diferente, con menos miseria: una posibilidad de la cual se duda o se descrea a diario. Su revelación no predetermina su uso; además, una vez reconocidas, esas posibilidades tal vez no logren infundir confianza suficiente como para que sean puestas a prueba en la realidad. La revelación es el principio, no el fin de la guerra contra la infelicidad humana.²³⁴

²³⁴ Zygmunt Bauman, *Modernidad líquida*, p. 225 y 226.

BIBLIOGRAFÍA:

- Bataille George, *Obras Escogidas*, Editorial Fontarama, México, 2005.
- Breton André, *Antología (1913- 1966)*, Trad. Tomás Segovia, 12ª edición, Siglo XXI Editores, 2004.
- Briony Fer, David Batchelor, Paul Wood, *Realismo, Racionalismo, Surrealismo. El arte de entreguerras. (1914-1945)*, Akal, Madrid, 1993.
- Caillois Roger, *El mito y el hombre*, Trad. Jorge Ferrero, Primera edición en francés 1938, primera edición en español 1988, segunda reimpresión 1998, FCE, México.
- Caillois Roger, *El hombre y lo sagrado*, Trad. de Juan José Domenchina, Primera Edición en francés 1939, primera edición en español 1942, FCE, 2004, México.
- Caillois Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, Trad. de José Andrés Pérez Carballo, primera edición en francés, 1974, primera edición en español, 1989, segunda edición, 1993, FCE, México.
- Caillois Roger, *Instinto y Sociedad*, Trad. de Carmelo Martínez- Peñalver, Julián Calvo y C. A. Jordana, Editorial Seix Barral, 1969, Barcelona.
- Caillois Roger, *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*, Trad. Julián Calvo, Jornadas, El Colegio de México, Centro de Estudios Sociales, 1945.
- Caillois Roger, *Medusa y Cia, Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, Traducción de Manuel F. Delgado, Editorial Seix Barral, Barcelona, 1962.
- Durkheim Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993.
- Durkheim Émile, *Las reglas del método sociológico y otros escritos sobre filosofía de las ciencias sociales*, Alianza Editorial, Madrid, 2006.
- Hollier Denis, (Ed.) *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Taurus, Madrid 1982.
- Micheli Mario de, *Las vanguardias artísticas del siglo XX*, Versión castellana de Ángel Sánchez Gijón, Alianza "forma", Madrid, primera edición 1979, segunda edición 1981.
- Steven Lukes, *Émile Durkheim: su vida y su obra: estudio histórico crítico*, trad. de Alberto Cardin Garay e Isabel Martínez, Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas, Siglo XXI, 1984.

·Verjat Alain (Ed.), *El retorno de Hermes. Hermenéutica y Ciencias Humanas*, Anthropos Editorial, España, 1989.

Bibliografía complementaria

·Bataille George, *La conjuración Sagrada. Ensayos 1929-1939*, Adriana Hidalgo Editora, Argentina, 2003.

·Briggs Asa y Clavin Patricia, *Historia contemporánea de Europa. 1789 - 1989*, Segunda edición, Crítica Barcelona 2004.

·Fraijó Manuel, *Filosofía de la religión. Estudios y Textos*, Editorial Trotta, Madrid, primera edición 1994, segunda edición 2001.

·Horkheimer Max, Theodor W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración, Fragmentos Filosóficos*, Trad. Juan José Sánchez, Edit. Trotta, Madrid, 2001

·Marcuse H, Popper K. y Horkheimer M., *A la búsqueda del sentido*, Ediciones Sígueme, Salamanca, 1976.

·Marx Karl, *El capital*, Tomo I, Vol. I, Libro primero, El proceso de producción del capital, Traducción, Pedro Scaron, primera edición en español 1975, vigesimocuarta edición en español, 2001, Siglo XXI, México

·Morin Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, edición española a cargo de Marcelo Pakman, editorial Gedisa, Barcelona, quinta reimpresión 2001 Anthropos, España.

·Poupard Paul, Comité de redacción: Jacques Vidal, Julian Ries, Eduard Cothenet, Yves Marchasson, Michel Delahoutre, *Diccionario de las religiones*, Press Universitaires de France, París, 1987, Editorial Herder, Barcelona, reimpresión 1997

·Ries Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Trad. Antonio Gabriel Rosón, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.

·Zygmunt Bauman, *Modernidad Líquida*, Trad. de Mirta Rosenberg, primera edición en inglés 2000, FCE, México 2003.

·Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Traducción de Ana Mendoza, primera edición en español por ediciones Sequitur, Madrid, 2006.

· Zygmunt Bauman, *La Posmodernidad y sus descontentos*, Traducción de Marta Malo, Akal, Madrid, 2001.