



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

MAESTRÍA EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y SOCIALES

**TÍTULO: LO SAGRADO EN LA MODERNIDAD. UN ANÁLISIS DESDE EL
PROYECTO DEL COLEGIO DE SOCIOLOGÍA.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL GRADO DE: MAESTRO EN ESTUDIOS POLÍTICOS Y
SOCIALES.**

PRESENTA:

ALFONSO REYES VENTURA

TUTOR O TUTORES PRINCIPALES:

BLANCA SOLARES A.

CRIM, UNAM

Investigación realizada gracias al Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) UNAM, IT400212. "Hermenéutica e Historia del Mito. El mito en la música contemporánea." Agradezco a la DGAPA- UNAM, la beca recibida.

MÉXICO, D.F. JUNIO, 2013



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.

Tenemos la costumbre de asociar la religión a la ley y la razón. Pero si nos atenemos a lo que, en su conjunto, fundamenta las religiones, deberemos rechazar este principio. Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis.

Georges Bataille

La vida conduce al hombre serio por abigarrados y tortuosos senderos.
A menudo frena la fuerza de la andanza, luego vuelve a enderezarse.
Ya un elocuente contenido logra verterse libremente en palabras,
Ya la pesada carga del saber debe encerrarse en el silencio.
Mas allí donde dos hombre se entienden plenamente en el hondo de su corazón,
Quiebran la fortaleza aun de bronce o aceros.
Y allí donde los hombres se entienden plenamente en lo hondo de su corazón,
Sus palabras son dulces y fuertes como aroma de orquídeas.

Kung Tse, en el I Ching, El libro de las mutaciones.

Agradezo a mis lectores, los profesores: Manuel Lavaniegos, Felipe López Veneroni, Julio Amador Bech y Gina Zabludovsky, por su labor académica, pero, en particular, por la amabilidad y calidad humana que mostraron en el seguimiento de mi trabajo. Especialmente, quisiera agradecer, a mi tutora, la profesora Blanca Solares, por todos estos años de acompañamiento, enseñanza y apoyo incondicional. A mi madre y su magia que van siempre conmigo. A Diana, por su amor y compañía.

A Marcos Fuentes y al Instituto Cultural y Educativo Coapa, gracias la oportunidad de estar con ustedes, con afecto para todos mis amigos que me han escuchado en lo hondo de su corazón.

| | |
|---|---------------|
| Introducción | p. 6 |
| Capítulo I | |
| Un punto de partida: la reflexión del surrealismo en el Colegio de Sociología. | |
| 1.1 Contexto socio-histórico. | p. 13 |
| 1.2 El programa para un Colegio de Sociología. | p. 13 p.14 |
| 2. André Breton y la filosofía surrealista. | p. 18 |
| 2.1 Tradición y revuelta | p. 19 |
| 2.2 La función del rechazo. | p. 23 |
| 2.3 André Breton y el Surrealismo | p. 26 |
| 2.31 El líder surrealista | p. 26 |
| 2.3.2 El Primer Manifiesto Surrealista | p. 27 |
| 2.3.3 El Segundo Manifiesto Surrealista | p. 30 |
| 2.3.4 Los Prolegómenos a un tercer manifiesto del surrealismo | p. 33 |
| 2.4 La religión surrealista. | p. 35 |
| Capítulo II | |
| La sociología de la religión Émile Durkheim: “En el comienzo todo es religioso”. | p. 38 |
| 1. Francia a finales del siglo XIX | p. 38 |
| 2. Por una ciencia de la religión. | p. 39 |
| 3. La sociología de la religión | p. 44 |
| 4. Lo sagrado en Durkheim | p. 47 |
| 5. El “virus” de lo sagrado | p. 51 |
| 6. Marcel Mauss, sociología y antropología. | p. 55 |
| 7. Marcel Mauss: hacia una nueva sociología. | p. 60 |
| Capítulo III | |
| I-Roger Caillois y su morfología de lo sagrado | p. 62 |
| 1. Por una ciencia unitaria del hombre. | p. 62 |
| 2. El mito, lo sagrado y el juego: ¿Por una sociología de lo fascinante y el vértigo? | p. 67 |
| 2.1 El mito | p. 67 |
| 2.2 La transversalidad de la ciencia del hombre: del mito a lo sagrado. | p. 70 |
| 2.3 Representaciones imaginarias de lo sagrado | p. 71 |
| 2.3.1 Lo sagrado y lo profano | p. 72 |
| 2.3.2 La ambivalencia de lo sagrado. | p. 74 |

| | |
|--|--------|
| 2.3.3 Orden y trasgresión. | p. 77 |
| 2.3.4 La transgresión y el orden como valores sociales. | p. 81 |
| 2.3.5 Transgresión y modernidad. | p. 81 |
| 2.3.6 Caillois y lo sagrado en la modernidad. | p. 82 |
| 3. El juego | p. 86 |
| 3.1 La definición | p. 88 |
| 3.2 Una sociología a partir de los juegos. | p. 91 |
| 3.3 Sociedades a partir del Alea/agon, mimicry/ilinx: premoderna y moderna | p. 93 |
| 3.4 Sociedades de simulacro y vértigo: mimicry/ilinx: premoderna | p. 95 |
| 3.5 Sociedades de competencia y azar: agon/alea: moderna | p. 98 |
| 3.6 La sociedad moderna y el juego | p. 103 |
| 4. Acercamientos a lo imaginario | p. 104 |
| Capítulo IV | |
| Michel Leiris, lo sagrado y el Colegio de Sociología. | p.106 |
| 1. Entre etnografía y literatura. | p. 107 |
| 2. Etnografía de un espectáculo revelador. | p. 111 |
| 3. El espejo: tauromaquia y amor. | p. 116 |
| 4. Creación artística, creación de espejos. | p. 120 |
| Capítulo V | |
| Georges Bataille y lo sagrado. | p. 122 |
| 1. Georges Bataille y su “sociología transgresora”. | p. 124 |
| 1.1 Un inicio | p. 124 |
| 1.2 Elementos heterogéneos en el fascismo | p. 128 |
| 1.3 Por y contra la sociología. | p. 130 |
| 1.4 La sociologie sacrée. | p. 132 |
| 1.4.1 Los componentes de la sociedad. | p. 133 |
| 1.4.2 Atracción y repulsión | p.135 |
| 1.4.3 La estructura social. | p.138 |
| 1.4.4 Mundo moderno como intensidad funcional del movimiento individual: la sociología de lo sagrado en el mundo contemporáneo | p. 141 |

| | |
|---|--------|
| 1.4.5 La gran tormenta: 1939. | p. 147 |
| 2. El mundo del trabajo, la ganancia y “la parte maldita”. | p. 148 |
| 2.1 La organización de la obra | p. 149 |
| 2.2 La maldición del hombre: las fuerzas excedentes. | p. 150 |
| 2.3. Las “leyes” generales de la economía general. | p. 151 |
| 2.4. El sacrificio y la soberanía. | p. 154 |
| 2.5. Por una historia de la religión | p. 156 |
| 3. Una experiencia hacia lo sagrado: el erotismo. | p. 160 |
| 3.1 La nostalgia de la continuidad | p. 161 |
| 3.2 La violencia y el erotismo | p. 163 |
| 3.3 Las tres formas de erotismos. | p. 164 |
| 4. El cristianismo institucionalizado o la ausencia de lo sagrado en la modernidad. | p. 167 |
| 4.1 Otras transgresiones sociales | p. 172 |
| 4.2. La crítica de Bataille al cristianismo oficial | p. 174 |
| 4.3. La concepción de lo sagrado en la esfera cristiana: lo sagrado como el puro bien. | p. 178 |
| Capítulo VI | p. 181 |
| El Colegio de Sociología hoy | |
| 1. El Colegio al margen | p. 181 |
| 2. Las fuerzas heurísticas del Surrealismo y la ciencia de la religión. | p. 183 |
| 3. La propuesta interdisciplinaria del Colegio | p. 185 |
| 4. Cuestiones de método | p. 187 |
| 5. La definición de lo sagrado según Leiris, Bataille y Caillois. | p. 189 |
| 6. Para un desarrollo de la sociología de la religión y lo sagrado, el Colegio de Sociología como pioneros. | p. 198 |
| 7. Lo sagrado en la modernidad, derivas a partir del Colegio de Sociología. | p. 200 |
| Conclusión | p. 213 |
| Bibliografía | p. 218 |

Introducción

Goethe dice que la divinidad es eficaz en lo vivo, no en lo muerto, en el devenir y el cambio, no en lo que ya se ha fijado. Por lo tanto, según él, la razón debe esforzarse en ascender hacia lo divino a través del devenir y el cambio, mientras que la inteligencia hace uso de lo consolidado, que es cognoscible, conocido y puede usarse para dar forma a una vida.

Joseph Campbell

En el mundo contemporáneo los cambios sociales ocurren de manera rápida. Para poder conceptualizar y comprender estas transformaciones, es necesario recurrir a una serie de conceptos y perspectivas teóricas acordes.

Uno de los ámbitos sociales que ha sufrido más cambios y que se ha marginado de los estudios sociales contemporáneos, es el relacionado con el tema de lo *sagrado*. Concepto clave a partir del cual se podrían generar explicaciones y comprensiones más integrales, respecto de fenómenos sociales que no se restringen exclusivamente al ámbito de lo religioso, sino que también atañen al campo más amplio de las diversas manifestaciones culturales.

Varios de los fundadores clásicos, así como continuadores contemporáneos de la ciencia sociológica, se han acercado al estudio de lo “sacro” para desarrollar y complementar sus diagnósticos acerca de la sociedad. Si, por ejemplo, observamos el *Manual de sociología de la religión*, del italiano Roberto Cipriani, resulta claro que el tema ha sido ampliamente abordado por esta disciplina. Los autores que ubica en su trabajo van desde Augusto Comte (1798-1857), Tocqueville (1805- 1859), E. Durkheim (1858-1917), Max Weber (1864-1920) George Simmel (1858-1918), hasta escritores contemporáneos como Lucien Lévy-Bruhl (1857-1939), Gerardus van der Leeuw (1890-1950); desde un enfoque macro-sociológico, señala a Talcott Parsons (1902-1979) y Pitirim Sorokin (1889-1968); desde la dinámica histórico- cultural a Ernest Troeltsch (1865-1923), Rudolf Otto (1869-1937), Richard Henry Tawney (1880-1962) y Mircea Eliade (1907-1986); como parte de las nuevas propuestas europeas a Joachim Wach (1898-

1950), al católico Gabriel Le Bras (1891-1970), Jacques Leclercq (1891-1971), el ex monje Henri Desroche (1914-1994), el misionero Francois Houtart (1925); desde las perspectivas socio-antropológicas, a Clifford Geertz (1925); en los desarrollos recientes, donde se dividen algunos campos como la secularización y el pluralismo religioso, se encuentran Thomas Luckmann (1927), Peter Berger (1929) y Robert N. Bellah (1927); así como las actuales corrientes norteamericanas representadas principalmente por Roland Robertson (1938) y Robert Wuthnow (1946); dentro de la nueva corriente europea se encuentra Émile Poulat (1920), Jean Séguy (1925), Jean Rémy (1928), Liliane Voyé (1938) y Danièle Hervieu- Léger (1947); y finalmente el trabajo teórico de Niklas Luhmann, que también, ha abordado los aspectos religiosos.

El común denominador de estas líneas de análisis, es que todas señalan la importancia del fenómeno religioso y su relación fundamental con la cultura y la vida social del hombre. Es decir, el estudio de la religión y lo sagrado, ha sido central para comprender el origen y dinámica de valores, así como de significados socialmente compartidos.

Por otra parte, el estudio de lo *sagrado* en las investigaciones sociológicas y antropológicas, ha sido importante e indispensable no sólo para explicar fenómenos concretos de la realidad, sino que además, su valor radica en aportar elementos que favorecen el propio desarrollo de ambas disciplinas.

Ahora bien, bajo el nombre de *El Colegio de Sociología*, a finales de los años treinta, un grupo de pensadores franceses conformado entre otros por Georges Bataille, Michel Leiris y Roger Caillois, se dio a la tarea de explorar y comprender el fenómeno de lo sagrado y sus manifestaciones en la vida de las sociedades modernas. Las investigaciones que resultaron de este proyecto intelectual, desde mi punto de vista, son de una gran relevancia y originalidad, y podrían nutrir el amplio espectro de trabajos que desde diversas perspectivas, se han interesado por el tema.

Sin embargo, en general, el trabajo del *Colegio* no ha sido recuperado ni por la ciencia sociológica ni por la antropológica. Existen pocos estudios que hayan abordado su propuesta, salvo el notable trabajo de Denis Hollier¹. Mucho menos hay investigaciones centradas en la reconstrucción y estudio de su proyecto, en términos de tratar de dar cuenta de la noción de lo sagrado, que, según veremos, se erige como eje articulador de su pensamiento.

En este sentido, el presente trabajo de investigación, pretende hacer una labor de reconstrucción del pensamiento de este singular grupo, guiándose por el objetivo de poner de relevancia la importancia de su noción de lo sagrado. La cual puede ampliar el nivel de comprensión de fenómenos que se inscriben en el “reino de lo religioso” – vigente en la *modernidad* e incluso en la llamada *posmodernidad* – pero también, de diferentes manifestaciones culturales que participan en la configuración de la realidad social.

El presente estudio, *Lo sagrado en la modernidad. Un análisis desde el proyecto del Colegio de Sociología*, es asimismo, una oportunidad de incorporar otras perspectivas teórico-analíticas en los análisis sociológicos y humanísticos sobre cultura y religión.

Quisiera enfatizar que para Caillois, Leiris y Bataille, fundadores del *Colegio de Sociología*, hay una distinción entre religión y lo sagrado. Regularmente la noción de lo sagrado parece inseparable de la experiencia religiosa y de las instituciones religiosas, sin embargo, para ellos, “lo sagrado y la religión, ciertamente, no deberían de ser confundidos, ya que ciertas formas de religión están liberadas de la mediación de lo sagrado, y lo sagrado puede sobrevivir, incluso revivir, fuera de lo religioso.”²

En las páginas siguientes, el lector podrá observar cómo las ideas de los fundadores del proyecto del *Colegio de Sociología* y su concepción de *lo sagrado*, enriquecen la perspectiva de análisis de ciertos fenómenos sociales, pues el

¹ Denis Hollier, (Ed.), *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Madrid, Taurus, 1982

² Jean Jacques Wunenburger, *Lo sagrado*, Buenos Aires, Editorial Biblos, 2006, p. 9.

conjunto de su pensamiento, está cimentado sobre un amplio conocimiento de orden filosófico, artístico, antropológico y literario. Esta perspectiva de análisis pluridisciplinar se debe a que, basados en el trabajo de Marcel Mauss, entienden lo *sagrado* como un *hecho social total*. Cuestión, que a la larga, permitirá que descubran que se trata de un fenómeno constante en la historia de las sociedades y que se mantiene de manera permanente e influyente en la modernidad.

Tal amplitud analítica se refleja en las múltiples obras que desarrollaron estos tres autores. Ahora bien, hay que aclarar que sería necesario hacer una investigación que dé cuenta del pensamiento de cada uno de ellos, pero para efectos de este trabajo, me he limitado al análisis de estudios, que de acuerdo con mi revisión, de manera más concreta, refieren su preocupación por la naturaleza, manifestación y funciones de lo sagrado.

Parto de las conferencias dadas en el Colegio de Sociología, recopiladas por Denis Hollier, y sigo algunos de sus trabajos desarrollados bajo esta línea de exploración de lo sagrado. Al hacer este recorrido me he dado cuenta de que el *proyecto* inicial de *El Colegio*, ha sido la *matriz* heurística de varias de sus investigaciones posteriores. En otras palabras, es en el proyecto del Colegio de Sociología donde Caillois, Leiris y Bataille, se dan cuenta de la importancia de lo sagrado en la vida del hombre, de tal suerte que la comprensión de este fenómeno se presentará como una inquietud permanente, que se descubre en el resto la obra de cada uno de ellos.

Recientemente, en el horizonte de la sociología, dos cuestiones han venido a replantear, reproblematicar la discusión en torno a la importancia del estudio de la experiencia de lo sagrado y del fenómeno religioso en general: la “*querelle* sobre lo sagrado”³ (1950- 1970) y posteriormente la aceptación sociológica⁴ de la idea de que el “proceso de secularización es, ante todo, un proceso de recomposición del creer (...)”.⁵ En este marco, considero que los aportes del *Colegio*, son de un

³ Julien Ries, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, edición azul, Barcelona, 2008, p. 7

⁴ Aunque varios sociólogos sigan rechazando el concepto de lo sagrado por ser demasiado filosófico.

⁵ Danièle Hervieu- Léger, *La religión, hilo de memoria...*, Herder, Barcelona 2005.

gran valor teórico, pues ya desde la década de los treinta, caracterizaron la fuerza de lo sagrado, exploraron su génesis, estudiaron sus manifestaciones y dieron cuenta de su influencia en la historia de la cultura. Me parece que es importante presentar este trabajo, pues espero que se recuperen sus elementos analíticos y aportes metodológicos para la realización de futuras investigaciones, y quizá a partir de esto, construir marcos más amplios de comprensión de la realidad social.

Algunos sociólogos contemporáneos comparten la idea de que la religión se manifiesta en lugares donde anteriormente no lo hacía, y afirman que “se le descubre presente, de manera difusa, implícita o invisible, en lo económico, lo político, lo estético y lo científico, en la ética, en lo simbólico, etcétera.”⁶ A mi entender, esto, de alguna manera, *revive* los aportes de El Colegio de Sociología, que por medio del concepto de lo *sagrado*, anticipa lo que estos sociólogos en la década de los noventa, vienen a plantear como “la recomposición del creer.”

De acuerdo con todo esto, se pone de relieve la importancia de traer a las nuevas discusiones teóricas, los trabajos y aportes de Caillois, Leiris y Bataille, que como se podrá observar, tienen la intención de unir la sociología a otras disciplinas, para presentar un diagnóstico sobre el estado de lo sagrado en las sociedades contemporáneas, comprendiendo su fuerza y debilidad; poniendo a discusión su permanencia y su pérdida de espacios sociales.

Actualmente, resulta de suma importancia reflexionar sobre lo sagrado, ya que, como se podrá observar a lo largo de esta investigación, esta experiencia se involucra en la configuración de valores, *imágenes* del mundo, sentimientos e interpretaciones, que en última instancia, se plasman en fenómenos sociales tales como la ética, la política, la sexualidad, el juego y el arte.

Por otra parte, hoy, sigue siendo de suma importancia comprender y conocer la experiencia de lo sagrado por medio de otras “metodologías”, otras teorías que abran un nuevo análisis. Pues, todo parece indicar que a la Iglesia católica, igual que a algunas otras instituciones, le es necesario abrirse a otras lógicas, otras

⁶ *Ibidem*.

razones, pues como señala el antropólogo, historiador y teólogo, belga, Jan De Vos sobre Ratzinger y su libro *Introducción al cristianismo*:

Al leer (las) reflexiones (de Ratzinger) le entra a uno cierto desconcierto ante el racionalismo exacerbado del autor. Identificar el *logos* de la frase inicial del Evangelio según San Juan –con la razón, proclamar a ésta como el fundamento del cristianismo y estigmatizar como no creyentes a todos los que no queremos o no podemos hacer tal ecuación, es, a mi modo de ver, una simplificación intelectualmente indebida.

Para lograr el objetivo de esta investigación, he decidido estructurarla exponiendo en el primer capítulo, los distintos elementos que sirvieron al Colegio de Sociología para construir su propuesta teórica, sin dejar de ubicarla en su respectivo contexto histórico intelectual. Así, presento las partes fundamentales del proyecto del *Colegio*, relacionándolo con toda una tradición poética e intelectual que proviene del Romanticismo y que se extiende hasta el Surrealismo.

Como es sabido, el Surrealismo fue un movimiento artístico y filosófico dirigido por el poeta André Breton, principal organizador e ideólogo del grupo. Por ello, se abordan, principalmente, los tres documentos que este intelectual dio a conocer para expresar las ideas y tesis fundamentales del movimiento. Lo que busco es rescatar algunas nociones del Surrealismo y retomarlas como elementos filosóficos, no solo artísticos, que ayudan a construir el proyecto de los tres miembros fundadores del *Colegio*, de los que me ocupé en este trabajo.

Posteriormente, en un segundo capítulo se abordan las tesis principales del sociólogo francés Émile Durkheim sobre lo sagrado y la religión, así como una síntesis de su sociología. También expongo algunas tesis de Marcel Mauss, cuyo esfuerzo por abrir la disciplina sociológica, influyó de manera decisiva en El Colegio de Sociología.

En el tercer capítulo, analizo varias ideas importantes de Roger Caillois. Abordo las obras en las que, principalmente, el autor se acerca a la cuestión de lo sagrado: *El hombre y lo sagrado*, *Los juegos y los hombres* y *El mito y el hombre*.

En el cuarto capítulo, exploro dos obras de Michel Leiris, de suma importancia para El Colegio de Sociología: *Lo sagrado en la vida cotidiana*, ponencia dada durante las sesiones del grupo, y su texto *El espejo de la Tauromaquia*. Ambas marcan claramente los futuros trabajos de Caillois sobre el juego y de Georges Bataille sobre el erotismo.

Se podrá pensar que es poco el trabajo de Leiris analizado en esta investigación, pero insisto en que he seguido el criterio de recuperar sólo lo relacionado con lo sagrado y por otro lado quisiera comentar que el resto de su obra está dedicada a la vocación literaria. Desde mi perspectiva, son los dos textos mencionados los que más apoyan el objetivo de esta tesis y que como se observará, no por ser sólo dos, resultan de poca importancia teórica como legado de El Colegio.

En el quinto capítulo, trato de comprender el pensamiento de Georges Bataille, más inclinado a la antropología y a la sociología y dejo de lado su obra propiamente filosófica, lo que él mismo llamó *La summa ateológica*. Lo que pretendo es resaltar su lado “sociológico” y los aportes que hace a las ciencias humanas para enriquecer su comprensión sobre lo sagrado.

En el sexto capítulo, cierro la investigación sobre la obra de El Colegio con sus aportes teóricos y metodológicos, y derivas a partir de las mismas. También, esbozo cual es su relación con el desarrollo de los actuales estudios sobre lo imaginario y la imaginación simbólica, impulsados en Francia por el brillante pensador, recién desaparecido Gilbert Durand. Lo que intento, es evidenciar la fertilidad analítica que se puede desprender del ejercicio de mirar de manera comprensiva las ideas desarrolladas por Caillois, Leiris y Bataille en torno a la experiencia de lo sagrado y sus metamorfosis en la vida social.

Capítulo I

Un punto de partida: la reflexión del Surrealismo en el Colegio de Sociología.

1.1 El Colegio de Sociología: contexto socio-histórico.

Nuremberg. 7 de septiembre de 1938. En el congreso nacional socialista: <<Hasta ahora – dice el señor Rosenberg – nosotros teníamos filósofos, pero no una filosofía; sectas, pero no una religión.>>

Berlin. Noviembre de 1938. Todo israelita portador de un nombre ario se llamará en adelante Israel, o Sarah.

Londres. Noviembre de 1938. Se continúan cavando trincheras en los parques. Está prohibido a los enamorados refugiarse en ellas.

Boletín de la NFR. Jean Paulhan.

El Colegio de Sociología surgió como proyecto en noviembre de 1937, en la ciudad de París. Sus principales promotores fueron los pensadores franceses Roger Caillois, Georges Bataille y Michel Leiris. Aunque no eran los únicos participantes, sus intereses y preocupaciones fueron las principales inspiraciones para el surgimiento y congregación de un grupo de intelectuales dispuestos a explicar y comprender la realidad social.

El Colegio de Sociología surgió en un contexto histórico bastante complicado. En 1937, Stalin tenía un férreo control sobre la URSS, sus juicios políticos conocidos como la *purga*, ya alarmaban a distintos sectores intelectuales de Europa; el socialismo ruso comenzaba a ponerse en duda y para muchos era clara la consolidación de un régimen totalitario en la Unión Soviética. En la zona occidental las cosas también eran bastante desalentadoras. Las supuestas democracias liberales hacían todo su esfuerzo por mantener el sistema capitalista, a pesar de que en el terreno económico, la crisis de 1929 había desmovilizado las finanzas públicas en casi toda Europa. Sin embargo, lo más grave del momento histórico era tanto el movimiento nacionalsocialista en Alemania, como el movimiento fascista en Italia. El control político de Hitler y Mussolini presentaban a la teoría

marxista y a las democracias liberales, un aparente callejón sin salida⁷. Frente a esto, el Colegio de Sociología tratará de buscar una alternativa.

Roger Caillois, Georges Bataille y Michel Leiris, tenían influencias teóricas comunes. Habían participado en el movimiento surrealista, lo cual implicaba de alguna forma un acercamiento al marxismo y al psicoanálisis freudiano. Además, por distintas circunstancias, a los tres les interesaba la antropología, el arte y la sociología de la religión.

La situación histórica del momento, los llevó a mantener una posición política crítica y a realizar distintos proyectos editoriales. Por un lado, Bataille, Leiris y otros, habían editado la revista *Acéphale. Religion, sociologie, philosophie*, en la que expresaban, desde distintos puntos de vista (estéticos, filosóficos y científicos), una crítica a la sociedad europea. Por otro lado, Roger Caillois junto con Gaston Bachelard, Tristan Tzara y L. Aragon habían publicado la revista *Inquisitions* (Órgano del Grupo de Estudios para la Fenomenología Humana), que igualmente se basaba en una perspectiva crítica. Sin embargo, para Bataille, Leiris y Caillois, el proyecto más ambicioso será el Colegio de Sociología.

1.2 El programa para un Colegio de Sociología.

La idea del proyecto del Colegio de Sociología apareció en julio de 1937, en el número 3-4 de la revista *Acéphale*, fue publicado como “*Declaración relativa a la fundación de un Colegio de Sociología*”; había sido firmada por Georges Ambrosino, Georges Bataille, Roger Caillois, Pierre Klossowski, Pierre Libra y Jules Monnerot.

La *Declaración relativa a la fundación de un Colegio de Sociología* fue posteriormente presentada y ampliada por R. Caillois y renombrada como *Programa para un Colegio de Sociología*, editada por la *Nouvelle Revue française* (NFR).

⁷ Por ejemplo, en Alemania en este mismo contexto mundial, surge el Instituto de Investigación Social, dirigido por Max Horkheimer hacia 1930.

En esta última declaración, Caillois llamaba a desarrollar un *trabajo crítico*, es decir, proponía realizar una crítica a la sociedad y poner en práctica esta crítica.

Caillois hacía un balance político- cultural de los últimos veinte años y consideraba que, sin tener nada que ver con las necesidades profundas del desarrollo humano, el mercado académico estaba saturado desde hace tiempo con análisis mecánicos. No se percibía, en el horizonte académico, ningún programa teórico innovador, “nada sólido, *nada que funde*: ya todo se desmorona y pierde sus aristas, cuando el tiempo no ha dado aún más que un paso”.⁸

Pese a esto, su diagnóstico no era del todo pesimista, pues en el Programa mencionaba que se habían abierto muchas riquezas intelectuales, muchos espacios a la exploración científica, como por ejemplo, el del sueño, el inconsciente, así como todas las formas de lo “maravilloso” y del “exceso”.

Caillois señalaba, respecto de todos estos espacios, que hasta ese momento, no se “había tomado conciencia suficiente de las nuevas posibilidades que ofrecen”. Hace referencia a que, aunque la ciencia había progresado, no se había aplicado analíticamente a los múltiples problemas que plantean los instintos, los mitos y lo sagrado. “Lo que resulta especialmente de esta omisión es que toda una parte de la vida colectiva moderna, su aspecto más importante, sus estratos profundos, escapan a la inteligencia”⁹.

Por otro lado, uno de los principales objetivos plasmados en el Programa del Colegio, era desentrañar las aspiraciones y conflictos de la condición humana individual trasladada a escala social. Dicho objetivo llegará a ser una preocupación importante en el origen del proyecto del Colegio de Sociología.

Para comprender este objetivo, es importante mencionar los puntos expuestos y presentados en la revista *Acéphale*¹⁰ y en la N.F.R como parte de su Declaración original, pues, ayudan a reconstruir el proyecto general del Colegio de Sociología.

⁸ Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, FCE, México, 1993, p. 95.

⁹ Ídem, p. 96.

¹⁰ Es el texto aparecido en julio de 1937, antes mencionado.

En la declaración, como primer punto, se manifiesta la necesidad de profundizar en los estudios de las estructuras sociales de las sociedades pre-modernas, pues, para su momento histórico, parecen “vacilantes e incompletos” y han dejado de lado lo que ocurre en las sociedades modernas. Lo que el *Colegio* buscara es realizar un análisis comparativo entre las sociedades pre-modernas y las modernas, siguiendo a Durkheim y Mauss.

En un segundo punto, se menciona que hay motivos y necesidades para fomentar una comunidad moral e intelectual (con ética y profundidad analítica) que esté dispuesta a llevar tan lejos como sea posible las investigaciones en torno a las estructuras sociales y psíquicas del hombre.

En un tercer punto se señala que “el objeto preciso de la actividad considerada puede recibir el nombre de *sociología de lo sagrado (Sociologie sacrée)*,¹¹ en tanto que implica el estudio de la existencia social en todas aquellas manifestaciones donde se revela la presencia activa de lo sagrado.”¹² Lo que busca el Colegio de Sociología es el estudio sistemático de las llamadas por Durkheim *representaciones colectivas* o lo que fue llamado por Marx la *superestructura*; en especial, lo sagrado, el mito, el arte y cualquier manifestación que lleve al hombre a una “transgresión sagrada”; que finalmente para los integrantes del Colegio será algo más que un “hecho social”.

Tal objetivo intelectual encuentra su origen, como se expone más adelante, en el paso de estos intelectuales por el movimiento surrealista y en la revisión de la sociología de E. Durkheim y M. Mauss, quienes en sus investigaciones, dieron amplio espacio al análisis de lo sagrado en la cultura.

El programa termina exponiendo específicamente los objetivos generales del Colegio:

¹¹ Llamar a una ciencia “sagrada” en ese contexto, podía interpretarse como una fuerte provocación casi al estilo dadaísta o surrealista y todo parece indicar que ese era el objetivo.

¹² Ídem. p. 98.

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.¹³

Más adelante se expone el origen de este proyecto y cómo influye en las distintas investigaciones de sus tres principales promotores. El estudio de lo sagrado será uno de los fenómenos que marcarán el resto de sus obras.

A pesar de la Segunda Guerra Mundial, que impidió el desarrollo del proyecto del *Colegio de Sociología*, la preocupación sobre lo sagrado estará presente en estos autores, como una preocupación duradera y que abre un conjunto de temas teóricos en la actualidad.

¹³ Op. cit., Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, p. 98.

2-André Breton y la filosofía surrealista.

Y la primera verificación revolucionaria que se hace, tanto con el autor de *El psicoanálisis del fuego* como con el del *Manifiesto surrealista*, es que ese imaginario, muy lejos de ser la epifenoménica “loca de la casa”, por el contrario, es la norma fundamental – la “justicia suprema”, escribe Breton – al lado de la cual la continua fluctuación del progreso científico aparece como un fenómeno anodino y sin significación. Gilbert Durand

¿Cómo y por qué el Colegio de Sociología se propone analizar el mito y lo sagrado en el mundo moderno? ¿Cómo se llega al proyecto de fundar una *sociología de lo sagrado (sociologie sacrée)*? ¿Cuáles son las ideas del movimiento surrealista que influyeron en la propuesta del Colegio de Sociología? Estas son algunas preguntas que buscaré contestar en este apartado de mi investigación. Para ello, comenzaré por exponer los antecedentes literarios de una influencia teórica del Colegio: el Surrealismo.

Según el sociólogo alemán Norbert Elias, no existe ningún sujeto social independiente. Él se manifiesta contrario a la idea del liberalismo y su *Homo clausus*, pues lo que existe es una red o *con-figuración* de interdependencia, que lleva a la *sociogénesis* de la cultura misma. Para este sociólogo, los hombres y los hechos sociales dependen de *figuraciones* sociales. Elias lo expone de la siguiente manera: “Entonces se trata de aproximar a la propia razón indirectamente las peculiaridades de esas figuraciones complejas, a través del análisis de las cadenas de interdependencia.”¹⁴

Para comprender mejor el movimiento surrealista y dimensionar el alcance de su influencia sobre el Colegio de Sociología, presentaré algunos puntos esenciales del concepto de *figuración* de Norbert Elias, que permiten explicar el surgimiento del movimiento artístico que dirigió André Breton, destacando la importancia filosófica y heurística de toda una tradición literaria, poco reconocida y aceptada en las ciencias sociales, pero fundamental en la formación de proyectos intelectuales que intentan dar cuenta del hombre de manera integral.

¹⁴ Norbert Elias, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999, 158 y 159.

La idea de *figuración* permite comprender que el surrealismo sólo fue posible gracias a la relación que se estableció entre individuos interdependientes, que compartían preocupaciones, ideas e intereses similares más allá de las presiones sociales. En el marco de una aplastante cultura burguesa cortesana y un sistema económico coercitivo, una *figuración* de individuos interdependientes se opuso a los valores emanados de estas instituciones, provocando un “equilibrio fluctuante de poder”¹⁵ (Elias) que terminará por constituirse como un movimiento artístico, es decir, como una nueva figuración social que en años posteriores pudo ser reconocida como una tradición importante para comprender la sociogénesis de la cultura actual.

Explorar los antecedentes del movimiento surrealista y sus principales postulados nos permite no sólo comprender su proyecto, sino también dar cuenta de la génesis de algunos de los temas que serán centrales para el Colegio de Sociología.

2.1- Tradición y revuelta

En 1933, el crítico literario Marcel Raymond, en su libro *De Baudelaire al Surrealismo*, señala que quién busque los orígenes de la poesía de ese tiempo, tendrá necesariamente que remontarse al pre-romanticismo europeo. Según este autor, la Iglesia orientaba el impulso místico y toda explosión de irracionalidad sin muchos problemas, hasta que en el siglo XVIII, a partir de la crítica de los filósofos ilustrados, ya no pudo seguir haciéndolo.

En ese momento le correspondió al arte “satisfacer algunas de las exigencias humanas que la religión había apaciguado hasta entonces”.¹⁶ Es la época, en la que claramente, la poesía tiende a convertirse en un medio metafísico, ético, que puede llevar al autoconocimiento del hombre y a “cambiar la vida”, tocando lo más hondo del ser. Marcel Raymond considera que es en el siglo XVIII cuando la poesía toma consciencia de ese papel.

¹⁵ Ídem, p. 58

¹⁶ Marcel Raymond, *De Baudelaire al Surrealismo*, FCE, México, 2002, p. 9.

Esto se debe en parte a que el enciclopedismo presentó desde un inicio, indiferencia respecto de aquello que se encontraba en el inconsciente; Diderot y D'Alembert, hacia 1772, marcaron claramente sus objetivos y dejaron de lado todo lo que consideraban irracional y sobrenatural, empujando involuntariamente a que el arte comenzara a plantearse nuevos objetivos.

Una parte de los simpatizantes de la concepción racional y positiva del universo, es decir, los ilustrados, separó con cierta violencia al hombre del universo y con ello, a una parte de él mismo. Al separar al hombre de cosmos, la parte oscura del ser humano, donde habitan todas las potencias que no son controladas por la razón, fue reprimida y atacada.

En esta nueva situación, “los poetas desempeñan (...) en la medida en que se esfuerzan por hacer del acto poético una operación vital, una función compensadora en nuestra sociedad.”¹⁷ Frente a la razón y la fuerza de lo material, la poesía ofrecerá la fuerza del espíritu. La compensación social radica en brindar espiritualidad a un mundo cada vez más material.

Pero en un tiempo en que se profesa el desconocimiento de todo lo que no sea “real”, y en que esa vocación se ve constantemente contrariada, los tránsitos de la inconsciencia a la consciencia se harán de un modo insólito y la necesidad de una existencia plena adoptará el aspecto de una reivindicación metafísica.¹⁸

Entonces, para M. Raymond, la poesía tiene una clara función, gracias a la cual surgen las bases para la fundación de toda una tradición poética que busca unir lo visible y lo invisible en la vida humana.

Esta tradición poética surge en la segunda mitad del siglo XVIII y se continúa en el siglo XIX como un movimiento sociocultural, en distintas partes de Europa; es en Alemania su epicentro. Este importante movimiento espiritual y cultural es conocido como Romanticismo. Algunos de sus principales representantes de la primera época fueron: F. Schlegel (1772- 1829), Novalis (1772- 1801), F. Hölderlin (1770- 1843) y J. G. Fichte (1762- 1814), entre otros.

¹⁷ Ídem, p. 10.

¹⁸ Ibídem.

En Gran Bretaña surge con Lord Byron, la poesía de Blake, Coleridge. En Francia, donde se centra el estudio del crítico literario Raymond, es primeramente con J. J. Rousseau con quien aparece el clima y el esfuerzo por romper los lazos del espíritu y por hacer de la poesía una acción vital, pero también se encuentra G. de Nerval, E. Delacroix.¹⁹

M. Raymond caracteriza a los poetas románticos de la siguiente manera:

El poeta busca su camino entre el sueño y la vida, y una especie de equilibrio nuevo que sería natural y normal – ya que la noche y el día, lo invisible y lo visible, tienen igual derecho a su atención y forman dos mundos complementarios, dos modos acordes de la realidad esencial.²⁰

Otro personaje importante, en Francia, heredero de este movimiento, es Charles Baudelaire. Pues presenta el planteamiento de hacer de la poesía una “magia sugestiva”, que lleve al hombre a abrir la ventana de otro mundo y permitir que el yo se escape hacia el infinito, que retorne a la unidad del espíritu. Baudelaire revela en su poesía, la necesaria unidad contradictoria de la vida psíquica: “horror de la vida, éxtasis de la vida”. Esta división psíquica del mundo, lleva al poeta y al hombre en general a estar

condenado a la insatisfacción perpetua, obligado a maltratar a una naturaleza gastada buscando de continuo nuevos medios para no sentir ‘la horrible carga del tiempo’. Las condiciones ‘normales’ de la vida terrestre no podrían ya traerle ningún goce que no se trocara pronto en dolor y sólo el olvido de un mundo deplorablemente relativo puede elevarlo un momento sobre las tierras grises del tedio.²¹

La tarea principal del poeta, para Baudelaire consiste en comprender y percibir analogías, correspondencias, que adoptan algunas veces la forma literaria de metáforas, alegorías o símbolos. El sentido de la poesía de Baudelaire es hacer sentir y percibir “el río subyacente, conjunto de creencias, sueños y aspiraciones”, que el romanticismo intentó liberar y que sigue corriendo en el hombre, en lo más profundo de sus pensamientos y emociones. Para toda esta tradición, la poesía en

¹⁹ Para comprender mejor la importancia del romanticismo cfr. Blanca Solares (editora), *Mito y Romanticismo*, México, UNAM, CRIM, 2012.

²⁰ Op. cit., Marcel Raymond, p. 13.

²¹ Ídem, p. 15.

vez de un juego estético, se convierte en una “hechicería evocadora, una función sagrada”.

Para Raymond, después de Baudelaire vendrán otros poetas que concuerdan con esta tradición, menciona a Verlaine, Mallarmé, Rimbaud; asimismo, en esta obra, examina una serie de movimientos literarios que revelan una “coherencia misteriosa”.

Con el romanticismo nace una idea nueva de literatura, en la que el sentido poético se emparenta íntimamente con el sentido místico y profético, medio de descubrimiento capaz de llegar a lo más profundo del alma humana.

El movimiento romántico tendrá una gran influencia en el dadaísmo y el surrealismo nos lleva a una parte del resultado final de la *cadena* o *figuración social* a la cual interesa llegar. Estas tradiciones poéticas y estéticas fertilizaran los trabajos teóricos del Colegio de Sociología.

2.2- La función del rechazo.

Siguiendo a uno de los últimos surrealistas norteamericanos, Patrick Waldberg, y a uno de sus ensayos específicos sobre los antecedentes del dadaísmo y el surrealismo, se mantiene la idea de que el surrealismo pertenece a una tradición literaria. Idea idéntica a la de Marcel Raymond, pero sesenta y tres años después.

Patrick Waldberg realiza un trabajo más concreto e íntimo que Raymond, y señala que en Francia en el siglo XIX, surgió un fenómeno socio-literario conocido como la *Bohème*. Este movimiento tenía tres consignas básicas: miseria, sueño y libertad. Este grupo fue otro de los antecedentes del movimiento surrealista que forma parte de la larga cadena de ideas que llegan al Colegio de Sociología.

Aunque en nuestros días, la palabra *Bohème* haya llegado muy debilitada e incluso con tintes peyorativos, el autor señala que después de 1830 y con mayor fuerza en la década de 1840, la *vida Bohème* fue una forma activa de rebelión y protesta contra la vida burguesa. No fue la única. Siguiendo con esta tradición europea, compleja y marginada, Patrick Waldberg señala a otro grupo que mantenía vivo el sarcasmo, la burla, la parodia, la ironía, el humor y la rebelión, los *Zutistes*. El nombre se basaba “en la interjección *zut*, que expresa enojo.”²²

Varias de estas rebeliones olvidadas por la historia de la literatura oficial, que generalmente tuvieron un carácter individual, se manifestaron de distintas formas, por ejemplo, a través de la indumentaria. El descuido de ésta por parte de los miembros de la *Bohème*, por ejemplo, no fue sólo parte de la miseria, sino un pretendido insulto hacia la vestimenta del burgués pudiente.

Después de los *Zutistes*, vendrían los grupos literarios llamados los *Hydropathes*, que se reunían para beber alcohol y cuyo lema era “el agua es mala para la salud” y los *Hirsutes* cuyo nombre quiere decir los despeinados. Estos grupos se caracterizaban por sus corbatas y sus sombreros, su forma de beber ajeno y alcohol. Uno de sus objetivos era marcar su diferencia, poniendo en duda los

²² Patrick Waldberg, *Dadá. La función del rechazo. El surrealismo, la búsqueda del punto supremo*, FCE, México, 2004, p. 13.

principios morales. Varios años después, el mismo movimiento Dadá que se autoproclamaba totalmente anti tradicionalista, terminará por sumarse a esta misma tradición.

El movimiento dadaísta surgió en 1916 y duró aproximadamente hasta 1924, año de la publicación del primer manifiesto surrealista. Su principal líder fue el rumano Tristan Tzara, aunque también participaron poetas como Hugo Ball y Jean Arp. El proyecto se inició en Zurich, Suiza, en una taberna convertida en café literario llamado Cabaret Voltaire. Dadá pone en duda el lenguaje, la coherencia, la sintaxis, el talento, el genio, la moral y la estética burguesa. Dadá trató de presentarse como un movimiento inasible e indefinible, el mismo Tzara declaró que “Dadá no significa nada”.

Es importante entender al movimiento dadaísta en el contexto de hartazgo y rebelión contra el militarismo, el imperialismo y el mundo burgués de finales de la Primera Guerra Mundial.

De 1916 a 1918 se vive sólo el periodo de incubación del movimiento, pues es en el transcurso de este último año que Dadá asalta varios frentes. El movimiento aparece en Zurich, Berlín, Nueva York y París. En todos estos lugares el objetivo que los vincula era socavar, de alguna manera, los fundamentos intelectuales, estéticos y morales de la sociedad europea. Pero los artistas pertenecientes al grupo Dadá, no sólo eran férreos críticos de la sociedad burguesa, sino con un tono insolente, absurdo y a veces lunático, hacían presente en la sociedad industrial, la función del rechazo.

Según cuenta Patrick Waldberg, Claude Lévi-Strauss dedicó, en universidades de Francia, algunas clases al tema de las ceremonias religiosas de tribus del noroeste americano llamadas “glotonerías”. En estas ceremonias sagradas, los participantes tenían la función de hacer y gesticular cosas de mal gusto y de utilizar la burla, la parodia, la obscenidad, la molestia y el desorden. En estas comunidades, menciona el antropólogo, se institucionalizaba la negación y la burla

de ella misma, con lo que buscaban mantener un equilibrio entre la rigidez y la disciplina de las obligaciones, y la fiesta. Waldberg menciona:

En nuestro mundo donde reina la “fragmentación del alma” gracias a la imposición de acciones orientadas al éxito, a lo útil y a lo aprovechable; Dadá puede compararse a una enorme “glotonería”, una empresa de desacralización de los valores impuestos, a final de cuentas sana, a partir de la cual podrán surgir nuevas formas de volver a lo sagrado.²³

Definitivamente, las características de los grupos mencionados, tanto por Marcel Raymond, en su análisis general, como por Patrick Waldberg, en su análisis específico, dejan de manifiesto que el movimiento surrealista se enlaza con el pre-romanticismo europeo.

Sin la recuperación de lo aprendido en la “escuela romántica” y la actitud que se deriva de ella (el llamado *espíritu romántico*)²⁴; sin las relaciones filosóficas dadas, sin la recreación de varias de las ideas y las acciones de distintos poetas y artistas; André Breton no hubiera podido desarrollar uno de los movimientos artísticos y filosóficos más importantes del siglo XX: el Surrealismo.

Finalmente, los surrealistas, “esos románticos exacerbados”²⁵ como los llamó Gilbert Durand, fueron la representación de una actitud del espíritu romántico que no se circunscribe a una época. Breton mismo compartiría la siguiente definición de lo romántico, de Novalis, que según el filósofo e historiador alemán R. Safranski sigue siendo la mejor:

“En cuanto doy alto sentido a lo ordinario, a lo conocido dignidad de desconocido y apariencia infinita a lo finito, con todo ello romantizo (Ich romantisiere)”.²⁶

²³ Ídem, p. 49.

²⁴ El arte como religión, la defensa de la libertad, del mito, de la naturaleza, del misterio y de la imaginación. Para el desarrollo de esta idea, Cfr. Blanca Solares, “Apuntes sobre la relación entre mito e imaginario romántico” en *Mito y Romanticismo*, UNAM, CRIM, 2012.

²⁵ Alain Verjat, (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias sociales*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 237.

²⁶ Cita tomada de Rudiger Safranski, *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009, p. 15.

2.3. André Breton y el Surrealismo

El surrealismo es el “rayo invisible” que nos permitirá un día triunfar de nuestros adversarios. “No tiembles adefesio”. Este verano las rosas son azules; la madera es vidrio, la tierra envuelta en su verdor me impresiona tan poco como un aparecido. Vivir y dejar de vivir son soluciones imaginarias. La existencia está en otra parte.

André Breton

Con lo antes mencionado, se muestra una tradición literaria, ética y artística bastante compleja y larga que precede al movimiento surrealista, una serie de movimientos literarios entrelazados y en constante recreación mutua.

Siguiendo el objetivo de este capítulo, nos enfocaremos en analizar algunas propuestas del movimiento surrealista que nos ayudan a comprender el proyecto del Colegio de Sociología.

Es importante mencionar que la bibliografía sobre el movimiento surrealista es muy amplia. Los estudios pueden referir a temas, personajes o análisis estéticos. Sólo para darnos una idea del campo de estudio, en la edición al español del libro *Nadja* de André Breton²⁷, José Ignacio Velázquez refiere treinta y tres títulos esenciales sobre el surrealismo y cincuenta y cuatro títulos sobre André Breton.

Por lo anterior, en este capítulo sólo se buscará destacar algunas ideas de André Breton, principal figura del movimiento, contenidas en los tres Manifiestos Surrealistas; así mismo se intentará enlazarlas con el programa de investigación del Colegio de Sociología.

2.3.1 El líder surrealista

André Breton nace el 19 de febrero de 1896 y muere el 28 de septiembre de 1966. Fue desde muy pequeño inscrito en una institución religiosa y se interesó rápidamente por la literatura y la poesía²⁸. Aunque sus estudios profesionales fueron en medicina, Breton siempre estuvo cerca de la literatura. Fue gran admirador de los románticos alemanes y así mismo se interesó por la práctica política de algunos grupos anarquistas franceses, que le producían una “confusa

²⁷ André Breton, *Nadja*, Cátedra, Madrid, 2009.

²⁸ Cfr. Mark Polizzotti, *Revolución de la mente, La vida de André Breton*, FCE, Turner, México, 2009.

admiración”. Su acercamiento a la literatura implicó estudiar la obra de Rimbaud, Baudelaire y Lautréamont. Estas fueron sus primeras influencias intelectuales, que posteriormente, se nutrirán con varios encuentros personales con hombres notables: Paul Valery, Guillaume Apollinaire, Arthur Cravan, entre otros.

Fue hasta 1924 cuando el grupo surrealista salió a la luz pública, después de un rompimiento entre André Breton y el movimiento dadaísta.

Para algunos estudiosos y últimos miembros del grupo, como Patrick Waldberg, el movimiento puede dividirse en dos etapas: una primera la del “movimiento difuso”, de 1919 a 1922; y una segunda etapa, la de la “época de los sueños” de 1922 a 1924, año de la publicación del *Primer Manifiesto Surrealista*.

A partir de 1924, el movimiento se mantiene crece y decrece hasta 1966, año de la muerte de André Breton. Sería difícil trazar el trayecto completo y la composición de un movimiento tan ambicioso y heterogéneo, pues son, no sólo etapas y antecedentes, sino querellas, abandonos, expulsiones, incorporaciones, técnicas, descubrimientos y compromisos políticos. Por ello, este estudio se enfocará, como ya se había mencionado, en analizar los Manifiestos Surrealistas y algunas situaciones que nos ayuden a comprender su proyecto filosófico y su concepción sobre lo *sagrado* en la vida moderna.

2.3.2 El Primer Manifiesto Surrealista

El movimiento surrealista fue dado a conocer oficialmente en 1924 por André Breton y otros poetas, a través del *Primer Manifiesto Surrealista*. En este documento se plantean algunas de las ideas filosóficas y principios más importantes del movimiento, cuyas tesis más relevantes expondré a continuación.

Los surrealistas proponen a la “imaginación” como un valor vital del hombre. Breton señala que las obligaciones cotidianas y la sociedad industrial capitalista, marginan a la imaginación al ámbito infantil, concibiéndola como “principio de error y falsedad”.

Ante esta situación el líder surrealista comentaba:

Reducir la imaginación a la esclavitud (de la utilidad), aun cuando sea en provecho de lo que se llama groseramente felicidad, significa alejarse de todo lo que, en lo más hondo de uno mismo, existe de justicia suprema. La imaginación sola me informa sobre lo que *puede ser*, y esto ya es suficiente para atenuar algo la terrible prohibición, y quizá también para que yo me abandone a ella sin temor de engañarme.²⁹

Para el grupo surrealista es claro que en las sociedades industriales se sacrifica la imaginación por la lógica del cálculo mercantil de bienes. Por lo mismo, es necesario rescatarla como principio y valor para la vida humana, pues es fuente de toda creación objetiva y subjetiva. Es significativo señalar que es la primera vez, desde el Siglo de las Luces que se defiende a la imaginación frente a la razón, tan enérgicamente y tratando de destacar su importancia en la vida cotidiana.

Otro punto importante dentro del Primer Manifiesto Surrealista es su crítica a la división entre locura y cordura. Adelantándose varios años a las ideas de Michel Foucault, Breton señala que no estaba bastante clara, en la sociedad, la división entre locura y cordura; por ejemplo, comenta el caso de un soldado francés que buscaba la paz y la solidaridad en plena guerra y por el simple hecho de mantener estas ideas, el ejército francés lo declaró loco.

Para Breton es el poder político y económico lo que dictamina lo que es racional y lo que es locura. Contra ese poder del Estado, los surrealistas concebían como necesario llevar, hasta donde fuera posible, el poder de la imaginación, sin miedo alguno. Pues, para Breton: “No ha de ser el miedo a la locura el que nos obligue a poner a media asta la bandera de la imaginación”.

Como parte de esta crítica social, los surrealistas no dudan en declararse en contra de los métodos positivistas de la ciencia, pues “la irritante manía que consiste en reducir lo desconocido a conocido y clasificado adormece los cerebros.”

Para Breton y sus amigos, seguir únicamente esta “manía”, limitaba la capacidad creadora del hombre, pues lo llevaba a una reproducción de ideas y necesidades

²⁹ André Breton, *Los manifiestos surrealistas*, Argonauta, Argentina, 2009. Las siguientes citas de los tres manifiestos son extraídas de la misma fuente bibliográfica.

falsas. Para ellos era sumamente importante estar en contra del “reinado de la lógica”, pues:

Ella da vueltas en una jaula de la cual es cada vez más difícil hacerla salir. Ella se apoya también en la utilidad inmediata y está resguardada por el sentido común. Con el pretexto de civilización, con el pretexto de progreso, se ha logrado eliminar del espíritu todo lo que podría ser tildado, con razón o sin ella, de supersticioso, de quimérico, y se ha proscrito todo método de investigación de la verdad que no estuviera de acuerdo con el uso corriente.

De acuerdo con los surrealistas, quien de alguna manera logra abrir con sus análisis esta lógica, es el psicólogo S. Freud. Por lo que, en el *Manifiesto* encontramos un serio agradecimiento al padre del psicoanálisis, principalmente por su descubrimiento del inconsciente.

Es de Freud de donde los surrealistas recuperan la idea de valorar el sueño (mensajes del inconsciente) y de unirlo con la vida diurna. “¿Por qué no he de esperar del indicio del sueño más de lo que espero de un grado de conciencia cada día más elevado? ¿No podría aplicarse también el sueño a la solución de los problemas fundamentales de la vida?”, pregunta Breton en el *Manifiesto*, y en su función de poeta señala lo posible:

Yo creo firmemente en la fusión futura de esos dos estados, aparentemente tan contradictorios: el sueño y la realidad, en una especie de realidad absoluta, de superrealidad.

Por otra parte, existe otra idea importante para los surrealistas, la de lo *maravilloso*. Lo *maravilloso* es todo aquello que logra romper la rutina cotidiana sensibilizando de alguna manera al hombre. Breton aclara:

Lo maravilloso no es igual en todas las épocas; participa oscuramente de una especie de revelación general de la que sólo nos llega algún detalle: las *ruinas* románticas, el *maniquí* moderno o cualquier otro símbolo capaz de conmover la sensibilidad del hombre durante cierto tiempo.

Como se podrá analizar más adelante, la concepción de lo *maravilloso* para los surrealistas, está muy cercana de la idea que tienen de lo *sagrado* algunos fenomenólogos como Rudolf Otto, Mircea Eliade y, en parte, el mismo George Bataille.

Así mismo, la filosofía surrealista tenía medios para lograr sus objetivos. Uno de los más conocidos es el de la escritura automática, que consistía en escribir, sin plan ni objetivo, una serie de palabras dictadas directamente del inconsciente para librarse del dominio de la razón y acercarse a la imaginación poética. Otros medios eran: la hipnosis, el ensueño, el cadáver exquisito (serie de dibujos o palabras realizadas en colectivo), el azar objetivo y la revolución.

En términos generales, se puede decir que el *Primer Manifiesto Surrealista* mantiene una línea crítica hacia la sociedad y sus valores, por ejemplo, pone en tela de juicio la idea de progreso científico. Breton señala: “Y entonces me invade un deseo inmenso de juzgar con indulgencia el ensueño científico, tan impropio, al fin de cuentas, desde cualquier punto de vista.”

Gran revuelo causó Breton en los círculos literarios, en contra del *establishment* el poeta llamó a defender la imaginación, el inconsciente, lo maravilloso y criticar el progreso. Después de dar a conocer el *Manifiesto*, el movimiento crece y comienza a tener presencia en la vida cultural de París.

2.3.3 El Segundo Manifiesto Surrealista

Para 1930, Breton da a conocer el *Segundo Manifiesto del surrealismo*. En este documento precisa varias ideas y objetivos del movimiento. Uno de ellos es el de provocar una crisis de consciencia, desde el punto de vista intelectual y moral.

Así, los surrealistas buscaron, algunas veces desesperadamente, comprobar por cualquier medio, el carácter ficticio de las viejas antinomias. “Todo nos induce a creer que existe un punto del espíritu donde la vida y la muerte, lo real y lo imaginario, lo pasado y lo futuro, lo comunicable y lo incommunicable, lo alto y lo bajo, dejan de ser percibidos como contradictorios.”

En fin, de lo que se trata es de replantear completamente la sociedad y sus valores.

Otro objetivo del Surrealismo en este momento, fue buscar rescatar al pensamiento de una servidumbre utilitaria, reintegrándolo “al camino de la

comprensión integral”. Se tenía el “deseo de ir más allá de la insuficiente y absurda distinción entre lo bello y lo feo, lo verdadero y lo falso, el bien y el mal.” Se pretendía encontrar un punto supremo ético, reintegrador de lo aparentemente contrario, como hacían algunos mitos cosmogónicos en las sociedades pre-modernas.

En este documento, los surrealistas critican la idea de que las cosas que “existen” sean las únicas posibles e intentan mostrar un camino que demuestre lo contrario.

Como ya se señaló anteriormente, si seguimos la tradición que viene desde el romanticismo y que pasa por Baudelaire, Rimbaud y Mallarmé, el Surrealismo también busca “la recuperación total de nuestra energía psíquica por medio del descenso vertiginoso en nosotros mismos, la iluminación sistemática de los lugares ocultos y el oscurecimiento progresivo de otros lugares (...).”

Para recuperar esa energía, el Surrealismo pugó también por la expresión humana en todas sus formas; buscaba la liberación económica del hombre, primera condición para la libertad de espíritu. Por ello, también buscaban la revolución política y mental. Y para concretarse proponían auxiliarse de la escritura automática, que es capaz de poner a disposición del hombre “zonas lógicas especiales, aquellas en las que, hasta el presente, la facultad lógica ejercida con exclusividad en lo consciente, no interviene.”

Estas zonas que permanecen inexploradas y con poca información sobre su origen, son importantes también para la vida social y el mismo pensamiento lógico que es el más riguroso, está obligado a admitir su ayuda.

Para Breton, los hombres necesitan, de alguna manera, percibir lo que se trama en las profundidades de su espíritu. Los surrealistas trataban de ayudarlos para realizar y comprender este objetivo. Por eso, una de las tareas del grupo era la búsqueda y la multiplicación de “cortos-circuitos” en la psique del hombre. Por medio de la admiración a lo *maravilloso* y bloqueando la consciencia a través de distintas formas, tales como el dictado automático, la imaginación podía

manifestarse nuevamente. La experiencia podía sacudir al ser humano como si hubiera recibido una descarga eléctrica. Breton lo describe de la siguiente manera:

Nunca nada lo apasionará tanto como reproducir artificialmente ese momento ideal en el que el hombre, presa de una singular emoción, se encuentra súbitamente dominado por ese algo 'más fuerte que él' que lo arroja a pesar suyo en lo inmortal. Lúcido, despierto, saldría lleno de terror de ese mal paso.

Los sueños serían otro medio entre muchos más, que podría llevar a esos cortos-circuitos, que para Breton eran más importantes que la misma creación de obras de arte.

Estos medios muy directos, siempre al alcance de todos, que persistimos en destacar desde que no se trata fundamentalmente de producir obras de arte, sino de esclarecer la parte no revelada y sin embargo revelable de nuestro ser – en la que toda belleza, todo el amor, todo el poder, que están en nosotros y apenas conocemos, resplandecen intensamente –.

El proyecto surrealista entonces, fija su atención en el *reverso de lo real*. No busca crear ficciones, sino ampliar la realidad, conocer y comprender lo desconocido, para poder explicar de manera integral la condición humana. De esta forma, según ellos mismos, el hombre podría realmente ser libre.

Esta ampliación de la realidad lleva a Breton a comparar el surrealismo con la alquimia, pues según él tienen objetivos comunes:

la piedra filosofal es aquello que debía permitir a la imaginación del hombre tomarse un estruendoso desquite; y aquí estamos de nuevo, después de siglos de domesticación del espíritu y de resignación absurda, intentando emancipar definitivamente esa imaginación por el 'largo, inmenso y razonado desorden de todos los sentidos', y así sucesivamente.

Con una fuerte división dentro del grupo y un nuevo grupo rearmado y al servicio de la revolución, Breton tendrá que enfrentar la guerra.

2.3.4 Los Prolegómenos posibles a un Tercer Manifiesto del surrealismo

Por último, en 1942, en plena guerra mundial, André Breton presenta desde los Estados Unidos, un nuevo documento titulado *Los Prolegómenos a un tercer manifiesto del surrealismo o no*.

En éste, la convulsión de la guerra lleva al líder surrealista a plantear inevitablemente la eficacia de los modos electivos de conocimiento y de acción, pues parece que la racionalidad en sí misma ha llevado al mundo al borde de la barbarie. Por ello, en el documento, Breton busca desesperadamente, como varios intelectuales de la época, una alternativa y una respuesta a lo que está pasando en el mundo.

En su documento ubica a varios de los espíritus más lúcidos y audaces del momento. Dos de los cuales, antiguos miembros del movimiento, son precisamente: Georges Bataille y Roger Caillois.

Breton los menciona porque ambos mantienen una fuerte preocupación por responder a la siguiente pregunta: “¿Qué pensar del postulado ‘no hay sociedad sin un mito social’, y hasta qué punto podemos escoger o adoptar y también imponer un mito en relación con la sociedad que estimamos deseable?”

Viviendo personalmente la catástrofe provocada por los nazis, la pregunta va planteada a cuestiones sumamente importantes en el marco de la Segunda Guerra Mundial, pues el mundo parece que había perdido el sentido. Veremos más adelante que tanto Caillois como Bataille, tratan de responder a estas preguntas que inquietan a Breton.³⁰

Pasemos ahora a relacionar los intereses del Colegio de Sociología con algunas ideas o máximas del proyecto surrealista, por ejemplo, su interés en analizar el poder o en momentos críticos, incluso, tomarlo, pasar a la acción.

³⁰ Considero que con lo señalado hasta aquí, podemos comprender las *figuraciones sociales* que posibilitan la construcción del proyecto surrealista.

Tanto los surrealistas como los fundadores del Colegio tenían fuertes preocupaciones políticas, ambos simpatizaban abiertamente con el trotskismo, también consideraban fundamental comprender y conocer el *reverso de lo real*, lo *maravilloso*, todo lo que tradicionalmente se concebía como irracional y misterioso.

El Colegio y los surrealistas, pensaban que la imaginación podría ser un medio que unido a la racionalidad permitiría conocer espacios de la realidad, antes completamente desconocidos. Solo por mencionar un caso concreto Caillois intentó explicar en su libro *El mito y el hombre*, el aspecto biológico de lo imaginario.

Por otro lado, tanto Breton como el Colegio tendrán una relación con el filósofo Gaston Bachelard.³¹ Suceso que los llevará a proponer nuevos planteamientos teóricos, pues la imaginación se presenta para ellos como una posibilidad cognoscitiva, casi epistemológica y ontológica.³²

De alguna manera tanto Breton como Caillois, Leiris y Bataille, buscarán provocar, de distintas maneras un corto circuito en la mente y en la experiencia de los hombres. Los surrealistas lo intentaran con las propuestas que se mencionaron anteriormente, mientras que el Colegio de Sociología intentará hacerlo por medio de la localización de una concepción de lo *sagrado* que mueva los resortes internos de la vida colectiva, también por medio de la comprensión del *mito* en las sociedades modernas.

³¹ Para comprender mejor la relación entre ambos pensadores cfr. el artículo "Roger Caillois y Gaston Bachelard: acercamientos al imaginario", en el Acta sociológica dedicada a *Lo imaginario*, num. 57, FCPyS, UNAM, 2012.

³² En 1936 André Breton publicó un artículo titulado *Crisis del objeto*. En el que señala que "la razón de hoy" se propone la asimilación de lo irracional. "(...) asimilación durante la cual lo racional está llamado a reorganizarse sin cesar, a la vez para reafirmarse y acrecentarse." Con esta idea Breton señala que el surrealismo se acompaña necesariamente de un *soberracionalismo*, como método de pensamiento. Soberracionalismo, es una palabra introducida en el vocabulario científico por Gaston Bachelard. Cfr. André Breton, *Antología. (1913-1966)*, siglo XXI, México, p. 115. Sobre la idea de *soberracionalismo* o *superracionalismo* se puede consultar el artículo de Gaston Bachelard, "Superracionalismo" en *El compromiso racionalista*, siglo XXI, México, 1980.

Por último, considero que la concepción de lo sagrado que tiene el Colegio de Sociología, fue en parte, conformada por la influencia de la percepción surrealista de las cosas, por su percepción de lo sagrado en la vida cotidiana y en el arte.

2.4-La “religión” surrealista.

Yo no creo en Dios, pero tengo el sentido de lo infinito. Nadie posee un espíritu más religioso que yo. Tropiczo sin cesar con las cuestiones insolubles. Las que quiero admitir son todas insolubles.

Robert Desnos.

Para los nuevos surrealistas como Patrick Waldberg, los primeros seguidores de Breton percibían que “un clima de fervor sagrado se instaura alrededor de la persona y la obra de los grandes iniciadores (...)” de la poesía. Aunque Breton siempre se manifestó como ateo y se burlaba de distintas formas de la religión católica, parece que por lo que menciona Waldberg, existían ciertos “santos” o “hechiceros”, dentro del horizonte surrealista.

De igual forma, la atmósfera “prerreligiosa” del surrealismo plantea el dictado del inconsciente como un dictado mágico metafísico que puede llevar al hombre a un más allá, así, el ser humano puede *religarse* con su inconsciente.

Es así como el surrealismo, asemejándose de alguna manera al sentido de religiosidad de las antiguas religiones pre-modernas, buscará también que el hombre se religue con algún trascendente.

Jules Monnerot y, después de él, Julian Gracq tuvieron razón al hacer valer el carácter prerreligioso del naciente surrealismo, carácter que, en razón del atractivo personal de André Breton, sobrevivirá a todas las escisiones, a todas las crisis. En la calle, en los establecimientos escogidos para los enfrentamientos y los intercambios, los jóvenes buscadores de oro apuntan a la sacralización del instante.³³

³³ Op. cit., Patrick Waldberg, *Dadá, la función del rechazo.*, p. 61.

Otro ejemplo de este afán de *religar* se hace presente en su idea de lo *maravilloso*³⁴. Según los surrealistas lo maravilloso no sólo saca de la rutina cotidiana a los hombres, sino que los lleva, por medio de la imaginación, a sobrepasar los límites materiales y a reencontrar algo trascendente en la vida.

Es por ello que “el surrealismo, en su fervor colectivo, hizo todo lo posible por introducir ‘lo sagrado en la vida cotidiana’,” según el título del artículo de Michel Leiris, expuesto en el Colegio de Sociología.

Se puede decir que de alguna manera, el Surrealismo a través de algunos de sus postulados, pretendía la concreción de un “sagrado laico”, acercándose a ello de forma particular y prudente, pues como revolucionarios marxistas, la religión formal seguía siendo interpretada como “el opio del pueblo”.

También, Breton consideraba que el azar “presidía esta apasionada exploración de la noche fértil, un azar casi divinizado, revelador de las correspondencias y las analogías, estimulador de las verdades ocultas” y misteriosas que llevaban a los surrealistas al ámbito de lo místico y del culto a lo espiritual.

Parece que el Surrealismo buscó ser un tipo de esoterismo filosófico enriquecido con una importante tradición multiseccular. En pocas palabras, el surrealismo siempre tuvo el deseo de alcanzar otra realidad, pues para ellos la verdadera vida estaba en otra parte, pero al mismo tiempo, “el otro mundo forma parte de éste”.³⁵

Como se mencionó al principio, tanto la tradición artística que antecede e influye al movimiento de André Breton, como el mismo Surrealismo, buscan cumplir con una función no solo poética: conectar lo consciente y el inconsciente, lo real con lo irreal, lo material y lo espiritual.

³⁴ Es importante reiterar que, lo que considera Breton manifestaciones de lo *maravilloso*, se acerca a la definición de las manifestaciones de lo sagrado del historiador Mircea Eliade, el cual señala que lo sagrado se manifiesta siempre como una *hierofanía*, es decir, algo completamente diferente de lo profano. Otra similitud la podemos encontrar en la idea surrealista del *azar*; la cual se presenta como reveladora de verdades ocultas completamente distintas a la vida cotidiana. Eliade dirá que lo sagrado se manifiesta “siempre como una potencia de un orden completamente distinto de las fuerzas naturales”. En pocas palabras, lo maravilloso y el azar para los surrealistas son la “manifestación de algo completamente diferente”. Cfr. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España, 1998, p. 15.

³⁵ Op. cit., André Breton, *Nadja*, p. 226.

Con ello el Surrealismo se comporta como continuador y heredero de los postulados y objetivos de una vasta tradición filosófica, literaria, disidente europea, surgida ya en el siglo XVIII.

Marcel Raymond señala sin titubear: “En su sentido más estrecho, el surrealismo es un método de escritura; en su sentido más amplio, una actitud filosófica que es a la vez una mística, una poética y una política.”

El Colegio de Sociología por su parte, recupera la noción de sacralidad que los surrealistas le otorgaban al arte³⁶, partiendo de la premisa de que para ambos, lo sagrado desde hace tiempo, había ya abandonado los templos.

³⁶ Como desarrollaré en los siguientes capítulos.

Capítulo II

La sociología de la religión de Émile Durkheim: “en el comienzo todo es religioso”.

Partí de la filosofía y tiendo a retornar a ella o, más bien, me vi casi naturalmente devuelto a ella por la naturaleza de los problemas que encontré en mi camino. É. Durkheim.

En el “Programa para un Colegio de Sociología”, se pone de relieve que la aspiración teórica de los miembros de este proyecto estuvo en gran parte influenciada por la obra de Émile Durkheim y principalmente por su sociología de la religión.

Como la obra de Durkheim es bastante amplia y compleja (sus tesis han generado discusiones en grandes autores del pasado y el presente)³⁷, sólo se ahondará en algunas de sus ideas que ayudan a comprender la propuesta del Colegio de Sociología. Para guiar el trabajo y no perderse en la inmensidad de su obra, se seguirá, en un principio, el trabajo analítico del sociólogo inglés Anthony Giddens, presentado en su introducción al libro *Durkheim, Escritos Selectos*. Posteriormente, se continúa con el análisis de algunas ideas de la obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

1. Francia a finales del siglo XIX

Descendiente de una larga tradición familiar de rabinos, Émile Durkheim nació el 15 de abril de 1858 en Epinal, antigua provincia de Lorena. En 1879 ingresó a la École Normale Supérieure, nueve años después de que el Segundo Imperio de Napoleón III desapareciera por completo y se reorganizara la Tercera República.

Según el historiador Albert Guérard, de 1870 a 1879, la República francesa fue lentamente conquistada por los republicanos, pero es enfático al afirmar que los

³⁷ En su *Manual de sociología de la religión*, Roberto Cipriani menciona que cuarenta y cuatro importantes autores han estudiado su obra y que la bibliografía al respecto es inmensa. Asimismo, considera a Durkheim como el autor más citado en el tema de religión. Cfr. p. 96. Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2004.

veinte años siguientes de 1879 a 1899, “fueron la era del oportunismo”³⁸ político. El joven Durkheim vive un contexto político en descomposición.

La situación se agravaría en el periodo de 1899 a 1914, pues una “república radical” llegaría al poder y con ella ciertos problemas en el terreno sociopolítico. El historiador Pierre Goubert³⁹ refiere la crisis de la Tercera República, aproximadamente de 1886 a 1906, según él, debida principalmente a la aplicación de una política anticlerical, severa en algunos casos, que con el ascenso de movimiento obrero, socialista y sobre todo anarquista, llevaron a que el gobierno francés entrara en una situación complicada tanto política como socialmente.

Se puede decir que el contexto de Durkheim, de alguna forma, se asimilaba al que vivió el Colegio de Sociología en la década de 1930; pues en ambos momentos imperaba el caos político y social.

El autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*, inicia el desarrollo de su teoría sociológica inmerso en esta trama, buscando explicar y encontrar la necesaria unidad para su país.

2. Por una ciencia de la religión.

Según Anthony Giddens se pueden identificar claramente los temas principales de los escritos de Durkheim, uno de los cuales fue el ideal moral de la sociedad. Siguiendo a Kant, el sociólogo francés considera que la moralidad presenta una cualidad imperativa que produce unidad social. Durkheim busca entender la función central que desempeñan las reglas morales en la organización de la sociedad, por medio de una “ciencia de la moral” o ciencia sociológica. Esta ciencia analizaría, gracias al análisis empírico de las formas concretas de ideal moral que existieron en diferentes sociedades, en periodos particulares de la historia, las reglas morales en la sociedad. Por ello, en su primera obra de importancia, *La división del trabajo social*, escrito en 1893 durante la “República radical”, intenta analizar la vida moral, según las reglas de su método sociológico.

³⁸ Albert Guérard, *Breve historia de Francia*, Espasa-Calpe, Argentina, 1951, p. 199.

³⁹ Pierre Goubert, *Historia de Francia*, Editorial crítica, Barcelona, 1987, p. 278.

Para algunos, el objetivo de la obra radica en explicar la dicotomía entre sociedad tradicional y sociedad moderna. Sin embargo, su mayor aportación fue la caracterización moral de este reciente modelo de sociedad. Ya varios autores habían caracterizado las sociedades tradicionales, por ejemplo A. Comte, sin embargo, no lograron explicar y analizar las propiedades del moderno orden social.

Durkheim señala que en la sociedad moderna el “individualismo” es “él mismo, un fenómeno moral”, pero no confunde el egoísmo de la teoría utilitarista, que pensaba que todos los individuos buscaban sus propios intereses en la sociedad, con el individualismo al que pondrá el adjetivo de moral.

El sociólogo francés plantea en el inicio de *La División del trabajo* que las sociedades más simples, también llamadas primitivas, se disuelven en un consenso moral fuertemente consolidado y presente en un *consciencia colectiva*, la cual a su vez se manifiesta socialmente como religión.

Según Durkheim, se pueden analizar las propiedades de la *consciencia colectiva* por medio de cuatro dimensiones principales: volumen, intensidad, rigidez y contenido. La primera se refiere a la amplitud e identidad entre el individuo y la sociedad, sobre ideas o creencias, es decir, qué tanto es idéntica la consciencia individual con la consciencia colectiva, entre más idéntica más volumen.

La intensidad se refiere a qué tanta influencia tienen las ideas, creencias y valores sociales, sobre las representaciones de los individuos. Entre más envolvente sea la consciencia colectiva mayor es la intensidad. La tercera, la rigidez, hace referencia a la claridad de las creencias y las prácticas asociadas a la consciencia colectiva, pues entre más claridad de las creencias, más rígidas se presentan en su cumplimiento. Y por último, la cuarta y menos desarrollada por Durkheim, el cambiante contenido de la *consciencia colectiva*.

A partir de estas propiedades, Durkheim logra describir y explicar la función de los valores y creencias de la consciencia colectiva de las sociedades tradicionales, las cuales tienden a ser altas en volumen, intensidad y rigidez; así, logra comprender

la función social del carácter religioso. La unidad y coerción en dichas sociedades la brindaba este conjunto de valores y creencias fuertemente definidos que aseguraban el orden social por medio del seguimiento de las normas comunes. Esta es la famosa “solidaridad mecánica”. Según Durkheim, en este tipo de sociedades tradicionales entre más cohesión social generada por la *consciencia colectiva*, surge menos individuación.

Al contrario, en las sociedades modernas la cohesión social ya no puede generarse a partir de la religión, pues el mismo desarrollo histórico ha llevado a un proceso complejo de secularización, acompañado de un crecimiento de la individuación que provoca un declive en el volumen, intensidad y rigidez de la consciencia colectiva tradicional. La homogeneidad moral de la colectividad pierde fuerza. Sin fuerza, la consciencia colectiva también cambia su tema, es decir, su contenido. Los ideales morales colectivos cambian y de lo que anteriormente era una religión tradicional surge lo que Durkheim llama el “individualismo moral” o el “culto del individuo”.⁴⁰

Una de las tesis principales de *La división del trabajo* expuesta por Giddens, es que

si bien la individuación es una necesidad concomitante con la disolución de la sociedad tradicional, no implica la erradicación completa de la *conscience collective* sino su trasmutación en la forma del desarrollo de nuevos ideales morales, los comprendidos en el ‘culto del individuo’. Así, el ‘culto del individuo’ proporciona una validación moral de la división del trabajo especializada.⁴¹

Los nuevos valores y creencias girarán en torno a la figura de individuo humano, dando como resultado un “individualismo moral” que subraya la dignidad, el mérito y la importancia de los talentos y capacidades del individuo, más que los valores de la comunidad.

Para Durkheim, los pensadores utilitaristas sólo lograron mostrar que el orden social en la modernidad no era mero resultado de disposiciones externas

⁴⁰ Émile Durkheim, “De la división del trabajo social” en *Antología, teoría sociológica clásica Émile Durkheim*, Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J.R. Garduño, compiladores, UNAM, México, 1997.

⁴¹ Émile Durkheim, *Escritos selectos*, selección e introducción de Anthony Giddens, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993, p. 16.

impuestas, sino que era una elaboración interna libre, propia de los individuos. Sin embargo, su gran error fue suponer que todo provenía lógicamente del individuo mismo. Este error los llevaba a la idea de que los ideales morales colectivos se encontraban disueltos. Para Durkheim los teóricos utilitaristas no lograron diferenciar entre individuación (egoísta) e individualismo moral. Según el propio Giddens interpretando a Durkheim, el individualismo moral “es un producto del desarrollo de la sociedad y se ve moralmente convalidado por la existencia de valores por medio de los cuales ‘el individuo se vuelve objeto de una especie de religión’”.⁴²

Estos nuevos ideales morales desempeñan un papel diferente en las sociedades modernas. La *consciencia colectiva* ya no tiene la función de unidad y orden social, el individualismo moral debilita volumen, intensidad y rigidez. Es importante mencionar que el mismo individualismo moral comprende valores y creencias que son producto de la sociedad, sin embargo resultan más difusos en sus formas que los comprendidos en la religión de las sociedades tradicionales. Por ello, para Durkheim es bastante claro que el proceso de desarrollo de la sociedad tradicional a la moderna, fue un conjunto de profundos cambios institucionales que transformaron el orden y la unidad social. En este proceso está incluido el desplazamiento de la “solidaridad mecánica” de estructura simple, a la “solidaridad orgánica” producida por la división del trabajo del sistema económico moderno, es decir, la interdependencia entre productores. Así, la diferenciación de la división del trabajo funciona como reductora de conflictos sociales, pues los productores se verán obligados a vivir en cooperación entre unos y otros. Para Durkheim la “solidaridad orgánica” es la base fundamental del orden social contemporáneo que todavía se encuentra en transición.

La tesis central de este autor es que hay tanto continuidad como contraste en la transición de la sociedad tradicional a la moderna, pues persisten y se mantienen los ideales morales que ordenan la conducta de la sociedad, y por otro lado, el

⁴² Ídem, p. 17.

contraste se da en la transformación de la naturaleza de estos mismos ideales morales.

El análisis más detallado y claro de este proceso sociológico Durkheim lo realiza en sus preocupaciones posteriores, que según Giddens, aparecen, a simple vista, asombrosamente dispares. Sus preocupaciones se centraron en algunos temas sociopolíticos muy concretos y en la religión primitiva.

La conexión entre ambas preocupaciones surge primero por la situación económica, política y social de Francia a finales del siglo XIX. El contexto, como se señaló anteriormente, era bastante complicado y era recurrente la crítica de los políticos socialistas al sistema económico. La presencia socialista llevó a Durkheim a la organización de varios cursos sobre problemas políticos y económicos, así como también a la reflexión de sus tesis sobre la transición de la sociedad tradicional a la moderna.

Según Giddens, Durkheim no estaba de acuerdo con que el sistema económico fuera transformado; señalaba que “lo que hace falta es no sólo el cambio económico sino la moralización de las relaciones económicas”⁴³. Pensaba que debía haber límites y regulaciones morales al sistema económico, pues las necesidades personales, no físicas, del ser humano son ilimitadas, los apetitos económicos son imposibles de llenar. Antes, en tiempos pasados la religión imponía estos límites morales.

Según Giddens, Durkheim llega a la conclusión de que “lo que hace falta es el resurgimiento de la regulación moral en la industria.” El sociólogo francés no propone regresar a un pasado religioso, sino que las instituciones, el Estado o todos los fenómenos morales, que son producto de la sociedad, puedan poseer cierta cualidad “sagrada” y por lo tanto regular moralmente ciertas actividades en la sociedad. En este sentido, el individualismo moral es un ejemplo de esta clase de fenómenos. Giddens cita un párrafo interesante de un artículo titulado

⁴³ Ídem, p. 24.

“L'individualisme et les intellectuels”, donde se explica de manera más clara su idea acerca de lo sagrado y de la religión:

Hoy sabemos que una religión no implica necesariamente símbolos y ritos en su sentido pleno ni templos o sacerdotes. Todo este aparato externo es meramente su aspecto artificial. En esencia, no es otra cosa que un sistema de creencias y prácticas colectivas que tiene una autoridad especial. Una vez que toda la gente persigue un objetivo, como resultado de esta adhesión unánime, éste adquiere una especie de supremacía moral que lo eleva muy por encima de las metas privadas y en consecuencia le otorga un carácter religioso.⁴⁴

Como se verá a continuación, su reflexión en torno a la religión y lo sagrado será el eje de su obra *Las formas elementales de la vida religiosa*. Por el momento sólo recuperemos la idea de la continua necesidad de mantener ideales morales en la sociedad. Para Durkheim en lo sagrado hay algo eterno que sobrevive a las transformaciones de la religión en la historia. Sin embargo, es evidente que hay profundas diferencias entre la religión primitiva y el culto del individuo moderno.

3. La sociología de la religión

Según el especialista en Durkheim, Steven Lukes⁴⁵, el sociólogo francés a lo largo del desarrollo de su obra fue cambiando varios de sus conceptos claves, por ejemplo cambió, su primer concepto *consciencia colectiva*, por las *representaciones colectivas* y posteriormente lo relacionó con lo que él mismo definió como *hechos sociales*. Estos cambios fueron realizados por la necesidad de mayor claridad y precisión. En su etapa madura y en el libro que veremos a continuación, utiliza el concepto de *representaciones colectivas* en vez de seguir utilizando el concepto de *consciencia colectiva*.

En el año 1912, después de entrar en contacto cercano con antropólogos ingleses como Robertson- Smith, Tylor y James Frazer, así como con su influyente maestro francés Numa Denys Fustel de Coulanges, Durkheim presentó *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En esta obra, la religión se define de la siguiente manera:

⁴⁴ Ídem, p, 31.

⁴⁵ Steven Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*, siglo XXI, Madrid, 1984.

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". (...) la idea de religión es inseparable de la idea de iglesia, hace presentir que la religión debe ser algo esencialmente colectivo.⁴⁶

Durkheim, para explicar esta definición, se acercó al estudio del totemismo, que será entendido como forma y manifestación religiosa más primitiva de religión. Lo toma como objeto de estudio, pues menciona que es ahí donde puede explicarse la naturaleza misma de la religión.

Así pues, desarrolla un supuesto metodológico que sirve para abordar su estudio sobre la naturaleza de la religión, el cual parte de que todos los elementos esenciales del pensamiento y de la vida religiosa se encuentran, al menos en germen, en las religiones más primitivas.⁴⁷ Su lógica es ir de lo simple a lo complejo.

Desde este supuesto, Durkheim se acerca al estudio sistemático del totemismo australiano, no sólo como un análisis etnográfico sino como un trabajo sociológico que busca explicar el presente por medio de 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 de alma, por tener manifestaciones oníricas (sueños) o por la impresión causada por ciertas manifestaciones cósmicas. En cambio, considera que la sociología de la religión tiene como tarea descubrir y explicar de dónde vienen las realidades expresadas por la religión. La realidad que Durkheim descubrirá en el fondo del estudio del totemismo es justamente la sociedad.

Steven Lukes nos muestra tres hipótesis centrales del postulado durkheimiano sobre el origen de la religión. La primera hipótesis que él llama causal, se refiere a que en determinadas circunstancias sociales, las de "efervescencia colectiva", se generan y recrean creencias y sentimientos religiosos que rebasan las ideas y

⁴⁶ Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Alianza Editorial, Madrid, 1993, p. 98.

⁴⁷ Idem, p. 99.

sentimientos individuales. En estas “efervescencias colectivas” es donde se cree que nació la religión. Por ello se concluye que de la sociedad nació la religión.

La segunda hipótesis que nos expone es que la religión representa a la sociedad en dos términos. En el primero, la religión representa a la sociedad y las relaciones sociales en un sentido cognitivo, es decir, permite un medio para explicar o hacer perceptible la realidad social. En el segundo término, se refiere a que, también puede representar a la sociedad “en el sentido de expresar, simbolizar o dramatizar las relaciones sociales”.⁴⁸

La tercera hipótesis es la funcional. Steven Lukes lo explica de la siguiente manera:

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>>.⁴⁹

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

Para confirmar sus hipótesis, Durkheim plantea que todas las sociedades generan sistemas de creencias que consideran sagrado, pues sin esto, las sociedades pasan por un periodo de crisis moral; como ya lo señalamos, tanto las sociedades tradicionales como la sociedad moderna necesita de ideales morales. Para el sociólogo francés, tan es así que incluso en la modernidad, 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>>”.⁵⁰

Para Durkheim, desde un punto de vista funcional, la religión es indispensable y universal. Es decir, la religión desde su perspectiva es un fenómeno de

⁴⁸ Op. cit., Steven Lukes, p. 459.

⁴⁹ Ídem, p. 464.

⁵⁰ Ídem, p. 468.

“integración social” desde su origen, contenido y finalidad. Además, puede analizarse positivamente.

Como expondré a continuación, dentro de su sociología de la religión, Durkheim le otorga un lugar central al concepto de lo sagrado, el cual será bastante influyente en el proyecto teórico del Colegio de Sociología.

4. Lo sagrado en Durkheim

Aunque “Durkheim se topó con la imposibilidad de ofrecer una definición científica positiva⁵¹” sobre lo sagrado, expondré a continuación sus principales argumentos, tratando de buscar un acercamiento a una definición del mismo.

Según Georges Bataille, Durkheim sólo “se limitó a caracterizar negativamente el mundo sagrado como absolutamente heterogéneo en relación con el mundo profano”.⁵² Para tener una mejor comprensión de lo sagrado en Durkheim, considero es necesario insistir en qué es lo que Durkheim plantea como religión.

Para el sociólogo francés la religión es “un todo formado de partes; es un sistema más o menos complejo de mitos, de dogmas, de ritos y ceremonias”.⁵³ Este conjunto, sólo puede ser definido conforme a las partes que lo constituyen y una de esas partes son las categorías de creencias y ritos. Las creencias son representaciones colectivas; los ritos son determinadas formas de actuar que siguen a las creencias.

Con base en esta definición, Durkheim menciona que todas las creencias religiosas manifiestan una clasificación de las cosas reales e irreales, en dos clases opuestas, lo sagrado y lo profano. El autor lo explica de la siguiente manera:

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,

⁵¹ Georges Bataille, *Obras escogidas*, Editorial Fontarama, México 2006. p. 86.

⁵² *Ibidem*.

⁵³ Op. cit., Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 81.

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.⁵⁴

Durkheim 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. Además, caracteriza a lo sagrado frente a lo profano, basándose en una de sus principales características: la heterogeneidad absoluta.

El sociólogo francés sigue caracterizando a lo sagrado y señala que las fuerzas que manifiesta esta oposición (lo sagrado y lo profano) son de naturaleza distinta. Para pasar de una a otra, se requiere de 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”.⁵⁵ Sin embargo, de acuerdo con Durkheim, debe de haber una comunicación entre ambas, de lo contrario, 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 permanecer a distancia de las primeras”.⁵⁶

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 mencioné anteriormente que Durkheim considera que el origen de la religión no es ni cósmico, ni biológico, por lo tanto, “puesto que ni el hombre ni la naturaleza

⁵⁴ Ídem. p. 82.

⁵⁵ Ídem. p. 87.

⁵⁶ Ídem. p. 88.

tienen por sí mismos carácter sagrado, lo obtendrán de otra fuente”.⁵⁷ A partir de este supuesto el autor comienza sus estudios y análisis sociológicos sobre el totemismo de las sociedades australianas.

Durkheim para demostrar que la religión es producto de causas sociales, 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.

En las sociedades australianas los antropólogos han descubierto las más arcaicas representaciones religiosas en la unidad social más antigua: el clan. En el clan, la religión es el totemismo, que a juicio de Durkheim constituye la forma más elemental y antigua de 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 culto”.⁵⁸

Esas fuerzas dirá Durkheim, son fuerzas verdaderas, en cierto sentido, materiales y no son ilusiones creadas por el hombre en su mente o en su fantasía. 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”.⁵⁹ Ese “vago poder” es la materia prima con la que se han construido todas las clases de seres consagrados en las religiones. Ese poder, esa fuerza, se conoce según Durkheim con el nombre de *wakan* o *mana*, que para él es la fuente de lo sagrado. Vale la pena citar las palabras del sociólogo francés:

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

⁵⁷ Ídem. p. 160.

⁵⁸ Ídem. p. 316.

⁵⁹ Ídem. p. 330 y 331.

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.⁶⁰

Lo que se está señalando, entonces, es un poder abstracto que proviene del mana totémico y el cual es principio de lo sagrado, además constituye una fuerza colectiva trascendente e inmanente. Para Durkheim, en el caso de las sociedades australianas y sus dioses, lo sagrado es la sociedad misma, “pero hipostasiado y representado en la imaginación bajo las especies sensibles del vegetal o el animal que sirve de tótem”.⁶¹

En este sentido, las tesis principales de *Las formas elementales de la vida religiosa* concluirán con la idea de 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. Para lograrlo crea representaciones colectivas cargadas de valores morales que orientan al individuo en su vida diaria.

Por ello, para Durkheim la sociedad se asemeja a dios, es imperativa, buena, benévola, domina, pero puede ayudar, pues es capaz de crear cosas sagradas “mediante un traspaso de potencia”.⁶² La sociedad, la cual tiene la facultad de traspasar potencia moral, es la fuente de la religión. Gracias a las fuerzas morales hipostasiadas en las cosas – en el caso de los clanes australianos, en el tótem –, los grupos sociales pueden identificarse, esfuerzos morales posibilitan las relaciones sociales, su cohesión necesaria y su mantenimiento, gracias a que hacen vivir en cada miembro el espíritu colectivo.

En síntesis, Durkheim manifiesta que lo sagrado es una fuerza colectiva que proviene de la sociedad y que se hipostasia en cosas reales o representaciones colectivas. Por otro lado, cualquier cosa puede ser sagrada, en la medida en que la sociedad por su necesidad de crear ideales morales, lo decreta y diferencia de lo profano. El Colegio de Sociología, en mi opinión, recuperará las ideas de

⁶⁰ Ídem. p. 332.

⁶¹ Ídem. p. 342.

⁶² Julien Ries, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989. p. 22.

Durkheim sobre lo sagrado, pero para llevarla a un grado distinto. Para los integrantes del Colegio la sociedad es la fuente de lo sagrado que lleve asimismo a los individuos a conectarse con su inconsciente, con aquello que sacude al hombre y a su vida en un vértigo, y que pueda provocar cambios profundos reflexiones sobre el mundo y la sociedad.⁶³

Lo sagrado como fuerza social tiene otra característica importante: ser fuertemente contagioso. Ese rasgo virulento de lo sagrado, será también un importante elemento político en el proyecto del Colegio de Sociología.

5. El “virus” de lo sagrado

Durkheim 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 y representadas en el 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.”⁶⁴

Durkheim menciona que con su teoría, la religión deja de ser una inexplicable alucinación. “No 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

⁶³ Recordemos que en el capítulo anterior de esta investigación expusimos que el Surrealismo, inmerso en una tradición poética, concebía a la poesía como un medio para la reflexión sobre la vida y el hombre mismo. En este sentido, para el Colegio de Sociología la poesía y el arte como producto social pueden presentarse como algo sagrado en la modernidad.

⁶⁴ Op. cit., Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*. p. 367.

colectividad. “El mundo religioso no es un aspecto particular de la naturaleza empírica: *se superpone a ella*”.⁶⁵

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, asimismo, 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.⁶⁶

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 posa, es posible, hablar de un carácter contagioso de lo sagrado desde su origen.

El propio 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.⁶⁷

Por lo tanto, el carácter contagioso de lo sagrado depende de la fuerza de las ideas religiosas con las cuales esté conformado y “por las impresiones reconfortantes y de dependencia que la acción de las sociedad suscita en las mentes”. Estas impresiones son, según Durkheim, “emociones especialmente intensas”.

⁶⁵ Ídem. p. 376.

⁶⁶ Ídem. p. 507.

⁶⁷ Ídem. p. 514 y 515.

En suma, 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.⁶⁸

El Colegio de Sociología tratará de apoyarse en esta idea, para no sólo reclasificar las nuevas experiencias religiosas en el mundo contemporáneo, sino además aspirando a que este carácter contagioso se expandiera “como un virus” por el mundo humanizándolo y convirtiéndolo en uno mejor. Para Bataille y otros integrantes del Colegio de Sociología, esto será visto como una esperanza de poder cambiar la sociedad radicalmente, desde una perspectiva distinta a la del Partido Comunista Francés. 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 (...).⁶⁹

Finalmente, es importante señalar que Durkheim no se equivoca en su análisis general sobre la importancia de lo sagrado en las sociedades modernas, pues identifica la necesidad de la cohesión social para mantener la armonía y la paz. Sin embargo, para Durkheim, en la moderna república francesa (la III República, 1875- 1940), lo sagrado debe de dejar su lugar a una “religión civil”, pues los antiguos ideales morales religiosos han perdido fuerza frente a la compleja sociedad contemporánea que da más importancia al individuo que a la comunidad. Los ciudadanos de esta sociedades, deben buscar la cohesión y la armonía por medio de “la educación moral”, impartida por el Estado en las escuelas públicas.

⁶⁸ Ídem. p. 516.

⁶⁹ Roger Caillois, *Acercamientos a lo imaginario*, segunda edición, FCE, México, 1993, p.77.

“Se trata, dirá, de <<hacer comprender al niño, no solamente cuáles son sus deberes, sino cuáles son las razones de sus deberes>>.”⁷⁰

El proyecto al que llega Durkheim es el de fundar una moral social, libre de los dioses y apoyada por la ciencia, creada por una educación racionalista, es decir, una ética laica, que finalmente fue llamada, en las sociedades modernas, *civilismo*. Uno de sus objetivos principales, era y sigue siendo, controlar las tendencias o impulsos egoístas del individuo, sin obstruir en él su autonomía y su autodeterminación. Sin embargo, en varias partes del mundo moderno, incluido México, este “civilismo” o “religión laica”, desarrollada por una “educación racionalista” impartida por las escuelas públicas, ha tenido bastantes problemas. Dejando a un lado los problemas estructurales y políticos, que por ejemplo tiene la educación pública en México, en general este proyecto de educación netamente racionalista, ha convertido, varios de los valores positivos difundidos, como la autodeterminación del individuo, en una “moral” egoísta y calculadora frente a la vida.

Sin ahondar más en el problema, una pregunta relevante que surge del análisis de Durkheim es, si es posible una moral sin dioses, o hasta qué punto la educación racionalista, fundadora de esta moral laica, puede controlar los impulsos y sentimientos del hombre.

Por otro lado, es bastante claro que Durkheim “obsesionado” por su idea de construir una ciencia positiva, inclinada a observar solamente los hechos sociales objetivos, dejó aún lado todo el campo de la experiencia, que requería el hecho religioso. Desde la publicación del *Suicidio*, en 1897, Durkheim se había dado cuenta de la importancia del sistema religioso en toda sociedad. Y sin embargo, ignoró el avance de la fenomenología alemana de su tiempo, representada principalmente por Rudolf Otto (1869-1937).

Este último autor, en su obra, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, intenta describir lo que percibe el hombre religioso y cómo se opera esta

⁷⁰ Émile Durkheim, *La educación moral*, Trotta, Madrid, 2002, p. 34.

percepción. Para ello crea un método propio, el cual consiste en captar lo *numinoso* (sentimiento de lo *tremendum, mysterium, fascinans*) por la propia experiencia del hombre.

En este estudio, llega a la conclusión de que la propia facultad de conocer del hombre, brinda una disposición que produce lo *numinoso*. Es decir, la experiencia de lo sagrado se realiza gracias a que ésta es una categoría *a priori* del conocer, podría decir, es una facultad o especie de *a priori religioso*.

Entonces para Rudolf Otto lo sagrado no nace de la sociedad como una representación social, sino que es una experiencia que surge de la propia conciencia del hombre y se manifiesta en lo sagrado, de una manera doble: en revelación interior y en la historia, gracias a los elementos y signos religiosos.

Hoy, sigue siendo importante para la sociología y para cualquier ciencia social que busque comprender lo sagrado, recuperar tanto los aciertos de Durkheim como la fenomenología de Rudolf Otto.

Después de Durkheim, veamos a uno de los autores que buscó, a su manera, comprender de una manera más completa los fenómenos de lo sagrado.

6. Marcel Mauss, sociología y antropología.

Fundar racionalmente un retorno consciente hacia morales más antiguas.

Marcel Mauss

Siguiendo con los personajes que influyeron al Colegio de Sociología, es importante mencionar a Marcel Mauss, que continuando los esfuerzos de Durkheim, intenta abrir al diálogo a la sociología. Sí el esfuerzo de Émile Durkheim fue constituir a la sociología como una ciencia, Mauss arriesga esa disciplina hasta la concepción de un método de investigación de los *hechos sociales totales*. A continuación se expondrá la importancia de este sociólogo, clasificado por algunos

pensadores sociales actuales como un “disidente”, ciertamente, de la sociología positivista o formal.

En el libro *Sociologías y religión, aproximaciones disidentes*, Erwan Dianteill y Michel Lôwy⁷¹ señalan que en el plano científico “Mauss es autor de una obra fragmentaria”. Principalmente porque su estudio está compuesto por artículos y pequeños textos nunca publicados en forma de libro, en vida del autor. A diferencia de Durkheim, el trabajo de Mauss (1872-1950) es más “heterodoxo en su forma, en su contenido y en sus referencias”. Erwan Dianteill tiene la idea de que los estudios realizados por Mauss son “desvíos” en relación con los estudios académicos de su tiempo, pues estudió la magia, el cuerpo, la plegaria, el mito y lo sagrado, en mi opinión, como ámbitos fundamentales de las sociedades.

Para presentar sus argumentos, Mauss se apoyó en ejemplos que provenían de distintas culturas y fueron presentados desde distintas perspectivas: histórica, sociológica, etnográfica o psicológica. Mauss, más abierto a la influencia de otras disciplinas, reconoció la relación directa de la sociología con la antropología y debatió abiertamente con la psicología. A partir de estos elementos fértiles buscó delimitar “objetos nuevos” para la disciplina fundada por E. Durkheim. “En esto, su obra es particularmente original y fecunda, aun cuando parezca inacabada e inconexa,”⁷² reconocen los nuevos autores citados.

En 1950, Claude Lévi- Strauss (ni más ni menos) y George Gurvich reeditaron algunos artículos principales de Mauss bajo la forma de un libro titulado *Sociología y antropología*, fue hasta entonces que su obra fue conocida internacionalmente.

Posteriormente su influencia fue tan amplia que en los años ochenta se fundó el Movimiento Anti-utilitarista en Ciencias Sociales (acrónimo en francés: MAUSS), reivindicando algunas ideas centrales del texto “Ensayo sobre el don”. El grupo de científicos sociales se oponía críticamente a las formas clásicas de la ciencia económica.

⁷¹ Erwan Dianteill y Michel Lôwy, *Sociologías y religión, aproximaciones disidentes*, Bordes manantial, Buenos Aires, 2009.

⁷² Ídem, p. 84.

Por otra parte, en la actualidad, es reconocida claramente su influencia en varios pensadores. Por ejemplo, en la introducción al texto de Mauss, *El sacrificio, magia, mito y razón*, el profesor argentino Ricardo Abduca señala que la influencia de Mauss llega a René Girard, G. Agamben y Roberto Calasso “(en la ruina de Kasch, o en Ka)”.⁷³ También se reconoce la influencia de Mauss en pensadores de la talla de Claude Levi-Strauss y Georges Gurvich, por supuesto, así como de Roger Bastide, R. Hertz, A. Lerois-Gourhan y J. P. Vernant; entre otros que se mantuvieron fuera de las estrictas divisiones académicas de las ciencias sociales, al igual que los autores abordados en esta investigación: Georges Bataille, Roger Caillois y Michel Leiris.

Para otros sociólogos, el papel más importante de Mauss fue el de docente, pues su trabajo comenzó desde 1901 en distintas universidades de Francia. Su labor, entonces, sirve para entablar el puente entre la escuela de sociología clásica y las ciencias sociales actuales. Deuda poco reconocida por la academia.

Marcel Mauss publicó en vida varios textos que ahora son considerados como los más importantes. El primero de ellos, dado a conocer en 1899, fue el *Ensayo sobre la naturaleza y la función del sacrificio*. En 1903, publicó junto con Henri Hubert *Esbozo de una nueva teoría general de la magia*; finalmente, en 1909 retiró de la imprenta *La plegaria*, un texto inacabado e inédito en vida del autor, pero de relevancia para el estudio de la religión.

En este último texto, Mauss expone dos tendencias que explican cómo se desarrolló la religión en las sociedades modernas, la espiritualización y la individualización. Para el sociólogo francés es en el proceso de espiritualización donde prevalecen los sentimientos, las ideas y los estados de ánimo religiosos progresivamente más abstractos y variables adoptados en las sociedades modernas, a diferencia de las religiones pre-modernas donde prevalecían los ritos, las acciones físicas y precisas del cuerpo.

⁷³ Marcel Mauss, Henri Hubert, *El sacrificio, magia, mito y razón*, Los cuarenta, Buenos Aires, 2010.

La segunda tendencia, la individualización, transformó a la religión porque “el instante, el lugar, las condiciones, las formas de tal o cual acto dependen cada vez menos de causas sociales. Así como cada uno actúa casi a su antojo, así también cada cual, en la medida de lo posible, es creador de su fe”.⁷⁴ Para Erwan Dianteill, Mauss llamó en su tiempo “espiritualización” al proceso de subjetivación y de individualización que caracteriza a las formas contemporáneas predominantes de religión.

Por último, Mauss elabora, entre 1923 y 1924, el más famoso e influyente de sus trabajos *El ensayo sobre el don*. En este ensayo, se propone la idea del intercambio como primera forma económica de relación social.

En esta obra, Mauss se propone, pese a la ortodoxa academia francesa, el estudio de temas rechazados o marginados de la sociología como el mito, el cuerpo, la magia y lo sagrado. Él mismo señalaba lo siguiente:

Nos disgustaba sobremanera que se viera a los mitos como enfermedades del lenguaje, o como fantasías desaforadas de la imaginación individual. (...) Los mitos nos parecían tener valor práctico; están impregnados de veracidad, de certidumbre, de constancia. Presentíamos la lógica de su ordenamiento, la necesidad de sus temas. Ahora bien, por regla general, los mitos son conmemorados dramáticamente en fiestas donde la presencia de los actores divinos es una presencia real.⁷⁵

Otro ejemplo de su insistencia en nuevos temas, se puede observar en las conclusiones de su “Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos”. En ellas Marcel Mauss intenta explicar qué es lo sagrado. Rechaza la idea de Robertson Smith de que sólo sea “lo separado”, “lo prohibido”; para él, “las cosas sagradas son cosas sociales”. En sus propias palabras dice:

A nuestro juicio, se considera sacro todo lo que, para el grupo y sus miembros, califica la sociedad. Si los dioses, cada uno a su turno, salen del templo y se convierten en profanos, por su parte cosas humanas pero sociales como la patria, la propiedad, el trabajo, la persona humana, van entrando una tras otra en esta categoría.⁷⁶

Es decir, para este autor, los fenómenos religiosos desbordan el plano estricto de la iglesia católica, “salen del templo”, y se diseminan en la economía y el Estado.

⁷⁴ Ídem, p. 99.

⁷⁵ Op. cit. Marcel Mauss, *Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos*, en *El sacrificio*, p. 38.

⁷⁶ Ídem. p. 49.

Así, siguiendo a Durkheim, pero llevando su método más lejos, el autor del *ensayo sobre el don* considera la religión y su esencia, lo sagrado, como *hechos sociales totales*, pues implican una relación con varios ámbitos de la vida humana. Lo que lo lleva a afirmar que su estudio debe realizarse de manera interdisciplinaria.

Es así como, en su lucha por integrar a la academia la idea de los *hechos sociales totales*, Marcel Mauss señalaba que era falsa la idea de algunos científicos sobre la falta de objetividad en el trabajo con los hechos religiosos. Pues según ellos, surgía un problema al estudiarlos, se mezclaba la lógica racional y la lógica de los sentimientos. Pero para el sociólogo francés el error metodológico radicaba en no distinguir el sentimiento individual del sentimiento colectivo, pues

el sentimiento individual puede apegarse a quimeras, el sentimiento colectivo sólo puede ligarse a lo sensible, a lo visible, a lo tangible. La magia y la religión atañen a seres, a cuerpos; nacen de necesidades vitales y viven de efectos ciertos; se exponen al control de la experiencia.⁷⁷

Para aclarar las cuestiones metodológicas que implicaba su propuesta, el autor sigue exponiendo una serie de argumentos y defensas. Por ejemplo, en el apartado V de su *Introducción al análisis de ciertos fenómenos religiosos*, Mauss distingue la psicología religiosa y el sentimiento religioso. Según él, a su escuela se le acusa de querer llevar a la sociología hasta los límites de la dialéctica. “Nuestro campo sólo alcanza, según nos dicen, hasta allí donde pueden hallarse instituciones.”⁷⁸ Pues para la formalidad académica “todo lo mental se reservó para la psicología. A los sociólogos sólo les tocarían los grupos y sus prácticas tradicionales”.⁷⁹

Sin embargo, los críticos de su escuela, según él se equivocan, pues “las nociones de lo sagrado, de alma, tiempo, etc., son igualmente instituciones porque, en realidad, no existen en el espíritu del individuo más que revestidas de formas que

⁷⁷ Ídem. p. 59.

⁷⁸ Ídem, p. 66.

⁷⁹ Ibídem.

han tomado en sociedades determinadas. El individuo las recibe, por la educación, en fórmulas tradicionales. Por consiguiente, son objeto de la sociología.”⁸⁰

En otro lugar de esta misma introducción, Mauss protesta y sentencia:

Nos dicen: ustedes cultivan la psicología social y no la sociología. Poco importa la etiqueta. Nosotros preferimos la de sociólogos. Porque nunca consideramos las ideas de los pueblos haciendo abstracción de los pueblos. (...) En sociología, los hechos de la psicología social y los hechos de la morfología social están unidos por lazos íntimos e insolubles⁸¹.

Por lo tanto, Mauss no niega el sentimiento religioso, objeto de estudio de la psicología religiosa, sino que busca “el origen de las representaciones religiosas y los ritos en la noción de valor, es decir, en las nociones sentimentales.” Por ello todo estudio sociológico debe plantearse “el conocimiento de los sentimientos complejos que fundan la noción de lo sagrado y la de los sentimientos que provoca – escrúpulos, temores, esperanzas, etc. –.”

Este objetivo era defendido decididamente, y por ello declaraba que: “es para nosotros el fin último de la ciencia de las religiones.”⁸²

7. Marcel Mauss o hacia una nueva sociología.

Mauss trabajó como sociólogo, pues buscaba la continuación de la sociología de la religión de E. Durkheim. Inicialmente realizó una división de los fenómenos religiosos en: a) fenómenos religiosos *strictu sensu*, por ejemplo el mito y los rituales de sacrificio, b) fenómenos religiosos *lato sensu*, por ejemplo, la magia y la adivinación, y c) fenómenos de folclore y creencias populares.⁸³

Con esta clasificación, Mauss logra ampliar los objetos de estudio sociológicos e integra a la escuela de sociología francesa, la magia, el sacrificio, la plegaria, el mito, lo sagrado, el cuerpo y la creencia. Señala sobre esta última lo siguiente:

si nos colocamos desde el punto de vista de la creencia, observamos que ésta se presenta a diario y con regularidad en una amplia gama de fenómenos sociales. (...)

⁸⁰ Ibídem.

⁸¹ Ibídem.

⁸² Ídem. p. 68.

⁸³ Laura Páez Díaz de León (Editora), *La Escuela Francesa de Sociología. Ensayos y textos*, UNAM, 2002, p. 92.

Dicho en otros términos, se trate de magia o religión, la creencia es una estructura fundante y constante de lo social.⁸⁴

Es necesario reconocer que, Marcel Mauss ofrece una renovación a la teoría durkheimiana de la religión. Su célebre *Ensayo sobre el don* fue publicado en el primer volumen de la nueva época de *L'Année sociologique*, en 1925, y fue recibido en el ámbito sociológico como “un verdadero programa de investigación”. No es casual que sea el mismo año en que se creó el Instituto de Etnología de París (diciembre de 1925). En la década de los veinte, Francia se encontraba en un contexto intelectual y artístico efervescente, agitado y sediento de conocer nuevas culturas, principalmente las culturas antiguas. El sociólogo canadiense Marcel Fournier, en un trabajo sobre Mauss, comenta este nuevo contexto:

Esta apertura de las mentes, este nuevo exotismo, atrae hacia la etnología un nuevo público: escritores y artistas – Vlaminck, los cubistas, Gris, Picasso – están fascinados por las estatuillas de Dahomey y de la Costa de Marfil.⁸⁵

Asimismo, como se mencionó, los surrealistas también en el ámbito artístico buscaban, entre otras cosas, romper con los estándares estéticos y filosóficos de occidente, recuperando en otras sociedades no occidentales, distintos parámetros estéticos y éticos, y por lo tanto, favorecieron al contexto a favor de la creación del Instituto de etnología y la apertura de las ciencias sociales.

⁸⁴ Ídem, p. 115.

⁸⁵ Op. cit. Marcel Fournier, en Laura Páez Díaz de León (Editora), p. 122.

Capítulo III

Roger Caillois y su morfología de lo sagrado

1-Por una ciencia unitaria del hombre.

Antes de iniciar con el tema de lo sagrado en Roger Caillois, es importante exponer, brevemente, una introducción a la idea que plantea de ciencia, así como un acercamiento a lo que él mismo llamó manifestaciones de *l'imaginaire*: el mito, el arte, la poesía. Ambos puntos, ayudarán a comprender mejor sus estudios sobre la morfología de lo *sagrado*.

Ensayista, sociólogo, poeta, crítico literario, Roger Caillois (1913- 1978) tiene todas esas acepciones, en la academia francesa. Sin embargo, algo poco comentado, en México, y de lo cual es importante explorar, es lo que dentro de sus facetas analíticas y sus estudios, él llamó: *l'imaginaire*. Varios de sus análisis abren nuevas perspectivas de análisis antropológicos y sociológicos, aún por indagar.

Por ejemplo, para el filósofo, contemporáneo, francés, Jean-Jacques Wunenburger, parte del trabajo de Caillois, “constituye sin duda el prolegómeno poético de una morfología general tendiente a convertirse en el próximo paradigma científico.”⁸⁶

Igual que los otros dos autores miembros del Colegio de Sociología, Caillois se ve influido por el Surrealismo. Él mismo declaró 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.” Gracias al Surrealismo, Caillois dialoga seriamente con los científicos y los poetas, recuperando, del mundo poético y fantástico, importantes aportaciones esenciales a las ciencias humanas del siglo veinte.

Al mismo tiempo, manifestó una perspectiva crítica frente al Surrealismo, aceptaba varios principios, pero nunca lo absurdo, lo meramente irracional, pues se tomó en

⁸⁶ Cita tomada de: Blanca Solares, “Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión”, en María del Carmen Valverde y Mauricio Ruiz, Coordinadores, *Teoría e historia de las religiones*, IIF, UNAM, 2010, p. 50.

serio la idea bretoniana de unir ciencia y arte. La siguiente cita ayuda a entender su posición:

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 sobre determinación permanente, la construcción de coral; combinar en un sistema lo que hasta ahora una razón incompleta ha eliminado sistemáticamente.⁸⁷

Lo que el pensador francés buscaba era crear por medio de una combinación, un sistema completo, un sistema que reconozca lo que la razón positivista ha eliminado o marginado, es decir, lo imaginario, lo misterioso, lo aparentemente ilógico.

En general, para Caillois, las investigaciones “metódicas” habituales que se guían por el espíritu racionalista, están en problemas frente a los nuevos planteamientos provenientes, no de la poesía, extraordinariamente, sino de la física relativista de Albert Einstein y la teoría cuántica de Bohr.

Pero, ¿cómo debe de continuar el saber y el conocimiento en un mundo dónde la “confusión comúnmente se considera profundidad; la pereza y el azar, audacia y lucidez; la negligencia máxima de gobierno”? Caillois propone un nuevo vigor, decisión y severidad en la construcción del nuevo saber. En el campo intelectual es necesario una reorganización y reapertura total. Siempre y cuando se mantenga el rigor, un nuevo rigor científico abierto, flexible y reflexivo, que mantenga y considere los problemas según todos sus antecedentes. No servirá de nada cierta tendencia simplificadora, tanto racionalista, positivista o surrealista. Es necesario recuperar toda la experiencia vivida, todo lo que se había arrojado a las tinieblas por una ciencia reduccionista, miope y ortodoxa.

Es innegable que en el mundo existen “problemas extraordinariamente perturbadores” que, hasta ahora, siguen sin abordarse por la luz clara de la razón. Caillois considera que estos problemas se encuentran en el “imperio nocturno” del imaginario. “Hay en el hombre, nos dice, toda una capa de sombra que extiende su imperio nocturno a la mayoría de las reacciones de su afectividad como actos

⁸⁷Roger Caillos, *Acercamientos a lo imaginario*, México, FCE, 1993, p. 44.

de su imaginación, con la que su ser no puede dejar de contar ni de debatirse un instante.”⁸⁸

Esos misterios deben de ser abordados por el saber del hombre, pues por más que les niegue atención, los desacredite, los descarte por prejuicio o descuide por indiferencia, irremediablemente saldrán a flote, traicionando su propio futuro.

Caillois considera, que esta actitud asumida por el positivismo de aislar a la investigación de todo lo irracional, lleva a que estos temas sean tomados como patrimonio exclusivo de grupos que sólo lo divinizan. Para este sociólogo, es momento de romper con ese “hedonismo intelectual.” Asegura que el misterio, lo irracional, tiene mucho que aportar a la vida del hombre, pero estas aportaciones no se obtendrán por medio de halagos, sino por medio de una nueva actitud filosófica y científica. Es en vano intentar crear, casi de la nada, una nueva sintaxis de la comprensión, o pretender una “mutación brusca” del saber, “una ruptura radical en el desarrollo intelectual.” Lo que propone Caillois es “una coherencia más rigurosa y una sistematización más justa, mediante una construcción que lo implique y lo explique.”⁸⁹

Lo que se necesita, para un “nuevo espíritu científico”, es un procedimiento de *generalización*, es decir, la concordancia de contradicciones, que nos permita pasar de la sistematización de una teoría o disciplina, a otra teoría y disciplina, por medio del diálogo y siempre en movimiento diagonal.⁹⁰ Junto con el epistemólogo Gaston Bachelard, Caillois busca recuperar la nueva lógica de la física moderna, el “principio de extensión continua, la lógica de generalización”.⁹¹

Para Caillois es importante que la investigación metódica se mantenga, frente sistemas positivistas e intuicionistas. “Si no se quiere hacer faena en vano, es

⁸⁸ Roger Caillois, *El mito y el hombre*, FCE, México, 1998, p. 194.

⁸⁹ Ídem. p. 196.

⁹⁰ No provoca extrañeza, que en esta parte de su obra, se haga un llamado a revisar el libro de Gaston Bachelard, *El nuevo espíritu científico*, para comprender mejor su propuesta.

⁹¹ Para la relación intelectual entre Caillois y Bachelard, cfr., *Roger caillois y Gaston Bachelard: acercamientos a lo imaginario*, en Acta sociológica, Op. cit.

preciso concebir además esa reforma intelectual como algo generalizable a todos los terrenos de la actividad humana y trabajar por ello en consecuencia”.⁹²

A finales de la década de los treinta, el autor llama a una “intransigencia intelectual y moral”, pues sin ello será imposible salir del atolladero intelectual, político y social de estos días. El ejemplo claro de esto, son para él las figuras de Baudelaire, Rimbaud y Lautréamont, pues en el siglo XIX, sus ideas tuvieron gran fuerza por su posición moral e intelectual.

Para esta nueva ciencia que busca unir – bajo el principio de la física moderna y la inspiración surrealista –, intuición y sistematización o arte y razón, es decir, elementos aparentemente contrarios en una coincidencia, le es necesario también la ética, pues, si se mantiene la situación de desorden y falta de autoridad en ciertas investigaciones, la “licencia se considerara virtud y la fantasía estimable.”

Si es necesario, continua Caillois, debe de surgir una nueva “ortodoxia”, es decir, una “*presunción de la empresa unitaria ideal*, aquella que se propone como tarea la de poner en acción la *totalidad del ser*.” Frente al totalitarismo, es imperioso un conocimiento que explique y lleve al hombre a concurrir todas sus funciones en una creación viva y continua, vinculando orgánicamente y no dispersando y delimitando.

Ayer y hoy, es necesaria y urgente una *ciencia unitaria del hombre*, es decir, lo que Caillois denomina una *ciencia diagonal*. Sugiere realizar una *actividad unitaria del espíritu*, a partir de una construcción de conocimiento que relacione y atraviese 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”.⁹³

⁹² Ídem. p.198.

⁹³ Roger Caillois *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, Barcelona, Editorial Seix Barral, 1962, p. 9.

En otras palabras, dice Caillois, se trata de considerar un conjunto de fenómenos como una unidad orgánica, en la cual sus múltiples elementos aunque sean independientes, se deben tratar de sintetizar transversalmente, 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.”⁹⁴

Un ejemplo que pone, es la forma como se ha abordado el mito, pues para él, éste como parte de las actividades del imaginario, se ha analizado de manera parcial, a través de lo cual “se disgrega arbitrariamente la unidad de la vida del espíritu (...)”.

En resumen, criticando a la organización de la ciencia disciplinar positivista y creando puentes entre los campos heterogéneos del mundo del *imaginario* y el científico, es que se logrará salir del atolladero de “una atomización excesiva de las investigaciones de ese tipo,” es decir, de las investigaciones positivistas.

Por último, Caillois también advierte que es necesaria una especie de “clasificación exhaustiva” de las diversas manifestaciones de la vida del imaginario, para reunir las en una construcción sistemática, “que aún hace falta y cuya necesidad a veces se hace sentir cruelmente”. Sin esta “clasificación”, sin esta “construcción sistemática”, las actividades del imaginario, expresadas, como ya se señaló, en los sueños, en el mito, en lo sagrado, en el arte y en algunas experiencias misteriosas y fascinantes, quedan fuera de toda reflexión filosófica y científica.

En la década de los treinta, resultaban sorprendentes e incomprensibles los elementos que Caillois proponía para la nueva ciencia que él contemplaba; aún ahora, dentro de la sociología académica su propuesta resulta “confusa”. Tal vez, la misma frase de Niels Bohr sobre su teoría, ayude a comprender lo que Caillois proponía, y la confusión que sigue suscitando en algunos círculos académicos:

⁹⁴Op. cit. Roger Caillois *El mito y el hombre*, p. 12.

“Si alguien dice que la teoría cuántica está clara, es que no la entiende.”⁹⁵

2. El mito, lo sagrado y el juego: ¿Por una sociología de lo fascinante, y el vértigo?

2.1 El mito

En su libro sobre el mito (*El mito y el hombre*, 1938), Roger Caillois presenta una idea inquietante. Señala lo 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.

Si bien, el libro *El mito y el hombre*, está compuesto por una serie de ensayos breves, trata aquí de pequeñas claves de suma importancia para comprender el valor del mito en la vida social.

Para el autor, el mito es 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.”⁹⁶ Caillois considera que al mito hay que concebirlo como constituido a partir de una profunda heterogeneidad de elementos, por lo que su comprensión resulta sorprendentemente complicada.

Por lo tanto, frente a los distintos análisis sobre el mito, es erróneo concluir que la mitología solo es “una especie de traducción poética de los fenómenos atmosféricos”, puesto que “los fenómenos naturales no desempeñan sino un papel de marco y solo deben considerarse como un primer *condicionamiento terrestre*, si no del alma, cuando menos de la función fabuladora.”⁹⁷

⁹⁵ Niels Bohr en Paul Strathern, *Bohr y la teoría cuántica*, siglo XXI, Madrid, 2006, p. 101.

⁹⁶ Op. cit. Roger Caillois *El mito y el hombre*, p. 21.

⁹⁷ *Ibidem*.

De esta manera, los datos históricos y sociales, que también se constituyen como “envoltura esencial de los mitos” son el primer paso para abordar el mito, pero insuficientes, puesto que al solo considerar las innegables determinaciones naturales, históricas y sociales (componentes externos de las mitología), se ignora su necesidad interna que obedece al ámbito de la sensibilidad, la afectividad y lo imaginario.

Caillois llega a la idea de que el mito halla su origen en la convergencia de componentes externos e internos; entre los fenómenos histórico-sociales y psicológicos. Reconoce la importancia de la historia, la sociología y el psicoanálisis. Esta última disciplina es consentida como la más perspicaz para llegar a la parte medular del mito, pero, al final, resulta insuficiente, pues termina siendo solo la trama de un síntoma.

Así, buscando acercarse más a “la función última de los mitos”, Caillois propone no solo permanecer en la dirección del psicoanálisis, sino ir más allá, recuperando algunos de los aportes de la biología. Por ejemplo, los trabajos comparativos entre las dos evoluciones divergentes del reino animal, las cuales desembocan en el ser humano y en los insectos, respectivamente.

Gracias a la biología, se identifica, que en el caso de los insectos, lo que existe es un comportamiento instintivo, mientras que en el hombre lo que hay es, “fabulación”, interpretación, en última instancia “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.”⁹⁸ Gracias a esta disciplina, se ubica cierta determinación biológica del hombre para fabular, para representar la realidad y conocerla, en otras palabras, para imaginar la realidad.

Caillois, después de señalar 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 adentrarse y

⁹⁸ Ídem. p.24.

continuar con el estudio de su estructura. Al hacerlo ubica dos sistemas de fabulaciones: “*una especie de concentración vertical y una especie de concentración horizontal. (...)*”. Él las relaciona de la siguiente manera:

- (a) una *mitología de las situaciones* (concentración vertical)
- (b) una *mitología de los héroes* (concentración horizontal).

La concentración vertical, también llamada mitología de las situaciones, “se puede interpretar como proyecciones de conflictos psicológicos”. Por otra parte, en la concentración horizontal o *mitología de los héroes*, no sólo se ubica a un héroe, sino se le interpreta “como la proyección del propio individuo: como *imagen ideal de compensación que tiñe de grandeza su alma humillada*”.

Sobre esos conflictos, inciso (a), que son generados por situaciones sociales y que recaen sobre el individuo, Caillois menciona que la mayoría de las veces se es inconsciente de ellos, pues “en general son producto de la propia estructura social y resultado de la presión que ésta hace pesar sobre sus deseos elementales”. Por ejemplo, el éxito económico conseguido por medio de la disciplina laboral, se enfrenta al deseo o placer del juego de cualquier individuo. Nadie puede dedicarse por completo al placer, al descanso o a algo no productivo materialmente; es necesario trabajar y tratar de conseguir el éxito material impuesto como valor supremo, objetivo principal de las sociedades industriales.

Por esta situación, el hombre se encuentra imposibilitado a salir de estos conflictos, sólo lo podría hacer mediante algún acto condenado por la sociedad (una transgresión) 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*” o al villano.⁹⁹

⁹⁹ Se puede señalar, de manera general, que la función del mito en estos tiempos, tal como la presenta Caillois, puede observarse en los filmes de héroes en la industria del cine norteamericano. Por ejemplo, en la última serie del súper héroe Batman, del director Christopher Nolan. En el film, no solo el héroe representa un rompimiento con la cotidianidad material corrompida, sino los mismos villanos representan cierta necesidad de locura y destrucción en la ciudad; que por cierto, tales temas han llevado a que algunos fanáticos realicen actos violentos, supuestamente influidos por algún personaje.

En síntesis, Caillois señala 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 son compuestos por una “función fabuladora”, por cierta necesidad de cargar a la realidad con valores tanto positivos como negativos, pues el hombre es el único animal que no sigue ciegamente sus instintos para relacionarse con la naturaleza, además es el único animal que busca darle sentido a su vida. El mito termina siendo, en comparación con los insectos, la “virtualidad instintiva” del hombre.

Por ello, el estudio del mito es un procedimiento de exploración del subsuelo psicológico. Es decir, “la razón suficiente del mito se encuentra en su sobre determinación, en el hecho de que es un nudo de procesos psicológicos (...)”. Tal nudo no puede ser concebido como una coincidencia fortuita, personal, episódica, 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*”.¹⁰⁰

Para finalizar, Caillois menciona que el estudio del mito tiene que arrancar de un conocimiento que busque las determinaciones de las “virtualidades instintivas o psicológicas”, ya que sin esta consideración, la comprensión del mito no tiene sentido, puesto que tales “virtualidades instintivas”, no han muerto, permanecen perseguidas, desposeídas, llenando de consecuencias “tímidas, incompletas y rebeldes”, la imaginación de los idealistas.

2.2. La transversalidad de la ciencia del hombre: del mito a lo sagrado.

A partir de la biología y de la filosofía de Henri Bergson, Caillois puede explicarse la idea de que en el hombre a diferencia de los insectos, la imaginación reemplaza al instinto, y el mito, como historia creada por el imaginario, sustituye 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

¹⁰⁰ Ídem. p. 35, las cursivas son nuestras.

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*.”¹⁰¹

Caillois, para demostrar esta tesis, parte de su análisis de la mantis religiosa, uno de los insectos que más impresiona a la sensibilidad humana. Señala que “sus costumbres nupciales corresponden a un temor muy común en el hombre, capaz de despertar fuertemente su imaginación. *Aquí, conducta; allá, mitología.*”

El autor señala esto, porque en el insecto, después de la cópula sexual, la hembra se come al macho. Este acto instintivo ha llevado al hombre a crear una serie de relatos, algunas veces sagrados, sobre la relación entre la muerte, la sexualidad y la alimentación. Es decir, la naturaleza es la que hace resonar el imaginario del hombre, generando con su fuerza símbolos necesarios para interpretar sus miedos, deseos, sus sentimientos en relación con el mundo.

Así pues, es importante señalar que para Caillois el mito como portador de esas fuerzas psicosociales que surgen del imaginario, se relaciona estrechamente con el universo de lo sagrado, pues son ambas, formas de acercarse al mundo. Por lo mismo, Caillois también se propone como uno de sus objetivos, el análisis de la relación del hombre con lo sagrado.

2.3 Representaciones imaginarias de lo sagrado

En marzo de 1939, todavía en contacto pleno con los miembros del Colegio de Sociología, Roger Caillois da a conocer su libro titulado *El hombre y lo sagrado*, obra escrita dos años después del *Mito y el hombre*. Ambos trabajos son escritos con una fuerte influencia del Colegio y siguiendo el mismo programa del proyecto: analizar lo sagrado, el mito y el poder.

De esta manera, después de estudiar el mito, Caillois seguirá su estudio sobre lo sagrado. En su exposición, inmediatamente se da cuenta que el tema implica una

¹⁰¹ Op. cit. Roger Caillois, *Medusa y Cia. Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, p. 26.

“complejidad laberíntica”. Él mismo declara que tuvo que recurrir a distintos autores para su análisis. Por ejemplo, sus referentes teóricos van desde el trabajo del teólogo y científico Rudolf Otto, la Escuela francesa de sociología, es decir, principalmente Durkheim y Marcel Mauss, hasta el filólogo e historiador Georges Dumézil. Otra influencia de suma importancia es Georges Bataille, al cual le debe una parte del estudio, pues, menciona que entre ambos, se había establecido una especie de “ósmosis intelectual”, que no le permitía distinguir con exactitud cuál había sido la parte de cada uno.

Frente a esta “complejidad laberíntica”, el autor declara que no va a eludir una cuestión metafísica, pues percibe que en el problema de lo sagrado “existe un interés que es profundo y esencial en el hombre”. Lo cual lo ha llevado a sobrepasar “los límites del conocimiento positivo.”¹⁰²

Tratando de sintetizar, se expondrá de manera esquemática, la inagotable morfología de lo sagrado, descrita por Caillois en forma de “sintaxis”.

2.3.1 Lo sagrado y lo profano

Caillois, inevitablemente parte de la distinción primaria de Durkheim, sagrado-profano, para acercarse al tema. Lo profano es descrito como el mundo donde “el fiel se consagra libremente a sus ocupaciones, ejerciendo una actividad sin consecuencia para su salvación”; es decir, “el mundo cotidiano de siempre lo mismo.” Mientras que lo sagrado se manifiesta como un mundo donde “el terror y la esperanza le paralizan (al hombre) alternativamente y donde, como al borde de un abismo, el menor extravío en el menor gesto puede perderle de manera irremediable.”¹⁰³ Es una forma de existencia, de estar en el mundo y vivir el mundo. Lo sagrado, es entonces, específicamente, dice, una categoría de la *sensibilidad*.

Caillois, al darle esta última categoría, deja a Durkheim y se acerca más a Rudolf Otto y su fenomenología de lo sagrado. Así, la sensibilidad es la categoría propia

¹⁰² Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2004, p.9.

¹⁰³ Ídem, p. 11.

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”.

Otra característica de lo sagrado, es ser estable o pasajero, ya que puede conservarse en una cosa, añadirse a otra, o pasar “misteriosa o místicamente” a nuevos seres, espacios o incluso tiempos. Caillois señala que la fuerza de lo sagrado “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.

El contagio de lo sagrado, hace necesario reglamentar fuertemente las relaciones mutuas entre lo sagrado y lo profano por medio de los ritos, los cuales pueden ser de “carácter positivo” o de “carácter negativo”. Veamos sus argumentos.

Dentro de las relaciones entre sagrado y lo profano, encontramos prohibiciones que son parte complementaria del rito. Estas proscipciones actúan como una barrera que los aísla y que no permite los contagios mutuos. A este impedimento, regularmente se le conoce con el nombre de *tabú*.

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”. El objetivo de esas prohibiciones es el restablecimiento de un equilibrio psicosocial. Por ello se señala y demarcan 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. Un ejemplo para mantener este equilibrio es el intercambio de dones, las primicias, los sacrificios y las fiestas. Se da algo para mantener un equilibrio de poderes.

Estos juegos de intercambios, nos permiten darnos cuenta de que todo comienzo absoluto trae consigo un peligro inherente, y de que es necesaria una consagración parcial o completa, para incluir en el orden de las cosas el nuevo elemento que se introduce en el orden ya establecido.

Es así como en el pensamiento religioso se comprende la necesidad de todo comienzo, de toda recreación nueva y periódica en la naturaleza, pues sin ella, tanto el entorno inmediato, como la sociedad, se dirigen a una inevitable vejez que las conduciría a la decadencia.

2.3.2 La ambivalencia de lo sagrado.

Otro de los rasgos importantes de lo sagrado, es que está constituido por dos categorías: lo puro y lo impuro. Para Caillois es necesario concebir el mundo de lo sagrado como energía, y el mundo de lo profano como materia. Menciona que si una cosa posee por definición una naturaleza fija, en cambio una *fuera* “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”.¹⁰⁴ Esto es propio del mundo de lo sagrado. El mundo de lo profano está compuesto por cosas con características fijas, homogéneas no dinámicas. De esta forma tenemos no sólo la oposición sagrado- profano, sino además, el mundo sagrado dividido en puro e impuro, es decir, con una característica ambigua.

Entonces, desde esta ambigüedad, lo sagrado se divide 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 simultáneamente como fascinación y deseo, y como temor o repulsión de acercarse a lo sagrado. Lo que para R. Otto sería lo *mysterium, tremendum, fascinans*, es decir, lo que sorprende, lo paradójico, lo que se presenta como antinomia misteriosa, pero al mismo tiempo lo que seduce.¹⁰⁵ O, como señala el propio Caillois, lo que San Agustín menciona en torno a lo sagrado: “*Et inhorresco* (horror) *et inardesco* (fervor).”

¹⁰⁴ Ídem, p.27.

¹⁰⁵ Cfr. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Barcelona, 2001.

Una característica más que acompaña a la ambigüedad de lo sagrado, es su movimiento dialéctico. Este, según el pensador francés, radica en lo siguiente: cuando la fuerza de lo sagrado (para algunos historiadores el *mana*) se encarna en algo, tiende a dissociarse en lo puro o impuro, superando su primer ambivalencia entre lo profano y lo sagrado; sin embargo, esta primera manifestación, se presenta a su vez en lo sagrado fasto-nefasto, es decir, en una nueva conformación de antagónicos y complementarios, que suscita 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. Por ejemplo, el fuego. En primer momento el fuego irrumpe de lo cotidiano, se presenta fuera de lo profano y se manifiesta como algo “completamente otro”. Y cargado de la potencia de lo sagrado, entra en la experiencia del hombre bajo una nueva tensión: lo fasto o nefasto, es decir, el fuego purificador y el fuego destructor. Sin embargo, la potencia de lo sagrado crea una unión de los contrarios, pues tanto el fuego purificador como el fuego destructor son necesarios; ambas manifestaciones presentan una forma de comprender la naturaleza y la vida misma: creación y destrucción.

Siguiendo este análisis, Caillois menciona que para el hombre religioso no hay nada en el universo que no sea posible de formar en una oposición bipartita que incluye tanto la negación como la afirmación y da como resultado un tercero complementario. Es decir, más allá de una dialéctica hegeliana de oposición de contrarios y su superación en la síntesis, la fuerza de lo sagrado muestra una “poética de los contrarios” que incluye la negación y la equilibra en una coincidencia de oposiciones. En otras palabras, según mi particular punto de vista, es la aceptación de un tercero que la lógica binaria excluye. Por ejemplo, nuevamente, el caso del fuego que representa para distintas culturas antiguas la creación y la destrucción, dos polos contrarios, pero a la vez necesarios para la comprensión de la vida. La experiencia de lo sagrado implica ambos polos, sin negar su las características de cada uno, en una unión de contrarios. El tercero incluido en ambos polos surge al no negarlos, sino al unirlos. El tercero excluido de la lógica binaria, se presenta en esta “otra lógica” en la imagen de Dios o de

Dioses que dan sentido y comprensión a la creación y a la destrucción, es decir, a la vida misma.¹⁰⁶

Por otra parte, para este sociólogo francés, toda esta posición bipartita entre puro e impuro, puede observarse en las relaciones sociales y geográficamente. Por ejemplo, hay siempre 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 representan las fuerzas de lo sagrado frente a un mundo profano. Otro ejemplo que pone Caillois, siguiendo a R. Hertz, es que lo sagrado puro e impuro, crea la oposición *fuera* y *adentro*. “La comunidad se ve como encerrada dentro de un recinto imaginario”, que los hace pertenecientes al adentro (lo puro), separándose de todo aquel extranjero que queda en el afuera (lo impuro).

Geográficamente en las mismas sociedades modernas, se refleja sutilmente, la distinción bipartita de lo impuro y lo puro. Caillois lo describe, literariamente, de la siguiente manera:

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.¹⁰⁷

Para Caillois, entonces, la ambivalencia de lo sagrado se presenta tanto en la experiencia directa del hombre, como en el plano social. Los acercamientos

¹⁰⁶ Para un análisis a profundidad sobre el fuego, cfr. Gaston Bachelard, *Psicoanálisis del fuego* y el símbolo fuego, en *Diccionario de símbolos* de Jean Chevalier, Herder, España, 2007, p. 511.

¹⁰⁷ Op. cit. Roger Caillois, *Lo sagrado y el hombre*, p. 49 y 50.

(intuiciones) a la lógica del tercero incluido, a la unión de los contrarios, dejan ver que para este autor, el mito y lo sagrado, son expresiones de otra lógica, que no es la lógica binaria.

2.3.3 Orden y trasgresión.

Con las ideas anteriores, el autor llega a relacionar a cada una de las potencias de lo sagrado, con las acciones sociales de cohesión y disolución. Pues lo sagrado no se queda sólo como una experiencia subjetiva, sino crea relaciones en el mundo objetivo.

Lo puro está compuesto por potencias que refuerzan, haciendo a las sociedades e individuos “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”.¹⁰⁸

En otras palabras, mantienen un orden, una cohesión, pero también una armonía social.

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 (...)”.¹⁰⁹ 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. De esta tesis se desprende su idea sobre *La teoría de las prohibiciones* y *La teoría de la fiesta*.

Para entender mejor estas ideas, es necesario recapitular sus planteamientos esenciales. Recordemos que para Caillois existen tres elementos del universo religioso del hombre: lo puro, impuro y lo profano. Los dos elementos sagrados se relacionan en contra de un tercero que es lo profano. Es decir, lo puro y lo impuro,

¹⁰⁸ Ídem. p. 52.

¹⁰⁹ Íbidem.

se corresponden al interior de lo sagrado de una manera dialéctica, pero, además de oponerse uno al otro, también se sitúan automáticamente frente a una especie de *nada activo* que es lo propiamente profano.

Así, lo sagrado en el plano social, se encuentra ligado de una manera muy estrecha con el orden del universo, del cual puede ser expresión inmediata y consecuencia directa. Entonces, partiendo de una concepción sagrada, la naturaleza es recubierta de fuerzas superiores al hombre, que buscan un equilibrio. El hombre al comprender esto crea las prohibiciones. Éstas tendrán por objetivo preservar el orden constituido, de todo atentado profanador que perturbe la armonía cósmica. Pero a la vez, se trata de sustraer a la naturaleza y a la sociedad de un inevitable envejecimiento, pues es necesario rejuvenecerlas y recrearlas periódicamente ya que el tiempo, su uso y sus funciones degradan y corrompen.

Para Caillois, en otros tiempos, se ha logrado conseguirlo gracias a que el hombre religioso ha encontrado la doble forma de lo sagrado: lo sagrado de respeto y lo sagrado de trasgresión. Entonces, frente a la vida profana de lo cotidiano y el trabajo, irrumpe lo sagrado y su ambivalencia; ambos mundos, complementarios y antitéticos, permiten el buen funcionamiento de la sociedad, ya que el orden se acepta, cuando se ha comprendido el sentido de los límites y la necesaria armonía frente al continuo movimiento del tiempo que destruye. En otras palabras, el tiempo profano (lo ordinario, lo cotidiano) y el tiempo sagrado (el de las fiestas) se entrelazan para generar un orden armonioso en la sociedad: orden y trasgresión están presentes a nivel social. Por medio de las fiestas y sus rituales (8transgresion) se vuelve al origen y sentido divino de la vida, así se reactualiza la fuerza de las leyes y el orden.

Es así como la función social de lo sagrado, se daba, tanto en su forma positiva, imperativa, encargada de mantener el orden natural y social, como en su forma negativa de trasgresión.

De acuerdo con los ejemplos utilizados por Caillois en su obra *El hombre y los sagrado*, en la sociedad son necesarias leyes que mantengan un orden, igual que en la naturaleza y sus estaciones. El tiempo deteriora las barreras creadas por el hombre, por lo tanto, es fundamental para las sociedades antiguas, recrear el mundo, pues las prohibiciones sólo pueden evitar su fin accidental, pero no impedir su inevitable decadencia.

Con la idea de lo sagrado de trasgresión, Caillois inserta en la sociología de Durkheim, el elemento de disolución temporal que acompaña a lo que él había asignado a lo sagrado: la cohesión. Con Caillois, no sólo será el orden necesario, sino también la transgresión.

Según Caillois existe una oposición entre la vida normal, cotidiana, la del trabajo monótono, inserta en un sistema de prohibiciones que mantienen el orden del mundo, y al mismo tiempo momentos de vida llenos de efervescencia, de fiesta, que llegan a constituirse como una trasgresión o como lo sagrado en la lucha de la vida contra su desgaste, para la recreación de la sociedad y el mundo. La fiesta, con todo su paroxismo y su violencia a veces intrínseca, más allá de las preocupaciones y obligaciones 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, sin leyes ni prohibiciones, y en el que puede metamorfosear su propio ser. 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.”

La fiesta es entonces, un periodo permisivo. Y el exceso que acompaña a la fiesta resulta ser elemental, pues contribuye a renovar la sociedad o la naturaleza, que Caillois interpreta como un remedio al desgaste. Así, “*la fiesta es el caos encontrado y modelado nuevamente*”. Si no se entra al caos primordial, parece que las leyes de “la economía, la acumulación, la medida, definen el ritmo de la vida profana (...).”¹¹⁰

¹¹⁰ Ídem. p. 128.

Sin embargo, la fiesta no puede ser permanente, recuperada esa fuerza restauradora y después del exceso que permite la regeneración, la celebración debe ceder el sitio a la fuerza de la medida, al propio orden del cosmos. Surge luego de la infracción, de la fiesta, la regulación, el orden. Al furor festivo sobreviene la disciplina del 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.¹¹¹ Para Caillois, las sociedades antiguas necesitaban de la fiesta, así como de reglamentaciones sagradas. La fiesta, por ejemplo, era definida para ellos como el *paroxismo* que a la vez purifica y renueva a la sociedad.

En síntesis, de lo sagrado se deriva lo sagrado de cohesión (orden) que se opone a lo sagrado de disolución (transgresión). “Lo primero sostiene el universo profano, lo segundo lo amenaza, lo sacude, pero lo renueva y lo salva de una lenta agonía.” 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.

En la sociedad moderna, los anhelos de cohesión y seguridad según Caillois se nutren de sacrificios y renunciamentos (represión de la libido dirá Freud) a la norma social establecida. Mientras que lo que permite el goce, la vitalidad, la fuerza desbordada, implica riesgo, violencia, azar, transgresión, se margina y se trata de eliminar de la vida social. Sin embargo, en las sociedades antiguas, ambas partes se necesitaban en la vida social, pues “no hay que vivir, si no se quiere morir, ni devenir si no se quiere dejar de ser.”¹¹²

¹¹¹ Ídem. p. 132.

¹¹² Ídem. p. 137.

2.3.4 La transgresión y el orden como valores sociales.

Para Caillois de estas dos experiencias del mundo sagrado, lo puro e impuro, surgen dos valores en la sociedad: *pasividad* y *actividad*. Estos responden a un antagonismo social, que se identifica por un lado en la vida (actividad) y por el otro en el poder político (pasividad o estabilidad). Esta última impone las ventajas de la fuerza y la riqueza, para que nada cambie, la primera implica la necesidad de mantener las normas que la benefician a ella misma y que le permiten seguir un transcurso natural. La *actividad* incita a su vez la aventura y el riesgo (lo impuro), por el otro lado, la *pasividad* propone la prudencia y el cálculo (lo puro). En la historia de las sociedades se privilegiará alguna de las dos partes, según la manera como el individuo se relacione con lo sagrado. En algunas sociedades antiguas, se presentaban estos valores como dioses que imponen, o héroes que transgreden.

2.3.5 Transgresión y modernidad.

En la época moderna, lo sagrado se mutila y sólo se permite lo sagrado puro, que sin tensión, poco a poco se convierte en profano. Un ejemplo es la fiesta, pues anteriormente era considerada como un rito sagrado, llegando a estos tiempos como simple celebración.

Sin embargo, la fiesta presenta características similares en cualquier nivel de civilización. Incluso actualmente, las fiestas se elevan sobre lo monótono de la vida cotidiana con cierto paroxismo y frenesí, aunque sea de una manera pobre y secularizada. “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.”¹¹³

Es por esto que, en nuestro tiempo, la fiesta, 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.

¹¹³ Ídem, p. 102.

Parece ser un tiempo onírico donde sólo se debe gastar y desgastarse, donde todo se despilfarra, el dinero, los víveres, el vigor sexual y muscular.

Todo esto sin la fuerza religiosa de las sociedades antiguas, pues en la modernidad lo sagrado sufre una amputación, por parte de la iglesia oficial católica, junto con el capitalismo que privilegia el trabajo sobre todo, que ha llevado a que disminuya su fuerza, pues sólo se permite lo puro, el orden, hasta que se convierte en algo profano. De tal forma, lo impuro sólo de manera velada, débil y análoga, cumple su función.

Aunque Caillois no desarrolla propiamente una historia de las creencias religiosas, considera que tanto el cristianismo institucionalizado, como el capitalismo y su secularización, como lo acabo de mencionar, han logrado imponer el orden y la cohesión necesarios para que el tiempo productivo permee toda la vida social. Este tiempo profano busca “que continúe hoy como ayer y mañana como hoy”. En las sociedades industriales, solo quedara el tiempo vacacional y el tiempo del trabajo. Las vacaciones y las fiestas civiles tienen ahora, de manera velada y débilmente, las antiguas fuerzas de lo sagrado de transgresión.

2.3.6 Caillois y lo sagrado en la modernidad.

Para Caillois, el problema de lo sagrado, en las sociedades modernas capitalistas y controladas por la iglesia católica, es que la oposición de lo impuro y lo puro fue reducida a consideraciones de higiene y moral, a diferencia de lo que implicaba anteriormente. Las civilizaciones antiguas concebían lo sagrado con su ambivalencia y toda su potencia, es decir, en un aspecto místico, pero con las transformaciones históricas que vivió el mundo, se han absorbido en un sentido ético, y por lo tanto desacralizado, a las sociedades modernas.

Ahora, con la influencia de la ciencia, estas nociones se presentan 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 (cristiana) que conserva la de la gracia y el

pecado.”¹¹⁴ En las sociedades occidentales “todo se ha afinado, parcelado, independizado. En adelante, es posible perder aquí y ganar allá. Nada compromete al hombre por entero.” Tal vez solo el arte, el arte surrealista, pues son ellos los que buscan en la Europa moderna, transformar al hombre en lo político, lo científico, lo artístico y en lo mental, comprometiéndose por entero.

Caillois manifiesta que en el siglo XX, el tiempo ofrece sus compensaciones a quien descuida su salvación espiritual, pues el bien primero es la acumulación material. Con el trabajo como valor social que permite una plusvalía, “el terreno de lo profano se ha extendido y abarca ahora la casi totalidad de los asuntos humanos.” Lo profano se manifiesta en las sociedades contemporáneas como el mundo de la supuesta comodidad, la seguridad, el trabajo y la ganancia.

Pero, aunque vaya ganando terreno, Caillois sostiene que la vida mantiene dos abismos infranqueables, dos vértigos que siguen atrayendo al hombre cuando esta comodidad y seguridad ya no le satisfacen, es decir, “cuando le pesa la segura y prudente sumisión a la regla”; es ahí donde el ser humano comprende que las reglas y prohibiciones ya no tienen nada de sagrado como antes, sino sólo son barreras para alcanzar realmente lo sagrado, que ha quedado fuera de su alcance. Una vez que se haya dado cuenta de esto, “franqueado el límite, no hay retorno posible.”¹¹⁵

En las sociedades modernas, ya no se acostumbra el desorden general, ni ningún tipo de paroxismo, la existencia colectiva tiende a la uniformidad, a la disciplina cada vez más estricta, creadora de necesidades materiales propias de la vida profana; pero además, se vuelve imposible que toda la sociedad reserve un tiempo sagrado para la celebración simultáneamente y en el mismo lugar. Por esta situación, lo sagrado queda fraccionado, convertido en labor de un grupo especializado o de cualquier persona que celebra sus ritos en la soledad, pues es completamente una cuestión personal. Para Caillois, “pronto la religión

¹¹⁴ Ídem. p. 55.

¹¹⁵ *Ibidem*.

se adhiere al hombre y no a la colectividad: es universalista, pero también, de modo correlativo, personalista.”¹¹⁶

Lo sagrado se personaliza, su práctica se hace íntima, pues socialmente, sólo interesa el éxito. En este sentido, Caillois menciona que se ve disminuido el culto formal dentro de la iglesia católica, y aumentado un cierto tipo de esoterismo, y es en estas condiciones que se hace casi habitual, el empleo de la palabra “sagrado”, fuera del terreno propiamente religioso. En la sociedad contemporánea, dice el autor, cada quien designa como “sagrado” lo que le viene en gana:

Entonces es sagrado el ser, la cosa o la noción por la cual el hombre interrumpe toda su conducta, lo que no consiente 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.¹¹⁷

En la actualidad la tendencia es la de aquellos 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 gobiernan el interés o el placer del momento. Resulta evidente que para ellos solos, no existe lo sagrado bajo ninguna forma”.

Caillois muestra que lo sagrado se hace “abstracto”, “interior”, “subjetivo”; apegado más a lo material, a la intención, que al mismo acto. Esta forma que ha adaptado lo sagrado en la actualidad, 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 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.¹¹⁸

¹¹⁶ Ídem. p. 141.

¹¹⁷ Ídem. p. 142.

¹¹⁸ Ídem. p. 144.

Cabe aclarar que con “conocer”, el autor se refiere al conocimiento científico para el dominio de la naturaleza.

Sin embargo, en estas nuevas condiciones lo “sagrado puro”, sin ambigüedad, se sigue presentando 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. La sociedad al identificarse solamente con la idea de lo sagrado puro o fasto, es decir, en una sola valencia, ha provocado que lo sagrado pierda fuerza, tensión y finalmente su dialéctica quede paralizada. Los valores que movía creación-destrucción, orden-caos, quedan paralizados y se convierten en dogmas absolutos, que finalmente, devienen en algo profano.

En estas condiciones, para hacer sagrados, un objeto, una causa o un ser, basta considerarlos como un fin supremo y consagrarles la vida. Para Caillois ya no existe una movilidad total del ser, sólo el interés personal, es decir, un valor utilitario.

Por otro lado, en general lo profano se presenta en la modernidad, 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” que lo pueden alejar de la producción y el consumo. Siguiendo al psicoanálisis, lo profano sería el necesario malestar que provoca la cultura, que concretamente impide que el ser sea, pues lo mantiene como sujeto neurótico, escindido del mundo y de la armonía del universo religioso.

Para Caillois, por ello, lo que importa de las nuevas expresiones, sutiles y débiles de lo sagrado, ya no es ni la estabilidad, ni la prudencia, ni la seguridad, ni la armonía social, sino presentar al hombre, la inquietud de ser algo más que una máquina orientada al trabajo, es decir, una vida más allá de la productividad.

Lo profano debe definirse en las sociedades modernas como la estabilidad, un justo medio, sin excesos, siempre dentro de lo lícito y lo permitido, reprimiendo las

dos fuerzas antitéticas del hombre, el deseo y el temor, por la pasividad y la productividad capitalista.

La salida de este estado de orden y calma relativa, equivale a la entrada en el mundo de lo sagrado. Entonces, el hombre cuando no aguanta más el hastío y el aburrimiento, podrá entrar, transgrediendo el orden del tiempo laboral, al tiempo 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 consciente en perderse, bien sea que adopte la vía teopática del renunciamento o la vía teúrgica de la conquista, que aspire a santo o mago, que se empeñe en 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.¹¹⁹

Como ya lo había advertido, Caillois finaliza asumiendo la línea metafísica ineludible de lo sagrado. Lo sagrado es parte constitutiva del ser, pues, no se es hombre, si no se acepta lo sagrado y su ambivalencia, ya que en un estado de perpetua calma y dedicado a cuestiones productivas, el hombre no conoce sus miedos y deseos, no comprende el mundo ni su propia presencia. Por ello, requiere de lo sagrado como una experiencia que medie entre su naturaleza y la naturaleza externa. Para este miembro del Colegio, independientemente del momento histórico en el que el hombre se encuentre, le es necesario consagrar su vida a algo, a un fin supremo que le transfigure la vida ordinaria y lo saque del hastío, para darle un sentido al universo y a sus propios actos.

Así, siguiendo a Caillois, lo sagrado es lo que da la vida y lo que la arrebató, la fuente de donde surge, pero a la vez el lugar donde se pierde. 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.”

¹¹⁹ Ídem, p. 148.

3. El juego

Otra de las obras importantes de Caillois es *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, escrita en 1958. En este trabajo sigue sus antiguas inquietudes planteadas desde el proyecto del Colegio y busca aclarar parte de los “resortes profundos de la sociedad”, así como ciertas experiencias de vértigo y éxtasis que tiene el hombre y que por ello pueden relacionarse con lo sagrado.

Siguiendo al autor, lo que expondré a continuación, no sólo es la importancia del juego en las sociedades antiguas y modernas, sino el papel de los juegos en cada una de ellas y la configuración que surge de ellos. Para Caillois, el jugar, es una actividad sorprendente, pues se ha mantenido “estable” y “persistente” a lo largo de la historia. Además, algunas sociedades han privilegiado algunos juegos y no otros. Veamos, hasta qué punto puede resolverse el problema.

Caillois inicia problematizando el tema del juego, que regularmente se ha asociado con habilidad, descanso, diversión, acción sin consecuencias para la vida real, con una actividad frívola opuesta a la seriedad, al trabajo, en sí mismo estéril. Sin embargo para Caillois, como para algunos estudiosos, psicólogos, pedagogos e historiadores, el juego es una actividad principal en el desarrollo de la sociedad y la cultura. Entonces ¿es fuente de cultura o pérdida de tiempo? Para Caillois el juego es una actividad singularmente compleja, pues de principio se presenta como un sistema cerrado de reglas, pero al mismo tiempo evoca movimiento y libertad: “el juego propone y propaga estructuras abstractas, imágenes de ambientes cerrados y protegidos, en que pueden ejercitarse competencias ideales. Esas estructuras y esas competencias son otros tantos modelos de instituciones y de conductas.”¹²⁰

Para Caillois los juegos son la matriz de muchas actividades culturales, por ejemplo, los juegos de competencia han derivado en los deportes; los de imitación e ilusión en espectáculos; los de azar y combinación en teorías matemáticas.

¹²⁰ Roger Caillois, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, FCE, México, 1994, p. 13.

Por otro lado, los psicólogos, en particular, a nivel individual, han encontrado que el juego afirma el carácter del niño, pues los juegos de fuerza, habilidad y cálculo son entrenamientos para su vida real. Caillois rechaza la idea de que el juego sea solo aprendizaje para un futuro trabajo o algún oficio; pero sí que puede, introducir al niño en la vida social, “acrecentando toda capacidad de salvar obstáculos o de hacer frente a las dificultades.”¹²¹

Así, los analistas que han abordado este tema, concuerdan en que el juego ha llevado a cabo una obra de civilización, pues ha ayudado al ser humano a aceptar el fracaso como un sencillo contratiempo, a ganar sin vanidad, con desapego, en otras palabras, ha enseñado bellos modales que combaten la tacañería, el odio y la codicia. Esa es la importancia de los juegos en la historia. No obstante, Caillois buscará ir más allá en su reflexión.

3.1 La definición

Caillois comienza su definición de juego a partir del estudio de J. Huizinga y su obra *Homo Ludens*, publicada en 1938. Este trabajo es importante porque demuestra la importancia del juego en el desarrollo de la civilización, así como la fecundidad de los juegos de competencia en el desenvolvimiento de la cultura.

Respetando la definición de Huizinga como base, pero agregando distintas ideas, Caillois llega a definir esencialmente al juego como una actividad libre, independiente de la vida cotidiana, incierta, improductiva, reglamentada y ficticia.

Caillois propone una tipología del juego que lo lleva al problema de la difícil clasificación de los juegos. Sin embargo, luego de una exploración del tema, el autor propone la siguiente división, según predomine una tendencia:

| Potencia o sección | | Juegos | Naturaleza humana |
|--------------------|-------------|--|---|
| Agon | Competencia | canicas, carreras no reglamentadas, ajedrez, futbol deportes en general. | De la <i>paidia</i> al <i>ludus</i> : de la turbulencia a la regla. |

¹²¹ Ídem, p. 18.

| | | | |
|----------------|------------------|--|---|
| Alea | Suerte | cara o cruz, ruleta, lotería, casinos. | De la <i>paidia</i> al <i>ludus</i> : de la turbulencia a la regla. |
| Mimicry | Simulacro | imitaciones infantiles, muñecas, representaciones: pirata, policía, héroe, luchador, teatro, artes y espectáculos. | De la <i>paidia</i> al <i>ludus</i> : de la turbulencia a la regla. |
| Ilinix | Vértigo | movimientos rápidos o de caídas, ruedas infantiles, sube y baja, voladores, ferias, esquí, alpinismo. | De la <i>paidia</i> al <i>ludus</i> : de la turbulencia a la regla. |

Las cuatro secciones o potencias están atravesadas por la fuerza de la *paidia*, principio de diversión, turbulencia, libre improvisación y plenitud; hasta que progresivamente puede pasarse al polo contrario, al *ludus*, principio que tiende hacia el convencionalismo y la creación de tretas para hacer más difícil llegar al resultado deseado. Para Caillois la *paidia* “es el vocablo que incluye las manifestaciones espontáneas del instinto de juego.”¹²² Sin embargo, rápido nace el gusto de inventar reglas y de plegarse a ellas hasta conquistar una habilidad determinada, es el momento donde nace el *ludus*. El *ludus* representa el deseo de divertirse poniendo obstáculos arbitrarios y renovados. Tanto la *paidia* como el *ludus* representan una parte de la naturaleza humana.

En general los juegos cumplen cuatro actitudes psicológicas relacionadas con cada una de las cuatro secciones mencionadas:

| Sección | Esencia | Actitud psicológica |
|----------------|--------------------|---|
| Agon | Competencia | Ambición de triunfar gracias al solo mérito en una competencia reglamentada. |
| Alea | Suerte | Renuncia de la voluntad de beneficio de una espera ansiosa y pasiva del fallo de destino. |
| Mimicry | Simulacro | Gusto por adoptar una personalidad ajena. |
| Ilinix | Vértigo | Búsqueda del vértigo. |

¹²² Ídem, p. 66.

A lo largo del tiempo, disciplinando a la *paidia*, nace propiamente lo que conocemos como los juegos reglamentados.

Para Caillois los juegos han tenido siempre un carácter y vocación social, constantemente son colectivos, por ejemplo en las sociedades modernas la potencia socializada del *agon* es el deporte; para el *alea* son los casinos, las carreras, las loterías; para la *mimicry*, las artes y el espectáculo, así como el carnaval y el baile de disfraces; para el *ilinx* la feria ambulante y fiestas anuales de júbilo popular.

Sin embargo, aunque el juego sea importante para las sociedades tanto modernas como antiguas, debe de mantenerse como una actividad aparte, separada de la vida corriente, pues toda contaminación a arruina su naturaleza; en pocas palabras los juegos pueden sufrir una total corrupción.

En un estado de corrupción los juegos no pueden satisfacer los deseos naturales del hombre. “Lo que era placer se constituye en idea fija; lo que era evasión en obligación; lo que era diversión en pasión, en obsesión y en causa de angustia.”¹²³ Los cuatro principios del juego se pierden y desvían.

El *agon* se corrompe en el momento en que la competencia no tiene límites, cuando no se reconoce ni arbitro ni arbitraje; la *alea* se desvía cuando el jugador deja de respetar el azar y se busca el favor de la suerte por medio de la superstición; la *mimicry* se pervierte cuando el simulacro ya no se considera como tal y el personaje se cree la realidad del papel, es decir, sufre una enajenación; por último el *ilinx* se intenta eliminar o se mantiene, pero totalmente controlada en los parques de diversiones o en las ferias; en última instancia, se recurre al vértigo químico por medio del alcohol y las drogas, a las que se les pide la excitación deseada.

Lo que Caillois precisa dejar en claro es que los juegos, en todas las épocas y hasta en la sociedad moderna, con su versión degradada, son importantes para el hombre y la sociedad, así propone un análisis social a partir del juego.

¹²³ Ídem, p. 89.

3.2 Una sociología a partir de los juegos.

Se debe a Huizinga que el juego no se considere únicamente como historia de los juguetes o simple entretenimiento degradado para niños. Él mantenía la tesis opuesta a la de los historiadores: “la cultura proviene del juego.” Gracias a la libertad, invención, fantasía y disciplina, que promueve lo lúdico, logra ser génesis importante de la civilización.

La historia de los juguetes y el juego, como creación cultural, son dos perspectivas básicas de lo lúdico. Caillois retoma las dos perspectivas. Ahora bien, es innegable que en el transcurso de la historia, juegos y juguetes se hayan degradado a residuos de antiguas actividades importantes para toda la colectividad. En la antigüedad los juegos no eran propiamente juegos, pero mantenían su potencia. “Su función social ha cambiado, pero no su naturaleza. La transferencia y la degradación sufrida los despojaron de su significación política y religiosa”.¹²⁴

Para Caillois, el ejemplo más claro de esto es la máscara. Objeto sagrado en los rituales antiguos, utilizado casi universalmente, su trasmutación al estado de juguete muestra un cambio primordial en la historia de la humanidad. Aunque importante, no es el único, lo mismo le ocurrió a la cucaña, al juego de la pelota, al cometa y a la adivinación. “El juego actual con frecuencia permanece mal desligado de su origen sagrado”.¹²⁵ Por eso, se llega a pensar que los juegos de niños parecen haber surgido de un pasado cargado de una fuerte significación.

Caillois advierte que no hay que confundir y considerar a cada juego como el último cambio y degradación de una actividad seria, pues esto no resuelve el problema de su función en la sociedad. No hay ninguna degradación, sino percepción o registro simultáneo de la realidad por parte del individuo. El juego es una “actividad paralela e independiente, que se opone a los actos y a las decisiones de la vida ordinaria mediante características específicas que le son

¹²⁴ Ídem, p. 109.

¹²⁵ Ídem, p. 111.

propias y que hacen que sea un juego.”¹²⁶ Así, el juego se presenta frente a la vida cotidiana como campo antagónico y simultáneo. Es decir, contrario a la vida ordinaria, pero simultáneo a ella, pues en ambos se mantienen los mismos resortes.

El cuadro siguiente muestra la sección del juego y su esencia presente en la vida social cotidiana.

| Sección del juego | Esencia presente en la vida social |
|------------------------------------|--|
| <i>Agon (Competencia)</i> | Necesidad de afirmarse y ambición de demostrar ser el mejor; gusto por la marca o simplemente por la dificultad vencida; medirse en una prueba de fuerza, de destreza, de rapidez, de resistencia, de equilibrio y de ingenio. |
| <i>Alea (Suerte)</i> | Búsqueda de favores del destino. |
| <i>Mimicry (Simulacro)</i> | Tener o infundir miedo, placer de lo secreto, del fingimiento y del disfraz. |
| <i>Ilinx (vértigo)</i> | Intento de elucidar un misterio o un enigma; embotamiento, embriaguez, nostalgia del éxtasis y deseo de un pánico voluptuoso. |
| <i>La paidia y el ludus</i> | Búsqueda de la repetición y de la simetría o, por el contrario, la alegría de improvisar, de inventar y de variar al infinito las posibles soluciones. ¹²⁷ |

Gracias a este planteamiento, Caillois considera que existen relaciones estrechas entre los juegos, las costumbres y las instituciones. Las relaciones son principalmente de compensación o de complicidad. Por ello, es posible proponer una sociología a partir de los juegos.

Para poder realizar este proyecto, Caillois relaciona varios rasgos de los juegos entre sí: 1- agon/ilinix, 2- alea/mimicry, 3- alea/ilinix, 4- agon/mimicry, 5- agon/alea, 6- mimicry/ ilinix. De las seis propuestas Caillois considera que los dos primeros

¹²⁶ Ídem, p. 115.

¹²⁷ Ídem, p. 119.

parecen antinaturales, los dos siguientes viables y los dos últimos presentan connivencias esenciales. Igual que en el tema de lo sagrado, nuestro autor busca detenerse en la sintaxis. Aunque Caillois explica las cuatro primeras, sólo se ahondará en las dos últimas, pues son clave para pasar a su sociología del juego.

3.3 Sociedades a partir del *Alealagon, mimicry/ilinx*: premoderna y moderna.

La esencia de los juegos ha llegado a conformar la cultura y a las mismas sociedades, por ello, es importante explicar cómo se han desplegado sus fuerzas y sus valores en la sociedad y cómo han cambiado.

Para el sociólogo francés, los principios del *alea* (suerte) y el *agon* (competencia) se presentan como modelos sociales paralelos, opuestos y complementarios. “La suerte representa la resistencia opuesta por la naturaleza, por el mundo exterior o por la voluntad de los dioses a la fuerza, a la destreza o al saber del jugador.”¹²⁸ En ambos modelos (azar y competencia) se comparte la necesidad de la regla, sin ella ninguno de los dos es funcional.

Por otro lado, existen otros dos modelos sociales a partir de los principios de la *mimicry* (simulacro) y el *ilinx* (vértigo). La *mimicry* supone la conciencia del fingimiento y de la simulación que se opone al vértigo y al éxtasis, los cuales buscan abolir toda conciencia.

La alianza de la *mimicry* y el *ilinx* puede generar el desencadenamiento de sentimientos y modificaciones a la vida cotidiana, pues aparece como una fuerza sin orientación, es una “epilepsia provocada.” Para Caillois:

La alianza del simulacro y del vértigo es tan fuerte y tan irremediable que pertenece naturalmente a la esfera de lo sagrado y tal vez constituya uno de los resortes principales de la mezcla de horror y de fascinación que lo determina.¹²⁹

A lo largo de la historia de la humanidad esta última alianza (*mimicry/ilinx*), alcanzada hipotéticamente en sociedades primitivas, se rompió dando como resultado lo que se conoce como la civilización de las sociedades modernas. Para

¹²⁸ Ídem, p. 130.

¹²⁹ Ídem, p. 132.

Caillois, lo importante es explicar la ruptura revolucionaria entre ambas secciones, que además llevó milenios para lograrse, pues además, todo indica que el mundo de lo sagrado, motivado por la *mimicry* y el *ilinx*, cedió su lugar al mundo profano del *agon* y el *alea*.

Entonces, conocer cómo se reemplazó el mundo del juego de la máscara y del éxtasis por la predominancia del mérito y la suerte, resulta fundamental para comprender el origen de la civilización.

Las cuatro potencias del juego representaban para Caillois, principios antagónicos, pero necesarios. Sus combinaciones podían darse de distintas maneras, pero una representaba la más ruinosa y pasiva: el *alea* y el *ilinx*. Suerte y vértigo, como principios de comportamiento dominante en una sociedad, llevarían a cualquier colectividad, antigua o moderna, a la ruina.

Por otro lado el *agon* y la *mimicry* representan un factor prolífero (deporte y teatro), posible en las sociedades modernas.

Para Caillois, una combinación importante es el *agon* y el *alea*, pues representan un equilibrio perfecto de fuerzas para las sociedades modernas, respecto a las demás combinaciones: “el saber y la técnica asisten y recompensan al *agon*, mientras que la magia y la superstición, al estudio de los prodigios y de las coincidencias acompañen infaliblemente a las incertidumbres del *alea*.”¹³⁰

Además de la combinación *agon/alea*, otro modelo combinatorio mantiene una polaridad que se equilibra: la *mimicry* e *ilinx*. La *mimicry* representa el valor del imitar un personaje, que durante el tiempo, puede llegar a constituirse en obra de arte, de cálculo, de astucia; mientras que el *ilinx* propone renuncia de la voluntad y de la conciencia; el primero es similar al aspecto del *agon*, pues ambos terminan en regla, y finalmente el *ilinx* se asemeja a la *alea*, pues concluyen en la esencia de la no regla. Es decir, en ambas combinaciones existe un elemento que genera regla y otro que genera vértigo, orden y caos. (Se mantienen como equilibrio perfecto.)

¹³⁰ Ídem, p. 134.

Así, las dos combinaciones, tanto la *mimicry* (en la conjura de la máscara) y el *ilinx* (vértigo), como el *agon* (en tanto rivalidad reglamentada) y la *alea* (suerte), representan la potencia creadora del juego, pues las otras asociaciones de la esencia del juego pronto se convierten en modelos devastadores para cualquier sociedad. Para Caillois, las sociedades se basan históricamente sólo en cualquiera de las dos combinaciones mencionadas.

3.4 Sociedades de simulacro y vértigo: *mimicry/ilinx*: sociedades premodernas.

Algo que, desde un primer momento, impresiona a Caillois es la estabilidad de los juegos durante lo largo de la historia de la humanidad, pues ninguna otra actividad de la vida social se ha mantenido tan persistente. Imperios e instituciones desaparecen, pero no lo lúdico, que a veces se conserva durante el tiempo con las mismas reglas.

Para el pensador francés los juegos pueden revelar preferencias, usos y creencias culturales. A partir de esta idea, busca realizar un diagnóstico de la sociedades, pues pueden ser caracterizada mediante sus preferencias lúdicas. En estrictos términos sociológicos, Caillois señala: “Los juegos crean hábitos, provocan reflejos. Hacen esperar cierto tipo de reacciones y por consiguiente invitan a considerar las reacciones opuestas como brutales o hipócritas, como provocadoras o como desleales.”¹³¹

Es decir, para Caillois, ya sea por derivación o por expresión, los valores colectivos aparecen vinculados al estilo o vocación lúdica de cada cultura. Puede que la relación sea lejana o estrecha, pero es inevitable. La competencia, la búsqueda de la suerte, el gusto por el simulacro y la extraña atracción por el vértigo, todos se presentan como “resortes principales de los juegos”, pero a la vez influyen y están presentes en la vida entera de las sociedades. Por supuesto, no se puede llegar al extremo de decir que las instituciones y la vida de las

¹³¹ Ídem, p. 140.

comunidades sean tipos de juegos. También pueden ser espacios artificiales dedicados a las simulaciones sin consecuencias.

Pero, lo que se sostiene es la idea de que los principios de los juegos son resortes constantes y universales, que marcan los tipos de sociedades. De lo que se trata, dice Caillois es de “determinar la importancia que dan las diversas sociedades a la competencia, al azar, a la mímica o al trance.”¹³²

Caillois distingue, a partir del juego, dos tipos de sociedades. Las primeras son las sociedades llamadas primitivas y por otro lado las sociedades con Estados e instituciones conformadas, o simplemente modernas. Este conocido antagonismo puede explicarse desde la perspectiva de la sociología de los juegos.

El autor llama a las sociedades primitivas, *sociedades de confusión*: “son sociedades donde reinan también la máscara y la posesión, es decir la *mimicry* y el *ilinx*.”¹³³ A las sociedades con Estados e instituciones consolidadas, les llama *sociedades de contabilidad*. Es decir, son las colectividades donde el orden es lo más importante, y para ello, se crean oficinas, códigos, leyes y jerarquías. Para Caillois:

Las cosas ocurren como si, en las primeras, el simulacro y el vértigo o, si se prefiere, la pantomima y el éxtasis aseguran la intensidad y, como secuela, la cohesión de la vida colectiva, mientras que, en aquellas del segundo tipo, el contrato social consiste en un compromiso, en una cuenta implícita entre la *herencia*, es decir una especie de azar, y la *capacidad*, que supone comparación y competencia.¹³⁴

En las *sociedades de confusión* o premodernas, donde predomina la *mimicry* y el *ilinx*, la máscara tiene una importancia extrema y netamente religiosa. Su función se revela en las fiestas, tiempo donde se permite lo prohibido temporalmente, para recrear la sociedad. Es ahí donde la máscara, creada en secreto, por iniciados, sabios o sacerdotes con materiales especiales, revela su función, la cual es transformar a sus portadores en espíritus, dioses, demonios, animales o

¹³² Ídem, p. 144 y 145.

¹³³ Ídem, p. 146.

¹³⁴ *Ibidem*.

antepasados. Para Caillois, todo “supone que la acción de las máscaras revigoriza, rejuvenece, y resucita a la vez a la naturaleza y a la sociedad.”¹³⁵

Es en las fiestas donde se trae, por medio de las máscaras, a las potencias que el hombre teme; el hombre las imita, se relaciona con ellas y se vuelve el mismo ese Dios, ese demonio, o ese antepasado. “Es la victoria del fingimiento: la simulación desemboca en una posesión que, por su parte, no es simulada.”¹³⁶ Por otra parte, el ritual de la máscara se lleva a cabo frente a la comunidad, no son actos aislados, todos son cómplices de esas “convulsiones sagradas”. Todo se va desarrollando: fiesta, danza, ceremonia, mímica, excitación y vértigo, este último es el que sustituye al simulacro.

Para Caillois, la fiesta es una dilapidación de bienes acumulados a lo largo del tiempo, que busca invertir las normas por la presencia contagiosa de las máscaras, las cuales producen un vértigo compartido, que se convierte en punto culminante y nexo de la existencia colectiva. “El vértigo aparece como fundamento último de una sociedad por lo demás poco consistente.”¹³⁷

Para las sociedades antiguas era necesario el vértigo como refuerzo de la frágil cohesión social, sin la cual no se sostendría, pues esta explosión periódica acerca, reúne, hace comulgar a la comunidad y saca a los individuos de su vida privada. Todo indica que “las máscaras son el verdadero nexo social.”

No sólo en la fiesta concuerdan el simulacro (*mimicry*) y el vértigo (*ilinx*), también en los hechos religiosos y en los mitos. Para Caillois, un ejemplo sorprendente es el chamanismo. A partir de la lectura de Mircea Eliade, el sociólogo francés considera como esencial la comprobación y estrecha e inevitable connivencia del vértigo y la mímica, del éxtasis y el simulacro.

Entonces, ¿cómo es posible comprender la función central de la máscara y el vértigo juntos, en las fiestas, los paroxismos, en las prácticas mágico religiosas?

¹³⁵ Ídem, p. 147.

¹³⁶ Ídem, p. 148.

¹³⁷ Ídem, p. 149.

Gracias a la sociología a partir de los juegos se revela la esencia de dos secciones de lo lúdico que pueden configurar la sociedad, a partir de los valores que reproduce.

Finalmente, Caillois busca responder cómo se dio el paso de estas sociedades antiguas que privilegiaban la *mimicry* y el *ilinx*, a sociedades propiamente civilizadas donde se privilegia el *agon* y el *alea*.

En primer lugar, considera que sea como fuere, cada vez que una sociedad trata de apartarse del caos original, se observa una marginación de las potencias del vértigo y el simulacro. Estas potencias son desplazadas a la periferia de la vida pública o son “reducidas a papeles cada vez más modestos e intermitentes, si no es que clandestinos y culpables, o incluso confinados en el terreno limitado y reglamentado de los juegos y de la ficción (...)”¹³⁸

Encerradas las potencias del *ilinx* y la *mimicry* en los juegos reglamentados, los hombres ya sólo las usan o las practican como distracción o contra el hastío habitual del trabajo; todo controlado y subyugado por el orden que necesita el *agon*, es decir, la competencia. ¿Definitivamente, ha quedado fuera de la vida social la demencia, el delirio, el misterio, el vértigo y el éxtasis?

3.5 Sociedades de competencia y azar: *agon/alea*: sociedades modernas.

Para Caillois el paso de las *sociedades de confusión* a las *sociedades de administración* fue una revolución que duró mucho tiempo, históricamente es el desarrollo mismo de las sociedades occidentales. Él observa el cambio de la función del chaman, ejercitado en la posesión, el vértigo y el éxtasis, a su transformación en funcionario, maestro de ceremonias, sacerdote fiel a los protocolos, a ley, al orden y al servicio del poder institucional.

Gradualmente, con el desarrollo de la sociedad, los valores del vértigo y el simulacro dejan de ser dominantes. Pero, ¿cómo la máscara pierde toda su fuerza? “¿Cómo y por qué han llegado los hombres a renunciar a ella?”

¹³⁸ Ídem, p. 165.

Para Caillois, el modelo de la *mimicry* y el *ilinx*, sólo funcionaba mientras existía una coincidencia entre la revelación del secreto de la máscara y el secreto de usarla, lo que producía un trance divinizante. Era de suma importancia proteger todo el ritual frente a las preguntas cotidianas y las explicaciones profanas. Fuera del círculo protegido, la máscara perdía su fuerza sagrada. Históricamente lo que ocurrió con la máscara es que “mediante transformaciones insensibles, se convierten en ornamentos litúrgicos, en accesorios de ceremonia, de danza o de teatro.”¹³⁹

Así, desde que se impone la concepción de un cosmos ordenado y estable, la *mimicry* y el *ilinx* están condenados. A través del tiempo, el número, la medida y la precisión van influyendo hasta que permiten el auge del *agon* y del *alea* como reglas del juego social.

Ampliando aún más el marco de la descripción, nos damos cuenta de que, a partir, del momento en que la *mimicry* y el *ilinx* fueron perseguidos, la totalidad de la vida colectiva y no sólo su aspecto institucional se apoya en un equilibrio precario e infinitamente variable entre el *agon* y el *alea*; es decir, entre el merito y la suerte.¹⁴⁰

La “suerte” (*alea*) está ligada en distintas sociedades con nacimiento de la persona. Se nace con talentos, debilidades y categoría social, características que perfilan una profesión y finalmente, un destino; es decir, un futuro fatal o glorioso. Dentro de este modelo, ni la competencia, ni la ambición son posibles. Sin embargo, en la sociedad moderna pareciera que este exceso de fatalismo tiene un contrapeso: el *agon*: el deseo de competencia y triunfo. Caillois señala que como contrapeso social se encuentra muy limitado, pues en general, sólo hay competencia efectiva entre personas del mismo nivel, origen y medios económicos. Ningún Estado socio-político tiene suficiente influencia para mantener realmente la esencia del *agon*, pues es difícil mantener las mismas posibilidades para todos sus ciudadanos.

Frente a al fatalismo extremo de algunas sociedades antiguas, surge la pregunta en la modernidad sobre cómo equilibrar eficazmente el azar del nacimiento. Para

¹³⁹ Ídem, p. 177.

¹⁴⁰ Ídem, p. 184 y 185.

Caillois las cosas quedan de la siguiente manera: “por una parte, el don de los dioses o de la coyuntura; por otra, la recompensa del esfuerzo, de la obstinación y de la habilidad.”¹⁴¹ Es al *agon*, al final, quien equilibra al *alea*, pues aunque son contradictorios, también son solidarios, los une una alianza necesaria y eficaz.

Las sociedades modernas buscan acotar al azar y ampliar el campo de las competencias reglamentadas, sin embargo, los resultados siguen siendo pobres. La mayor parte de la población se sigue considerando prisionera de su propia condición. “Su mérito tal vez lo permita mejorar, pero no salir.”

Así, cualquier persona desesperada por no ascender por méritos en su trabajo, se acerca a las loterías, a los sorteos donde el imbécil, el lisiado, el torpe, el perezoso, puede igualar, gracias a la suerte, la riqueza de los hombre con recursos. En esta situación el *alea* se convierte en la compensación necesaria y natural del *agon*. “El recurso a la suerte ayuda a soportar la injusticia de la competencia falseada o demasiada ruda.”¹⁴²

En estas sociedades la “suerte” se concibe como el milagro permanente que puede cambiar radicalmente la vida de cualquier hombre que participe en los juegos de azar. Es por ello que en las sociedades modernas los juegos de azar se mantienen aun con fuerza. El propio Caillois considera que en Francia, para 1956, los ciudadanos han gastado millones de francos en este tipo de juegos: casinos, quinielas, hipódromos, loterías de Estado; asimismo han seguido de cerca los concursos de talento, belleza, gracia o inteligencia.

El mundo moderno se presenta como una competencia cotidiana desgastante, aburrida, rencorosa y desalentadora. No hay esperanza, por ello todos aspiran a la revancha de un juego de azar.

Caillois también considera la *delegación*, una “forma degradada y diluida de la *mimicry*, que puede prosperar en un mundo regido por los principios acoplados del

¹⁴¹ Ídem, p. 190.

¹⁴² Ídem, p. 191.

mérito y de la suerte.”¹⁴³ Los concursos de talento, belleza, gracia o inteligencia generan una identificación de los espectadores hacia los competidores. A esto le llama *delegación*. Es decir, en la sociedad contemporánea todos quieren ganar, desean ser los primeros, conquistar, obtener las mayores ganancias, las leyes, supuestamente, así lo permiten. Sin embargo, la mayoría sabe que no lo puede hacer, así que escoge ser vencedor por terceras personas, por delegación. Se delega el triunfo al competidor que ya tiene la oportunidad, quien está jugándose la fama o la fortuna. La tendencia de la sociedad moderna a la admiración de las estrellas del espectáculo o a los campeones, puede explicarse por esta razón. El cine y el deporte, por ello, ocupan un lugar importante dentro de las sociedades modernas. En estas sociedades ¿Quién no desearía ser estrella o campeón?

En México, por ejemplo, las peleas de box como los concursos de talentos, donde una persona común se convierte en estrella, plasman la idea de Caillois sobre la delegación.

“Por eso, casi todos prefieren triunfar por poder, por medio de los héroes de película o de novela o, mejor todavía, por intermediación de los personajes reales y fraternales que son las estrellas y los campeones.”¹⁴⁴

Todo es una ilusión para engañarse, una simple distracción frente a las obligaciones del trabajo y la vida cotidiana. La delegación del triunfo deviene en enajenación, que al extremo puede llevar a actos dramáticos, individuales, o a histerias colectivas que se apoderan de las generaciones más jóvenes; apoyadas por la prensa, el cine, la radio y la televisión.

Las estrellas y los campeones de televisión (o fabricados) representan un éxito personificado, que no todos pueden alcanzar; aquellos que son tocados por la *alea* representan la victoria, “la venganza contra la aplastante y sórdida inercia cotidiana, contra los obstáculos que la sociedad opone al valor.”¹⁴⁵ Todo parece ser un engaño indispensable. El Estado fabrica los dones de la suerte para los

¹⁴³ Ídem, p. 201.

¹⁴⁴ Ídem, p. 203.

¹⁴⁵ Ídem, p. 206.

más humildes; loterías, quinielas, casinos y espectáculos, son los ejemplos de la posibilidad que tiene la mayoría de la población para salir de la miseria. Los poderosos, ya tienen garantizado todo desde su nacimiento. Así surge el nuevo juego social que se mueve entre el nacimiento y el mérito, entre la victoria del mejor y el golpe de suerte. Los restos de la *mimicry*, ya sin el *ilinx* y sin máscara, sólo quedan como vagos sueños; estas fuerzas, antes sagradas, dice Caillois, ya no terminan en posesión o en hipnosis, sino en distracción e ilusión.

Solo quedan los héroes del cine y del deporte, que ya sea en espacios oscuros o en estadios luminosos, hacen vivir imaginariamente la vida suntuosa y plena de la victoria.

Por otra parte el *ilinx* (vértigo), sin la *mimicry*, solamente ejerce su poderosa atracción por medio de las drogas y el alcohol. Las fuerzas del *ilinx* sólo “resurgen bajo formas hipócritas y pervertidas en el corazón de un mundo que las mantiene al margen y normalmente no les concede casi ningún derecho.”¹⁴⁶

Después de caracterizar a ambas sociedades, las premodernas y las modernas, Caillois considera finalmente que en las colectividades donde prevalecía la *mimicry* y el *ilinx*, (sociedades primitivas) nunca dejaban extinguido el *agon* y el *alea*. Y por el otro lado, las sociedades que privilegian el *agon* y el *alea*, (sociedades modernas) han marginado el *ilinx* y la *mimicry* provocando sociedades donde la razón, la ley y la regla son lo más importante. En ellas es donde se crea el derecho, los códigos fijos y coherentes. La autoridad es cosa de calma, de razón, no de exaltación y frenesí. Es por ello que fue necesario disolver las grandes fiestas, el barullo, la demencia, el delirio y la efervescencia colectiva, todo aquello que no entre en la simetría social del del orden. Así: “la ciudad pudo nacer y crecer a ese costo, los hombres pasar del ilusorio dominio mágico del universo, repentino, total y vano, a la lenta pero efectiva domesticación técnica de las energías naturales.”¹⁴⁷

¹⁴⁶ Ídem, p. 211.

¹⁴⁷ Ídem, p. 214.

Para Caillois el problema todavía está lejos de resolverse, pues no se explica porque algunas culturas decidieran mantenerse en el universo de la *mimicry* y el *ilinx*.

3.6. La sociedad moderna y el juego

En las sociedades modernas ordenadas y calculadas, no ha sido posible erradicar la *mimicry* y el *ilinx*; son tentaciones permanentes, que resurgen en la vida colectiva. Su subsistencia se mantiene en diversiones infantiles o comportamientos aberrantes. Su función ahora es, cuando menos, entreabrir “la puerta a los placeres ambiguos del misterio y del escalofrío, del pánico, del estupor y del frenesí.”¹⁴⁸

Sin embargo, estas fuerzas están dominadas por su separación, cuando su fuerza provenía de su alianza. El antiguo paroxismo ha quedado lejos, pues empobrecidos y aislados, la *mimicry* y el *ilinx* son rechazados del centro de la vida colectiva. Su reminiscencia se observa en el antifaz, en la máscara de carnaval como decadencia de la antigua *mimicry* sagrada, todo simplemente ya sólo es una representación. Por ello, el carnaval en algunas sociedades modernas, dejando a un lado la derrama económica, “simplemente permanece por entero del lado de la improvisación anárquica, del desorden y de la gesticulación, del puro gasto de energía.”¹⁴⁹ O en estos días, un espectáculo planeado, preparado y controlado para obtener derramas económicas de los visitantes que acuden a observar y divertirse, es el caso actual del carnaval de Rio de Janeiro, Brasil.

Otro asomo de la persistencia de la *mimicry*, camuflada, es el uniforme policiaco, las ferias y los parques de atracciones donde se va a buscar el vértigo. Sin embargo, en estos lugares todo está calculado. Se provocan sensaciones viscerales, susto y pánico a través de la caída, la rapidez y el sacudimiento de los juegos mecánicos, pero todo ha sido medido de antemano. “Todo está arreglado

¹⁴⁸ Ídem, p. 216.

¹⁴⁹ Ídem, p. 219.

hasta en el más pequeño detalle y conforme a una tradición de las más conservadoras.”¹⁵⁰

La historia lúdica de la civilización va del vértigo y el éxtasis a la competencia y el azar controlado. Con su análisis, Caillois abre una nueva perspectiva sobre la importancia de los valores que el juego despliega en la vida social.

Cuando la competencia se convierte en uno de los valores supremos de la sociedad, los poderes económicos manipularan a su conveniencia la potencia del *agon*, dejando como mera diversión las fuerzas de la *mimicry* y el *ilinx*.

4. Acercamientos a lo imaginario

Como se pudo observar, Caillois busca – inspirado en la idea surrealista de unir ciencia y arte, razón e imaginación, así como de la física de Bohr –, comprender el mito, lo sagrado, y el juego. Señala en su búsqueda una forma de acercarse a la *lógica del imaginario*.¹⁵¹ Pues, considera “que la imaginación aparece necesariamente como una de las prolongaciones posibles de la naturaleza.”¹⁵² Es decir, el hombre experimenta una serie de circunstancias misteriosas que lo conmueven y aterrorizan, y que necesita comprender e interpretar de alguna forma, racional o *imaginaria*.

Por estas sensaciones que experimenta en el mundo, el ser humano imagina, se despliega por medio de su “función fabuladora” para actuar, conocer, y al mismo tiempo conocerse, pues, a diferencia de los demás animales, el hombre ya no persigue “instintos ciegos y mecánicos” propiamente orgánicos; en él existe la libertad de moldear su actos, de dotarlos de significado, de imaginar otros mundos: su presencia en el mundo es sensible y lógica.

¹⁵⁰ Ídem, p. 225.

¹⁵¹ Roger Caillois, *Mitología del pulpo. Ensayo sobre la lógica de lo imaginario*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1976.

¹⁵² Ídem, p. 137.

Las sensaciones de vértigo, de éxtasis, temor, deseo, o “nostalgia de infinito”, son asimiladas por medio de la “imaginación maravillosa”, creando lo sagrado, el mito y las diversas formas del juego.

Si conmueve el misterio, si cautiva lo insólito, si cabe la poesía, no puede ser sino a causa de complejas y desconcertantes correspondencias en las que está desparramada la unidad del cosmos. Todo lo que recuerda esta unidad despierta en la sensibilidad un eco cómplice, complaciente, *a priori* consintiente, una nostalgia de la unanimidad añorada.¹⁵³

Para Caillois, el hombre moderno, con menor fuerza, se sigue conmoviendo ante el misterio de sus sueños y sigue teniendo nostalgia de la unidad del cosmos al enamorarse; por lo tanto, lo sagrado, el mito, así como el juego, seguirán presentes metamorfoseándose en sus vidas.

Finalmente considero que Caillois se acerca, intuye, lo que posteriormente las teorías del psicólogo C. G. Jung o la antropología de Gilbert Durand señalaran como *condicionamientos biológicos de la imaginación*.

¹⁵³ Ídem, p. 138.

Capítulo IV

Michel Leiris y lo sagrado en el Colegio de Sociología.

Por radical que sea, ninguna transformación del mundo es capaz de cambiar completamente mi vida, condicionada sobre todo por mi certidumbre de estar destinado a morir. Hay una parte de mí que la revolución, incluso totalmente lograda, dejaría intacta, y a esa parte rebelde se dirige la poesía, rebelde a su vez, y en esa tierra fértil hunde sus raíces.

Sin embargo, el hastío es grande, a pesar de esos contados destellos de frenesí. La peor desgracia es que, aunque vivamos en plena magia, no seamos más abiertamente místicos para que, cada día, ¡nos sea posible firmar un pacto con el diablo!

Michel Leiris

El 8 de enero de 1938, Michel Leiris presenta en el Colegio de Sociología su conferencia titulada *Lo sagrado en la vida cotidiana*. Según el escritor Denis Hollier, esta participación es considerada, la labor de Leiris más notable para el Colegio.

Michel Leiris, gran amigo de Georges Bataille, primer miembro del Colegio que se había integrado al Surrealismo, es considerado por la academia francesa como etnólogo, poeta y escritor. Igual que a Bataille y Caillois, los principios del surrealismo lo perseguirán a lo largo de su obra. Por ejemplo, años después de abandonar el movimiento, el mismo Leiris menciona lo siguiente, y confirma uno de los intereses más importantes del Surrealismo:

Es sabida la importancia que el surrealismo dio al sueño, a la invención y, de manera general, a todos los productos de la imaginación considerados como aquellos que conmueven estrechamente lo más profundo del hombre. Pero es menos sabido que, para la mayoría de los escritores y artistas que en torno de André Breton participaron en ese movimiento, al principio se trataba no de una huida a una cómoda irrealidad sino de conquistar lo imaginario y anexarlo a la vida.¹⁵⁴

Por otro lado, antes de participar en el Colegio de Sociología, ya era autor de un libro importante, *La África Fantasma*, diario personal de la misión Dakar- Djibuti, en la que participó, y que fue publicado en 1934. Posteriormente, ya con la influencia del programa del Colegio, el autor publicará otra obra célebre: *El espejo de la tauromaquia*, a finales de 1937. Finalmente, *La Edad del Hombre*, su otro

¹⁵⁴ Michel Leiris, *Huellas*, FCE, México, 2011, p, 174.

trabajo celebrado en los círculos literarios, fue publicada hasta 1939, consagrando su talento literario. Su demás estudios están dentro del ámbito literario, principalmente poemas y novelas.

En 1939, durante el último periodo de trabajo del Colegio, Leiris envía una carta a Bataille, haciéndole un llamado a escoger junto con él entre el método sociológico de hombres como Durkheim, Mauss y Robert Hertz, o dejar de llamarse sociólogos. Esta actitud nos señala su necesidad por “disipar todo equívoco”, y hacer sociología o abandonarla. Su carrera literaria después de la experiencia en el Colegio, indican que eligió esta última opción.

Por otra parte, aunque era considerado por Caillois y Bataille como miembro fundador del Colegio, nunca participó en sus actividades decididamente; en este apartado, sólo se analizarán dos de sus obras, las más ligadas al proyecto del Colegio de Sociología: *El espejo de la tauromaquia* y *Lo sagrado en la vida cotidiana*. Cabe señalar, también, que ambos trabajos reflejan principalmente, las inquietudes del Colegio.

1. Entre etnografía y literatura.

Publicado en julio de 1938, el artículo “Lo sagrado en la vida cotidiana” representa el punto articulador más importante que lleva a Leiris a pasar de su carrera etnográfica a la actividad literaria.

Su trabajo comienza con la siguiente pregunta reflexiva “¿Qué es para mí lo sagrado?” Para Leiris lo sagrado es una fuerza psicológica que despierta una mezcla de temor y afecto; es decir, cierta ambigüedad entre respeto, deseo y temor, que a la vez atrae y aterroriza.

Para él no se trata de una simple escala de valores, ni tampoco se trata de lo que se conoce como “lo sagrado oficial (religión, patria, moral)”, sino de hechos sencillos, momentos de la vida cotidiana. Lo que busca es describir el límite entre

el plano de las cosas ordinarias y un mundo radicalmente distinto, “tan diferente del mundo profano como lo es el fuego del agua.”¹⁵⁵

Leiris, en búsqueda de este mundo distinto, se remonta a su infancia, lugar de origen y de fuerzas sagradas, donde ubica ídolos, templos y lugares sagrados.

Lo primero que relata son algunas cosas que le recordaban el poder y la autoridad patriarcal: un sombrero, un revólver, un monedero; todos envueltos por una fuerza de respeto y terror.

Respecto a los lugares, recuerda la habitación de sus padres, principalmente en la noche cuando dormían; así como el polo izquierdo de su casa, que representaba el espacio de lo ilícito, en comparación con el lado derecho donde se encontraba la habitación de los progenitores y que representaba la autoridad establecida.

En el lado izquierdo se encontraba, también, el W.C., lugar de complots y mitologías personales para Leiris y uno de sus hermanos. En este lugar, la esencia de lo sagrado radicaba en la clandestinidad misma. En general era la pieza de la casa que representaba la caverna, el antro inspirador y medio para comunicarse con los poderes más turbadores y subterráneos.

Frente al sagrado derecho de la majestad parental, allí era donde tomaba cuerpo la magia turbia de un sagrado izquierdo; allí era también donde nos sentíamos frente a todos los demás más al margen y más separados, pero, en el embrión de sociedad secreta que formábamos los dos hermanos, lo más codo a codo y en el mejor acuerdo.¹⁵⁶

Por otro lado, los lugares al aire libre impregnados de un carácter sagrado eran para él, la maleza, una especie de *no man's land*, y el hipódromo.

El bosque lleno de maleza era considerado un espacio totalmente diferente, “excepcionalmente tabú, zona turbiamente lindante con lo sobrenatural y lo sagrado, tan diferente de los parques donde todo estaba previsto, ordenado, rastrillado, (...)”¹⁵⁷

¹⁵⁵ Denis Hollier, edit. *El Colegio de Sociología*, Taurus, Madrid, 1982, p. 42.

¹⁵⁶ Ídem, p. 45.

¹⁵⁷ Ídem, p. 46.

En el hipódromo de Auteuil, también ocurrían cosas especiales. Leiris señala que aunque nunca tuvo una gran afición por el deporte, encontraba en estos espectáculos “una especie de alarde ritual.” Todo ello construido con los elementos que rodean a cada uno de estos deportes. El jugador de jockeys cubierto de instrumentos y traje especial, las cuerdas en los rings de box, y los preparativos: desfile, presentación, juez, árbitro. Y todo lo que implica que los jugadores estén ahí: masajes, dopings, regímenes especiales, reglamentación detallada. Todo parece indicar que es un mundo aparte, porque a diferencia del teatro, las cosas aquí son reales. Para Leiris y su hermano, el sólo hecho de usar casacas deportivas los llevaba a experimentar una distinción con el resto de la gente, como vestiduras litúrgicas, se imaginaban con un gran prestigio.

Así, Leiris, adelantándose al análisis que posteriormente realizará Roger Caillois sobre los juegos (1958) y la figura del campeón, señala que:

Tal como el fabricante de religión, el gran revolucionario o el gran conquistador, podría parecer que el campeón tiene un destino, y que su ascensión vertiginosa, para él, que suele proceder de las capas más desheredadas de la población, sea signo de suerte o de fuerza mágica – de un maná – excepcional, que le permite franquear de un salto todos los escalones y alcanzar una posición social algo al margen, desde luego, pero sin comparación con cuanto al hombre vulgar puede razonablemente esperar, sea cual fuere su nacimiento.¹⁵⁸

Además del bosque y el hipódromo, otro lugar con atractivo especial, “tan alejado del mundo vestido y aireado de la calle”, “reino distinto”, era el prostíbulo: “lleno de desnudeces y de tufos de estufa”, lugar de perdición y de encuentro de circunstancias.

Lo sagrado no solo se experimenta en lugares sino, también se encuentra en palabras claves. Por ejemplo, el nombre: Rébecca. Sobre esto Leiris señala lo siguiente:

El terreno estricto de lo sagrado pertenece igualmente a un nombre propio como el de Rébecca, aprendido en la Historia sagrada, y evocador de una imagen para mí

¹⁵⁸ Ídem, p. 47

típicamente bíblica: una mujer de brazos y rostro cobrizo, con una larga túnica y un amplio velo sobre la cabeza, el cántaro al hombro y el codo apoyado en el brocal de un pozo.¹⁵⁹

Para él no sólo surgía esta imagen del nombre, sino que la misma pronunciación lo llevaba a una relación de palabras entre sí, como Meca o impecable.

Por último, señala la exclamación “<<Baoukta>>”. Cierta palabra con valor mágico, contraseña o abracadabra, creada por su hermano como grito de guerra.

De esta forma Leiris compara y reúne estos hechos de su infancia cotidiana para llegar a conformar su imagen sobre lo que para él era lo *sagrado*. Y con ello, llega a la siguiente definición: lo sagrado es “Algo insólito”, “Algo peligroso”, “Algo ambiguo”, “Algo prohibido”, “Algo secreto”, “Algo vertiginoso”. “Algo que, en resumen, no concibo apenas sino marcado, de un modo u otro, por lo sobrenatural.”¹⁶⁰

Aunque parece que todo se queda en la expresión literaria de su infancia, como nostalgia de la experiencia de ese momento, en el último párrafo de su conferencia Leiris precisa algo muy importante sobre lo sagrado, algo que incitó a los demás integrantes a acercarse a este tema y tratar de que se difuminara en la sociedad. Señala que:

Si es cierto que una de las metas más <<sagradas>> que un hombre puede proponerse consiste en adquirir un conocimiento de sí lo más preciso e intenso posible, es de desear que cada cual, escrutando sus recuerdos con la mayor honestidad, vea si no puede descubrir en ellos algún indicio que le permita discernir qué *color* tiene para él la noción misma de lo sagrado.¹⁶¹

Aunque estas palabras lleven a creer que Leiris tiene una fuerte influencia del psicoanálisis, lo que está haciendo es intentar llevar el recuerdo más allá, pues para experimentar lo sagrado, no sólo se requiere un escrutinio del pasado, sino conocerse más como ser humano. Su viaje a África le posibilita comparar al hombre africano con el hombre europeo, y por medio de la antropología y la literatura, llegar a una idea general de qué es el hombre.

¹⁵⁹ Ídem, p. 48.

¹⁶⁰ Ídem, p. 50.

¹⁶¹ *Ibidem*.

Su descripción detallada sobre algunos lugares y momentos de su infancia, casi de manera etnográfica, lo lleva a realizar un proyecto, motivado por Bataille, dónde él será quien deba describirse a sí mismo: sus prácticas, sus vicios, sus miedos, sus virtudes.

Ese proyecto lo llevará a su obra *La edad del hombre*.¹⁶² Con esta decisión, Leiris se inclina al arte y deja de lado la etnografía. Sin embargo, antes de tomar esta importante decisión, ya había escrito otro significativo texto.

2. Etnografía de un espectáculo revelador.

Exactamente dos meses antes de pronunciar la conferencia *Lo sagrado en la vida cotidiana*, Leiris había publicado su obra *El espejo de la tauromaquia* con ideas muy cercanas a las de Bataille y Caillois, y en general dentro de los mismos objetivos del proyecto del Colegio de Sociología.

La idea del trabajo de Leiris se centra en la hipótesis de que en el mundo moderno siguen existiendo “lugares” y “hechos” sagrados, los cuales no hay que confundir con lo que él mismo llama “lo sagrado oficial”, es decir, la religión institucionalizada, los valores del Estado o la moral social.

Esos hechos, “nudos” o “puntos críticos que se podrían representar geométricamente como *los lugares en que uno se siente tangente en relación al mundo y a sí mismo*,”¹⁶³ están presentes, para Leiris, hasta en las sociedades modernas. Pueden ser algunos sitios, acontecimientos, objetos, circunstancias e impresiones, que al adentrarse a ellos, nos revelan su función especial: “ponernos en contacto con lo más íntimo que hay en el fondo de nosotros”.¹⁶⁴

Leiris es el que anuncia claramente el programa de investigación que abordarán tanto Bataille como Caillois en los años siguientes. Él señala que la actividad pasional o genital (erotismo), el ritmo en materia estética, el placer por los deportes y los juegos, mantiene en grados distintos, una dinámica de tensiones y

¹⁶² Michel Leiris, *La edad del hombre*, Editorial Aldus, México, 1996.

¹⁶³ Michel Leiris, *El espejo de la tauromaquia*, Editorial Aldus, México, 1998, p. 15

¹⁶⁴ *Ibidem*.

distensiones, subidas y bajadas, acercamientos y distanciamientos, muy similar a los procesos de sacralización y desacralización propios de las operaciones religiosas. Tanto el tema del erotismo, abordado por Bataille, como el paroxismo y el juego, trabajado por Caillois, se pueden observar planteados en estas líneas.

Pero, continuando con la obra de Leiris, el autor señala que estos momentos, hechos, cosas o sujetos, nos llevan a tener una experiencia breve de paroxismo; es decir, un sentimiento de rompimiento y armonía con el mundo y nosotros mismos. “Éste apenas dura lo que un rayo y su fulguración” debido a que “está situado en el crucero de una unión y una separación, de una acumulación y un desgaste, como el Dios de Nicolás de Cusa, absoluto solo en la medida en que abarca, al mismo tiempo que se desgarran en él, (...)”¹⁶⁵

El autor considera que los espectáculos violentos o la antigua puesta en escena de la tragedia griega, fueron momentos de breve paroxismo, pues se presentaban como “experiencias cruciales o *revelaciones*.”

Estas revelaciones, compuestas por “una química moral cuyas reacciones coloreadas iluminarían algunos remolinos confusos que se agitan en lo más recóndito de nosotros”¹⁶⁶ son cada vez menos frecuentes en las sociedades occidentales modernas. Estos momentos de paroxismo son aplastados por las necesidades materiales inmediatas, la hipertrofia del pensamiento lógico y su completa creencia a un “empirismo estrecho” disimulado con la etiqueta de “realismo”. Leiris ubica a la ciencia positivista y al mundo del trabajo y de la productividad, como dos fuertes impedimentos a experiencias cruciales.

Como etnólogo, Leiris tiene claro que en otros tiempos y en otras culturas existían ritos, juegos y fiestas que permitían, experiencias cruciales, movimientos de afectividad; consentían a los hombres de la comunidad para sentirse, al menos durante cierto tiempo, en unidad con el mundo. La experiencia los llevaba a sentir que habían firmado un pacto con el cosmos y se habían encontrado a sí mismos

¹⁶⁵ Ídem, p. 16.

¹⁶⁶ Ídem, p. 17.

en la colectividad. En las antiguas sociedades estos hechos, lograban exteriorizar o limpiar cierta fiebre o exceso de fuerzas, evitando explosiones de furia colectiva y disfraces utilitarios y funestos, muestras de hipocresía social.

El problema se presenta en la época industrial, pues las civilizaciones occidentales modernas no permiten momentos de paroxismo. La única salida positiva a “esas agitaciones subterráneas” son el azar y el arte. Aquí se puede observar las fuertes influencias de los surrealistas en Leiris, pues ambos puntos son principios básicos en el movimiento que dirigía André Breton.

Sin embargo, estas dos vías, también, tienen problemas, pues han dejado de hundir sus raíces en el entusiasmo colectivo; solo el azar mantiene atentos a un número importante de personas, al ser manipulado por el Estado en sorteos y loterías, tal y como se señaló en el apartado sobre Caillois y el juego.

La vida moderna se ha convertido por ello en un mundo de aburrimiento, sin entusiasmo y sin potencia. Es así que, para cualquiera, puede resultar deseables los contextos catastróficos (guerras) dónde se pueda arriesgar la vida y la existencia.

Para Leiris, por este contexto histórico-social, notable por la falta de festividades colectivas, resulta que las corridas de toros se vuelven un hecho colectivo con valor particular, pues parecidas a la tragedia antigua, son el único espectáculo moderno que puede satisfacer las necesidades del hombre.

Por ello, se propone analizar la corrida de toros en comparación con la “actividad erótica”, pues de esta forma el arte tauromáquico, cobrará la forma “de uno de esos hechos reveladores que iluminan ciertas partes oscuras de nosotros mismos, (...)”. La simpatía y la semejanza de ambos sucesos, hacen que se vuelvan espejos que conservan “la imagen misma de nuestra emoción.” Leiris busca entonces, encontrar en la corrida de toros un “espectáculo revelador.”

Aunque, es importante señalar que el autor no aborda la compleja historia de la corrida de toros, pues desde la Grecia clásica y la antigua Roma, así como en

otras antiguas civilizaciones, el toro era considerado un animal divino; por ejemplo en Grecia era consagrado a Poseidón y a Dionisos, y su imagen fue utilizada por el mismo Zeus.¹⁶⁷ Tal vez en la modernidad existan reminiscencias del antiguo animal divino en la corrida, pero el autor no lo expone, pues le importa más ubicarla en la modernidad. Lo que Leiris propone, para poder revelar a la corrida como un acto lleno de paroxismo, es ver a la tauromaquia en la sociedad industrial como algo más que un deporte y un arte.

Para considerarlo algo más que un deporte hay que distinguirlo de los demás ejercicios peligrosos, como el del acróbata. Una de las diferencias es que todas las acciones de la corrida, son preparativos para una posible muerte pública “ceremonial”, donde un “héroe” se enfrenta a un “semi- dios bestial, el toro.”

Si bien, hay que reconocer que tiene algo de deportivo por el esfuerzo y habilidad del torero, la corrida es algo más, pues presenta la idea de sacrificio. El sacrificio, como algo trágico, se presenta en el riesgo de que pierda la vida el oficiante. Así, para Leiris lo trágico lleva a la tauromaquia a relacionarse con un tipo de arte que se arriesga hasta la muerte.

Entonces, “la tauromaquia puede verse como un deporte potenciado por un arte en que lo trágico, explicitado de algún modo, resultaría particularmente impresionante.”¹⁶⁸ Sin embargo, la corrida no es un ballet peligroso, ni un espectáculo deportivo.

Leiris reconoce en la tauromaquia una parte de arte, pues ordenada, dividida en tres tercios que conforman un conjunto, es segmento de todo un drama. Pero a su vez, también tiene la capacidad de presentar una imagen perturbadora de nuestra concepción de belleza. Sólo puede expresar una “belleza convulsiva” como señalaba Breton, pues la corrida bella en sí, traslada a un terreno más allá del espacio estético.

¹⁶⁷ Para una revisión del simbolismo del toro, cfr. Jean Chavalier, *Diccionario de los símbolos*, Herder, 2009.

¹⁶⁸ Op. cit. Michel Leiris, *El espejo de la tauromaquia*, p. 22.

Siguiendo el ideal poético de belleza de Baudelaire, – el cual se planteaba en el retrato de un rostro femenino de belleza “ardiente y triste”, lleno de “voluptuosidad y de amargura” a la vez –, Leiris encuentra una fisura, una desgracia o una falla en lo bello. Por ello señala que “para Baudelaire ninguna belleza sería posible sin la intervención de algo accidental (desgracia o contingencia de la modernidad) que extraiga lo bello de su estancamiento glacial, como el Uno sin vida pasa a lo Múltiple concreto a costa de una degradación.”¹⁶⁹

Así, la concepción de belleza no sólo es la contención de dos opuestos, sino su antagonismo, la manera activa en el que uno irrumpe en el otro por medio de una fisura. Lo bello será “lo que sugiera la existencia de un orden ideal, supraterrrestre, armónico, lógico, pero poseyendo al mismo tiempo la gota de veneno, la pizca de incoherencia, el grano de arena que hace desviarse todo el sistema.”¹⁷⁰

Lo bello será lo que destruye y regenera, aquello que se mueva entre dos polos, dos fuerzas vivas, el derecho (virtud) y el izquierdo (pecado), en una unión de contrarios.

Para Leiris la corrida de toros presenta estas características, pues se realiza como un juego violento de contrastes. Por un lado sangre y por el otro la fastuosidad del traje, hombre frente a animal, inteligencia frente a fuerza bruta, pero, finalmente, danza fatal que une a los opuestos.

Propiamente en el pase tauromáquico el torero y sus movimientos calculados, representan la belleza humana y su ideal, siempre en contacto, en relación, en roce con la amenaza de catástrofe que representa el toro, monstruo caótico que no respeta reglas, ni leyes. Es decir, se presenta una armonía entre el torero con su técnica codificada y el toro que representa el mal, pues aunque pone en peligro la vida del hombre, él se mantiene en movimiento y pases.

Así, según el modo de ver la cosa, el matador figurará como *ángel tentado* (su orgullo, su imprudencia, hacen que se exponga al mal y se atreve a jugar con él como un niño con el

¹⁶⁹ Ídem, p. 26.

¹⁷⁰ Ibídem.

fuego) o como *milagroso superviviente* (el atrevido que hizo caer la desgracia sobre él y luego, con suerte, por medio de una ínfima desviación del cuerpo, lo esquivó)¹⁷¹

Con lo antes mencionado, Leiris llega a la idea de que la tauromaquia es un tipo de arte, pero que tiene como esencia, un concepto de belleza ligado a desfases, a desviaciones, a disonancias. Por ello va más allá del arte, ya que “ningún placer estético sería posible sin violación, transgresión, superación o pecado en relación con el orden ideal que opera como regla; (...)”. Sin embargo, Leiris advierte que una licencia absoluta resultaría sin sentido, de la misma manera como un orden absoluto. Lo que se busca es una armonía de contrarios, así como la muerte da color a la vida, el pecado brinda belleza a la regla y “la aparta de su estado de norma estereotipada para hacer de ella un polo activo y magnético del que uno se aparta o hacia el que uno se encamina.”¹⁷² El lado izquierdo, ya sea representado por el toro, la muerte o el pecado, es necesario para armonizar al hombre, a la vida o a la virtud, es decir, al lado derecho. Esta es una parte del reflejo revelador del espectáculo. La otra parte es el reflejo que brinda sobre el acto sexual.

3. El espejo: tauromaquia y amor.

Hasta este momento, Leiris considera que la tauromaquia, más que un deporte, es un “arte trágico en el que el levantamiento de fuerzas dionisiacas tuerce y vuelve izquierda la armonía apolínea.”¹⁷³ Sin embargo, señala que lo importante ahora es preguntarse qué es la fisura que permite la salida de lo izquierdo, de la fuerza negativa, la violencia, es decir, del elemento oscuro.

Para él, es en el arte donde se puede encontrar la respuesta, pues su noción de belleza puede encubrir la idea de atracción sexual, de igual forma que en el espacio propiamente sexual, se encuentra al arte. La clave está, entonces, en dos experiencias propiamente humanas: el arte y el erotismo.

¹⁷¹ Ídem, p. 30.

¹⁷² Ídem, p. 33.

¹⁷³ Ídem, p. 35.

“El erotismo *strictu sensu*, en efecto, puede definirse como un “arte del amor”, como una especie de estetización del simple amor carnal, que se trata de organizar en una serie de experiencias cruciales.” El erotismo, por lo tanto puede manifestarse como pecado, juego, lujo y placer, al margen de toda consideración de utilidad, casi igual que el arte.

Entonces, si la tauromaquia es un arte trágico, podemos decir, que está envuelta en una atmósfera erótica. La descripción casi etnográfica de Leiris aclara la idea:

Figura esencialmente fálica del toro, (algunos aficionados consideran un honor consumir los genitales después de la corrida). Proximidad del hombre y del animal – unidos en una especie de danza estrecha – en la serie de pases; ritmo de vaivén (acercamientos y distanciamientos alternados, como los movimientos del coito).¹⁷⁴

La culminación de la corrida igual que el acto sexual, es una especie de intromisión, estocada final que se suma a los gritos de la gente, semejantes a los gritos que van del dolor al placer, expresados por una mujer en el momento del clímax sexual. Ambos actos son imprevisibles, pueden terminar con la gloria o con algo detestable, y en uno, con la misma muerte. Así, este mismo acto taurino para Leiris, ofrece elementos para comprender la fisura por donde entra el mal, el pecado, la muerte, en la experiencia del hombre.

Tanto en la corrida como en la vida sexual, se responde, de cierta manera, actos “violentos”, al quitarse la ropa, al abrazarse eufóricamente, etc. Pero, lo más importante para Leiris, es que:

En el pase tauromáquico, como en el coito, hay esa subida hacia la plenitud (acercamiento del toro) seguida del paroxismo (el toro que se hunde en la capa y roza con su cuerno el vientre del hombre con los pies clavados en el suelo); por fin, la separación de los dos actores, la divergencia después del íntimo contacto, la caída, el desgarramiento.¹⁷⁵

Entonces, el acto se inicia por un deseo violento –similar en la corrida y el acto amoroso–, que mantiene suspendidos a los participantes, por la angustia que provoca el final inevitable, y que con todo y las repeticiones, sólo logra multiplicar la exaltación finita e ineludible. Es decir, se experimenta una subida y una caída

¹⁷⁴ Ídem, p. 39.

¹⁷⁵ Ídem, p. 40.

estrepitosa llena de paroxismo y de un desgarramiento final, la separación de los amantes y la muerte del toro.

De la misma forma que el acto amoroso, la corrida concluye con un alejamiento de los participantes, seguido de la ovación del público, como distensión del placer, semejante a una eyaculación “cuyo esperma son las ovaciones.”

Tanto en la tauromaquia como en el acto sexual, el hombre entra en contacto estrecho con el peligro del mundo y con la experiencia de unidad, ya sea que esté representada en los cuernos o en la partida del amado, en ambos momentos, se sabe que mantenerse en tal experiencia no es posible, pues la comunión total del ser humano y el mundo sólo podría efectuarse en la muerte.

Esta incapacidad de comunión total con el mundo, es una falla, una fisura (“que bastaría por sí sola para que uno pasara de la plenitud del amor al desgarramiento”), una deficiencia en el hombre que hay que reconocer.

Esta deficiencia, esta fisura, este margen de imposibilidad de coincidencia con la naturaleza, lleva al hombre a experimentar una fuerte frustración y rencor al mundo. Leiris menciona que “ese deseo malhechor manifiesta la decepción, la sensación de haberse dejado engañar que uno tiene al conocer la fisura, el margen de imposibilidad.”¹⁷⁶ Es el fracaso del amor el que provoca una serie de sensaciones negativas, como una bola de nieve provocada por la imposibilidad de una fusión completa y la revelación de esa falla. Sólo es posible detener esta fuerza por medio de la transformación del odio en su contrario.

Así, nuestra percepción de su insuficiencia deshace el amor, pero nuestra desesperación misma hace que resurja, de modo que si a toda plenitud se añade necesariamente un desgarramiento, (...) todo desgarramiento sentimental tomará en reciprocidad un aspecto de camino abierto, de precio pagado para un nuevo viaje y de toma de aire, al mismo tiempo que, como medida de nuestro vacío – es decir de nuestro infinito –, aparece como una revelación.¹⁷⁷

El amor o el erotismo introducen en el simple acto sexual, un elemento izquierdo, negativo, que frustra y sirve de desfase; provocador de emoción y vértigo

¹⁷⁶ Ídem, p. 43

¹⁷⁷ Ídem, p. 44

de un desgarramiento inevitable, que se supera y se transforma en origen de nuevas sensaciones. La intensión es desviar o trasgredir los marcos establecidos de los propios límites biológicos humanos, ir más allá de la reproducción biológica, más allá del amor, más allá de la muerte.

El erotismo entonces se distingue por hacer presente ese elemento izquierdo (la frustración) que al reunirse con el derecho (el deseo) estallan provocando “el sentimiento de lo sagrado”. Para Leiris lo sagrado es una “chispa” que marca la unión estrepitosa de dos naturalezas, izquierda y derecha, el deseo y el temor, la unión y la separación. En el acto erótico los amantes presentan una experiencia de deseo y temor, desean al otro, pero a la vez temen la inevitable separación.

Por lo tanto, la tauromaquia no se puede comparar con ningún deporte, pues ningún deporte traspasa el límite del deseo y el temor, el pecado y la virtud, el vivir y el matar. En los deportes en general, todo es sano, todo es recto, sólo la trampa y la desviación se acercan a un riesgo físico, que se presenta como inconveniente, como cercano al polo izquierdo, pero nunca a la muerte. Ni un boxeador, ni un nadador, se acercarán al extremo crucial de bailar tan cerca de la muerte como “el torero, el poeta o el amante, cuya acción entera se funda en la ínfima, pero trágica fisura en la que se delata lo inacabado (literalmente: lo infinito) de nuestra condición.”¹⁷⁸

Para Leiris la fisura, la imposibilidad humana de comunión con el mundo finalmente reviste un aspecto propiamente religioso, pues señala una lesión, una carencia, una ruptura, una sensación de falta de plenitud que el hombre tiene que curar, que religar para consagrar su “piel desnuda”.

Finalmente Leiris presenta un espejo, ha logrado exponer un reflejo de las pasiones humanas. De la tauromaquia como un arte trágico que va de una posible herida hasta la muerte, llegó al erotismo, el cual revela una herida desgarradora. Estas experiencias lo llevaron a la idea de lo sagrado “como expresión por

¹⁷⁸ Ídem, p. 46.

excelencia de ese punto fulgurante en que lo derecho coincide con lo izquierdo.”¹⁷⁹ Pero para él, no es suficiente exponer y explicar dónde existen esos espacios sagrados en el mundo moderno, sino lo importante es señalar cómo se producen estos espejos que reflejen las pasiones humanas, pues son necesarios para la vida colectiva.

4. Creación artística, creación de espejos.

Para Leiris, la corrida de toros es una especie de sucesión de fases de sacralización creciente, donde el sacrificio revela una fisura y por donde se hace presente lo “izquierdo”, la muerte, la frustración, el miedo, que se convierte en deseo, en unión, en algo seductor. Todo el proceso es una especie de expansión de los deseos violentos, dentro de un ritual controlado. Leiris lo llama “sabio tratamiento de lo izquierdo.” Tratamiento que realmente busca definir y educar esa parte, para finalmente comprenderla y cohabitar con lo derecho, el deseo, la vida. Quien realiza este tratamiento es el torero, figura central en la corrida de toros, que se juega la vida frente a la muerte constante.

Sin embargo, en el amor y el erotismo no ocurre esto de igual manera, pues no se presenta la muerte de alguno de los amantes; con todo y que el deseo y el temor se encuentran en estado “salvaje” y sea muy difícil controlarlas. No obstante, en el erotismo ninguna excitación es posible sin la idea de belleza o la idea de degradación, es decir se hace presente también lo izquierdo, frustración, miedo, convulsión. Así, de igual manera que en la tauromaquia, los dos polos apostados entran en contacto en este acto: izquierdo y derecho.

A fin de cuentas, se hace manifiesto que lo que es pecado, alteración, disonancia, punzada – todo lo que, en algún grado, es señal del maleficio y de modo más amplio, de la desgracia – interviene necesariamente en la aprehensión de lo sagrado, en la medida que así se hace notoria la presencia de una cara izquierda junto a una cara derecha, y queda marcada esa ambigüedad cuya parte sagrada – que surge en el instante preciso en que cada uno de ambos elementos cae sobre el elemento opuesto – bien podría ser únicamente su expresión más intensa y más diamantada.¹⁸⁰

¹⁷⁹ Ídem, p. 47.

¹⁸⁰ Ídem, p. 56.

Así, tanto en el amor como en la tauromaquia, el “elemento izquierdo” o sea la desgracia, la muerte, la frustración, se hace presente; por lo tanto, para Leiris es importante que el hombre asimile la desgracia, la alteración, la disonancia, en su propia experiencia y en la sociedad, por medio una “trasmutación mítica”, pues sin esta parte, la regla, el orden, el cálculo y lo productivo dominaran la vida del hombre. De nada sirve tratar de neutralizar, ocultar o proscribir esos males y a la misma muerte, como lo han intentado algunas sistemas políticos, económicos y religiosos. Para Leiris es necesario que se construyan espejos, para él, en la época moderna los artistas son los únicos que pueden hacerlo. Ellos deben de incorporar la muerte en la vida, son ellos los únicos capaces de jugarse la vida por la sensibilidad de su expresión y con ello presentar la desgracia y la tragedia en el sociedad. Sólo lo lograrán si añaden un elemento que irrumpa, por medio de la belleza, algo miserable o viciado. Son los nuevos toreros en la corrida del mundo moderno accidental; por su sensibilidad ven la desgracia de frente y la incorporan estéticamente a la vida misma.

De lo que Leiris hablaba era de la estética y filosofía surrealista, que concebía, como él mismo, la actividad literaria y a la poesía como el “sacar a la luz algunas cosas para uno mismo mientras se hacen comunicables para los otros, y el de restituir por medio de las palabras ciertos estados intensos, concretamente experimentados y vueltos significantes, por haber sido puestos en palabras.”¹⁸¹ Para él, el artista o escritor debe de arriesgarse y hacer confesiones, “hacer de un libro una acción.” O en otras palabras, la literatura debía ser considerada como una tauromaquia.

¹⁸¹ Michel Leiris, *La edad del hombre*, Editorial Aldus, México, 1996, p. 25.

Capítulo V

Georges Bataille y lo sagrado.

Tenemos la costumbre de asociar la religión a la ley y la razón. Pero si nos atenemos a lo que, en su conjunto, fundamenta las religiones, deberemos rechazar este principio. Sin duda, la religión es básicamente subversiva; desvía el cumplimiento de las leyes. Al menos, impone el exceso, el sacrificio y la fiesta, cuya culminación es el éxtasis.

Georges Bataille

Después de la lectura de varios de sus libros, no se sabe cómo abordar la obra de Georges Bataille. Su pensamiento se presenta como una “arquitectura movediza”, en apariencia, a veces oscuro, anti-racionalista, anti-utilitario, anti-filosófico, anti-sociológico, pero, a la vez revelador.

El laberinto, en apariencia, es realmente un pensamiento distinto, siempre abierto “a las posibilidades humanas que han sido tradicionalmente excluidas – y anatémizadas – del campo de la reflexión teórica.”¹⁸² A pesar de las dificultades, mantiene en su discurso una serie de ideas permanentes que ayudan a reconstruir, a fotografiar, su pensamiento acerca de lo social y, sobre todo, lo que concibe como sagrado, elemento que atraviesa buena parte de su obra.

Tal vez, se puede iniciar un acercamiento al autor con la declaración de uno de los pintores que más influyó en su pensamiento: André Masson. El artista dice:

La ira fue nuestra madre.
Y la poesía en profundidad nuestra guía. Y por ella, el gusto
por lo irracional y lo insólito.¹⁸³

Georges Bataille, como ya lo mencionamos, igual que los otros dos fundadores del Colegio de Sociología (Roger Caillois y Michel Leiris) pertenecen a una generación de pensadores franceses que participaron en el surrealismo, pero al mismo tiempo se vieron influenciados por la sociología francesa de Durkheim y Marcel Mauss.

¹⁸² Ignacio Díaz de la Serna en *Para leer a Georges Bataille*, FCE, México, 2012, p. 21.

¹⁸³ Francis Marmande, *Georges Bataille, político*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2009, p. 27.

Los tres pensadores históricamente situados en el periodo de entre guerras, son considerados hijos de la ira y amantes de la poesía, como señaló Masson.

Bataille, en particular, busca desde la década de los treinta, crear un camino teórico que inicia en el surrealismo y que llega hasta la religión, apoyándose en Hegel, Kojève, Nietzsche, Freud, Durkheim, Mauss y Caillois.

Si bien en este apartado se expondrán algunas ideas de Bataille, es importante mencionar que no se abordará “el corazón de la obra”, titulada *Summa Ateológica*. Analizar la *Summa*, obra compuesta por *La experiencia interior*, *El culpable*, y *Sobre Nietzsche*, implicaría una investigación exclusivamente sobre ello. Asimismo, el periodo en que escribe la *Summa*, es para algunos analistas (1943 a 1945) el paso de su programa político al ontológico¹⁸⁴.

Por lo tanto, se realizará un acercamiento al cuerpo de la obra, pero no a su corazón filosófico. Se intentará comprender su particular tipo de sociología transgresora (o anti-sociología), inspirada en la de Marcel Mauss, y sus ideas antro-po-filosóficas, relevantes para su época y para nuestros días.

Si bien para algunos investigadores de la obra de Bataille, la sociología, la etnología y la historia de las religiones, son saberes relegados “ante la función que él le adjudica a la filosofía”¹⁸⁵, es importante resaltar sus aportes y críticas al campo del pensamiento social. Este estudio se arriesga a comprender, a rescatar y “sentir” las ideas de Georges Bataille.

Abrir la puerta al pensamiento de Bataille es un reto que trataré de no traicionar, al volverlo de cierta forma útil, buscaré un resplandor reflexivo frente a los problemas del mundo actual.

¹⁸⁴ Julián Fava, Prefacio en Georges Bataille, *La religión surrealista, conferencias 1947-1948*, Buenos Aires, Los cuarenta, 2008.

¹⁸⁵ Op. cit. Ignacio Díaz de la Serna en *Para leer a Georges Bataille*, p. 40.

1. Georges Bataille y su *sociología transgresora*.

1.1 Un inicio

En una reseña autobiográfica¹⁸⁶, Bataille señalaba lo siguiente:

La obra de Durkheim y más aún, la de Mauss han tenido una influencia decisiva sobre mí, pero siempre he guardado las distancias. Mi pensamiento no ha estado menos basado en una experiencia subjetiva.

Esta declaración resulta importante, pues Bataille nunca negó cierta influencia de estos autores. Si bien declara que el mundo de la objetividad es un mundo del cual se separa fácilmente, a lo largo de su obra se mantuvo presente un interés por lo social.

En un primer momento, “desde 1928 a 1939, para retomar los límites marcados por Jean Pierrot, nada prohíbe plantearse la cuestión de Bataille y *la política*.”¹⁸⁷

Es en este tiempo cuándo, se presentan análisis y reflexiones importantes en torno al fascismo. Destaca casi al principio de este periodo, exactamente en 1933, su célebre artículo *La estructura psicológica del fascismo* publicado en la revista *La critique sociale*, n. 10.¹⁸⁸

En este artículo, Georges Bataille presenta, de una manera bastante novedosa, un análisis sobre la *superestructura* social y hace una crítica al marxismo por su reduccionismo economicista y determinista, que ha abandonado el análisis sobre la religión y la política.

Lo que se propone realizar es “un intento de representación rigurosa (si bien incompleta)” de la correspondencia entre la superestructura social y la infraestructura económica. Se advierte inmediatamente que se trata de un ensayo, y que por lo tanto, se pueden presentar sobre el método lagunas y ausencias de cualquier consideración. Su análisis, siguiendo un método peculiar, combinación de fenomenología, psicoanálisis y sociología, se arriesga a “sorprender y chocar”.

¹⁸⁶ Op. cit. Francis Marmande, *Georges Bataille, político*, p. 264.

¹⁸⁷ Ídem. p. 34

¹⁸⁸ Georges Bataille, “La estructura Psicológica del fascismo” en *Obras escogidas*, Editorial Fontarama, México, 2006.

Inicia la reflexión planteando que existe una división psicológica de la sociedad, caracterizada por la *homogeneidad* y la *heterogeneidad*. La *homogeneidad*, se define como:

conmensurabilidad de unos elementos y conciencia de esta conmensurabilidad (las relaciones humanas pueden mantenerse mediante una reducción a unas reglas fijas basadas en la consciencia 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.¹⁸⁹

Bataille no duda en llamar a la sociedad, burguesa, capitalista, “la sociedad *homogénea*”, la cual, por principio, excluye todo lo inútil; es decir, basa su homogeneidad en la constitución de la vida en mercancías útiles; todo debe de ser aprovechable útil. Esta sociedad siempre intenta dejar lo inútil fuera. Esta misma sociedad posee sus propios elementos coercitivos que fundamentan la homogeneidad social mencionada, y que son producto 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” (...).¹⁹⁰

Siguiendo a Bataille, quien funda la homogeneidad social no es el productor, sino el dueño de los medios de producción, pues es quien se apropia de la ganancia de los productos. Así, la homogeneidad social se mantiene por la burguesía dueña de los medios de producción y el dinero, y por el Estado que permanece a su servicio. Por ello, el Estado al ver amenazada dicha homogeneidad, reacciona y recurre a “elementos imperativos capaces de aniquilar o de reducir a una regla las diferentes fuerzas desordenadas”.¹⁹¹ Entonces, “en la práctica, la función del Estado consiste en un doble juego de autoridad y de integración”.¹⁹²

¹⁸⁹ Ídem, p. 79.

¹⁹⁰ Ídem, p. 80.

¹⁹¹ Ídem, p. 81.

¹⁹² Ídem, p. 82.

Otro elemento importante en la división psicológica de la sociedad, es la existencia social *heterogénea*. Según el propio autor, este elemento indica la presencia de elementos imposibles de asimilar socialmente, pues de inicio son inútiles para la sociedad capitalista; característica que al mismo tiempo impide su asimilación.

En esta situación, 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 el incentivo de la funcionalidad, y sin ello no pueden mantenerse en el campo de la atención científica.¹⁹³

Ya desde estos tiempos, G. Bataille busca establecer “los límites de las tendencias inherentes a la ciencia y constituir un conocimiento de la *diferencia no explicable*.”¹⁹⁴ A partir de esta necesidad de acercarse a los límites del pensamiento racional homogéneo, el autor expone consideraciones que ayudan aclarar el término *heterogéneo*.

Primera consideración: lo *sagrado*. Lo sagrado representa una forma demarcada en relación a lo *homogéneo*, pues está aparte de lo material y lo funcional, propio de las mercancías capitalistas. Además, los sentimientos que provoca son muy *heterogéneos*, contradictorios, difíciles de asimilar. Para Bataille buena parte del mundo heterogéneo está constituido precisamente por el mundo de lo sagrado: el mundo de lo completamente otro. Además, al tener contacto con este mundo, provoca reacciones en los individuos y en la sociedad, por ello el autor señala:

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).¹⁹⁵

¹⁹³ Ídem p. 84.

¹⁹⁴ Ídem p. 85.

¹⁹⁵ Ídem. P. 86.

Lo sagrado choca con la lógica de lo útil, pues en el mundo moderno no es productivo realizar acciones orientadas por o hacia lo divino; lo espiritual queda relegado por lo material.

Segunda consideración: el conjunto de los resultados del gasto *improductivo*. En este artículo, Bataille considera como resultados improductivos, los productos excrementicios del cuerpo humano, todo lo que es considera basura en la sociedad, personas que son considerados como “parásitos” dentro de ella, algunas partes del cuerpo, el erotismo (idea que años después desarrollara plenamente), la aristocracia, los miserables, locos, poetas y todo aquel que rechaza las reglas o las rompe violentamente. En concreto, los resultados del gasto *improductivo* comparten la característica de la existencia heterogénea: presentan un rechazo al sistema productivo. “Esto equivale a decir: todo cuanto rechaza la sociedad homogénea, sea como desecho o como valor superior trascendente”.¹⁹⁶

Tercera consideración: las reacciones afectivas provocadas por los elementos heterogéneos: “el desecho” o aquello que tiene un “valor superior trascendente”. Las reacciones que provoca, pueden ser de atracción o de repulsión. Por ejemplo, lo sagrado (valor superior trascendente) tiene la capacidad de agrupar o disgregar.

Cuarta consideración: “la realidad de los elementos *heterogéneos* no es del mismo orden que la de los elementos *homogéneos*.”¹⁹⁷ Los elementos homogéneos se presentan en lo definido, identificable, útil y provechoso; en homologación se puede decir son las relaciones entre objetos sólidos. Por otro lado, la propiedad de los elementos heterogéneos “es la de la fuerza o del choque”, también como carga o valor que puede pasar de un lugar a otro. Planteamiento posiblemente influenciado por las ideas de Durkheim, sobre *el carácter contagioso de lo sagrado*.

¹⁹⁶ Ídem. P. 87.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

1.2 Elementos heterogéneos en el fascismo

Los elementos antes mencionados pueden utilizarse para explicar la situación política y social de Europa. Bataille considera que “la existencia heterogénea puede representarse en relación a la vida corriente (cotidiana) como enteramente distinta, como inconmensurable (...)”.¹⁹⁸ Por lo tanto, frente a una impasividad de los políticos liberales en Europa, el fascismo se presenta como ejemplo real de un movimiento heterogéneo. Mussolini o Hitler se presentan como algo “enteramente distinto”. Son políticos cargados de una *fuera* que provoca violencia frente a la cotidianidad que no logra mantenerse por sí misma. La *fuera* para romper la legalidad, sólo es un signo de la naturaleza heterogénea de las acciones fascistas.

Las sociedades y los seres humanos necesitan una renuncia a “las inmediatas necesidades naturales de los hombres, en pro de un beneficio trascendente, que no puede ser objeto de ninguna explicación exacta.”¹⁹⁹ Es decir, las colectividades necesitan romper la cotidianidad y pueden estar dispuestas a renunciar a las necesidades naturales como el trabajar para comer, en pro de un cambio, un movimiento trascendental que sacuda su vida homogénea material.

Aunque no lo diga, Bataille presenta como una pincelada, lo que más adelante será la explicación de su teoría de la religión, pues esta búsqueda de un beneficio trascendente, parece ser inherente a los hombres.

El fascismo permitió a Bataille observar elementos similares entre este movimiento y lo sagrado, ambos como parte de lo heterogéneo. Por ejemplo, en el totalitarismo los líderes políticos son concebidos por el pueblo como representantes de algo “sagrado” en el mundo, con poderes extraordinarios y con la fuerza para aplacar la ira del universo.

Para Bataille, el fascismo es tomado como una existencia heterogénea, pues en un principio provoca una salida del mundo del orden, el comercio y la producción

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ídem*, p. 89 y 90.

capitalista. Esta experiencia de ruptura será similar a la experiencia de lo sagrada. El fascismo propone valores de nobleza, de disciplina, sentimientos que comúnmente son decretados como elevados, con una tendencia a constituir la autoridad como un principio fundamental, incondicional, en relación al Estado o la patria. El individuo, noblemente, debe de subordinarse a la patria.

Bataille considera que Hitler y Mussolini han usado la fuerza homogénea y heterogénea. Es decir, han llamado a romper la vida cotidiana material, pero al mismo tiempo imponen un orden y una disciplina enfocada a algo material: la patria, el Estado, la nación. Además, el dirigente fascista (la figura heterogénea imperativa) se vuelva objeto central, por la ruptura violenta que propone, así la sociedad homogénea, industrial, materialista y enfocada en lo útil, encuentra su razón de ser en él.

En síntesis, el líder político será el único sujeto heterogéneo en búsqueda de la unificación homogénea. Para mantenerse tendrá la necesidad de utilizar los dos polos del mundo psicosocial: lo homogéneo y lo heterogéneo, el orden impuesto autoritariamente y el caos de la violencia dirigido hacia los enemigos, la salida del mundo material y su regreso.

Para Bataille, es en el caso del fascismo donde se encuentra una concentración de instituciones que manejan fuerzas heterogéneas: el ejército y la iglesia. Ambas tienen características que los separa de la sociedad en general: uniformes, prácticas específicas, el ejército armas y el derecho a matar, como la iglesia el derecho a salvar a las almas; y propiamente en la práctica cotidiana, no producen nada útil. Así, el totalitarismo “reúne una vez más la autoridad militar y religiosa para realizar una opresión total.” Así “se presente, pues, desde el principio como una concentración perfecta”.

Bataille con estos elementos expuestos trata de brindarnos un análisis sobre el fascismo y el nazismo. Explica que su origen surge porque, tanto Mussolini como Hitler manipularon las fuerzas heterogéneas, convirtiéndolas en fuente de

atracción para la sociedad homogénea capitalista. Este análisis político-psicosocial, recupera elementos sociológicos, como las fuerzas de atracción que producen las fuerzas heterogéneas, importantes que se desarrollarán y complejizarán en otras obras: lo sagrado, el erotismo y la religión.

Para finalizar este apartado, basta decir que estas dos categorías iniciales, homogéneo y heterogéneo, lo productivo y lo improductivo, representan un primer acercamiento a la explicación de algunas problemáticas político- sociales, como el fascismo; Bataille busca ayudar a comprender por qué fenómenos políticos totalitarios fueron aceptados por parte de la sociedad europea.

Por otro parte, el concepto de heterogéneo es un primer acercamiento a la idea de lo sagrado que Bataille seguirá desarrollando. Hasta este momento lo sagrado queda identificado con aquellas experiencias que irrumpen en la sociedad homogénea capitalista; acciones que no generan ganancias y que parecen inútiles a la sociedad capitalista, por ejemplo la poesía, la locura, el erotismo.

Hasta aquí algunas de las ideas de su trabajo sobre “la estructura psicológica del fascismo”; propiamente su trabajo que llevará el nombre de sociológico, será presentado en el Colegio de Sociología.

1.3 Por y contra la sociología.

Georges Bataille inicia su participación en el Colegio de Sociología con una conferencia, publicada posteriormente en la NFR, titulada *El aprendiz de brujo*.

En este trabajo se declara un punto de vista importante en torno a la sociología. Bataille señala que la sociología francesa se encuentra en una paradoja: si el hecho social representa una totalidad, la sociología con su discurso científico y su división disciplinaria, no puede llegar a un estudio sobre la realidad social total y por lo tanto no puede cometer su principal objetivo: explicar lo “hechos sociales totales” del hombre. La sociología, como ciencia, exige distintas condiciones para

realizar su labor de investigación y análisis, por ejemplo relacionar las distintas actividades del hombre, artísticas, económicas, políticas y psicológicas; condiciones que las demás disciplinas científicas no demandan, pues pueden abordar de forma disociada a la naturaleza, por ejemplo la física o la biología.

Bataille señala que parece que algunos sociólogos se han dado cuenta de esta paradoja, pues al asumirla, por ejemplo, se han hecho conscientes “de la coincidencia del hecho social y del hecho religioso. Los resultados de la sociología francesa corren, no obstante, el riesgo de permanecer como si no estuvieran, como si la cuestión de la *totalidad* no hubiera sido planteada previamente en toda su amplitud.”²⁰⁰

Sobre este planteamiento de Bataille, el pensador norteamericano Denis Hollier comenta que la sociología no ha logrado sacar por sí misma la lección de sus propios descubrimientos. Él considera que será el propio Colegio de Sociología quien buscará incorporar el hecho social como un *hecho social total*, a la manera como Mauss lo había propuesto. Es por ello, en un primer momento, que el Colegio insiste en el papel decisivo de las *representaciones colectivas* en relación directa con la historia de las religiones, ambas como parte del *hecho social total*.

Es importante recordar que para Marcel Mauss, los hechos sociales deben de tratarse en relación a las distintas esferas de la actividad humana, es decir, buscando un análisis “total” que aborde la parte psicológica, económica, artística, religiosa y política. Así, la sociología sería la ciencia que relaciona todos estos aspectos para explicar la vida social del hombre. Como menciona Bataille, el reto para la sociología francesa después de Mauss, es realizarlo.

²⁰⁰ Ídem. p. 27.

1.4. La *sociologie sacrée*.

El sábado 20 de noviembre de 1937, después de que Caillos tomó la palabra, Georges Bataille pronuncia una conferencia titulada “La sociología sagrada y las relaciones entre <<sociedad>>, <<organismo>>, <<ser>>”.

En esta conferencia, Bataille no teme indicar que él se ve obligado a desarrollar “consideraciones de orden metafísico” u “ontológico” sobre la naturaleza de la sociedad. Por ello el autor se pregunta “¿es un ser la sociedad? ¿Es un organismo? ¿Es simplemente una suma de individuos?” Lo que se busca es aclarar la naturaleza de la sociedad, por medio de lo que han llamado *sociologie sacrée*.

Bataille, antes de desarrollar sus ideas, especifica que es lo que el Colegio está proponiendo por *sociologie sacrée*. Dice:

En efecto, la sociología sagrada no es para nosotros simplemente una parte de la sociología tal como es, por ejemplo, la sociología religiosa con la que se corre el riesgo de confundirla. La sociología sagrada puede considerarse como el estudio no sólo de las instituciones religiosas, sino del conjunto del movimiento *communiel* (comunional) de la sociedad; así es como, entre otros, considera como objeto propio el poder y el ejército y aborda todas las actividades humanas – ciencias, artes, técnicas – dado que tienen un valor *comunional* en el sentido activo de la palabra, es decir, en cuanto que son creadores de unidad.²⁰¹

Esta aclaración resulta importante para tratar de entender la llamada y controvertida idea de la *sociología sagrada*, pues resulta contradictorio considerar una ciencia sagrada, aunque finalmente, con el trabajo de los tres autores abordados, se observa y afirma que sus estudios fueron parte de una sociología de lo sagrado.

Hasta este momento, los tres impulsores del Colegio buscarán estudiar todo movimiento social que genere comunión. Se oponen a la sociología marxista que considera que la sociedad se define por la lucha de clases y también se apartan de las ideas sociales que proponen que la existencia social es resultado de

²⁰¹ Ídem, p. 94.

contratos. Buscan analizar por qué la sociedad se une y tratan de aclarar cuál es el “pegamento” que la mantiene unida.

Entonces, para Bataille y los miembros del Colegio, la sociedad es diferente a la suma de los elementos que la componen. Encuentran que en la sociedad “al reunir en la cima unos organismos, hace de ellos una cosa distinta a su suma.” Y así, con ayuda de la biología, tienen la idea de que la sociedad es un “ser compuesto”. Es decir, las colectividades humanas “presentan algo más que el montón que los compone, a saber, un movimiento específico que cabe llamar <<movimiento comunal>>”, un *alma* compuesta por todos sus integrantes; y por otra parte “presentan una diferencia más o menos acentuada en relación a una masa formada por elementos semejantes pero no compuestos.”²⁰²

Con estos argumentos se introduce la palabra *ser* dentro de la sociología y de ello deriva la pregunta sobre si la sociedad es un *ser* consciente. No se busca afirmar la existencia de una consciencia colectiva, sino señalar que “el conocimiento de lo que nosotros llamamos consciencia no lleva sino a una noción muy vaga, hasta el punto de que no tenemos derecho alguno para rechazar que la sociedad misma tenga una consciencia.”²⁰³ Parece que esto lleva a reconocer que existe un terreno oscuro al conocimiento positivista, pues hay algo más en la sociedad que no es alcanzado por la sociología positiva. Bataille intentará presentarlo y explicarlo.

1.4.1. Los componentes de la sociedad

Para Bataille, el hombre no sólo es un “organismo lineal unido” a otros de su misma especie, sino también es una *persona* que busca romper, de alguna manera, el lazo con la sociedad que lo cohesiona, para encontrar la libertad. Por lo tanto, en la sociedad surge una tendencia a la disociación entre la persona y el

²⁰² Ídem. p. 97.

²⁰³ Ídem. p. 101.

grupo. A lo largo del tiempo, expone el autor, han surgido mecanismos que buscan, tanto la disociación individual como la conservación colectiva.

Las “corporaciones” que buscan reagrupar a los individuos son llamadas comunidades. En las sociedades modernas, estas comunidades no son como las primitivas, comunidades de hecho, las cuales se conforman únicamente por la sangre o por la tierra, sino son conformadas por elección, son las llamadas comunidades electivas o de valor, es decir, comunidades que en sí mismas son un valor, por ejemplo las sociedades secretas.

Bataille señala que para él lo sagrado es el “movimiento comunional de la sociedad.” Es decir, la oscilación de las comunidades de conservación y las instituciones de disociación. Las primeras son las comunidades de hecho (familias que trabajan sus tierras) y las segundas son las comunidades de valor (colectivos unidos por un fin específico). Entre una y otra forma de agruparse, hay un movimiento que genera comunidad.

El objeto de estudio es este “movimiento comunional”, el cual logra que los distintos elementos de la sociedad se atraigan o se rechacen desde un centro o núcleo generador de repulsión o atracción. De ese centro, surge el poder y la cohesión.

Bataille precisa el objeto de “la sociología sagrada” (podría decirse de lo sagrado): “el núcleo complejo y móvil formado por las cosas sagradas, izquierdas y derechas.” Es decir, el orden y la trasgresión, la ambivalencia de lo sagrado que Caillois llama lo sagrado fasto y lo sagrado nefasto; experiencias que producen en la sociedad atracción o repulsión.

Para explicar mejor su idea, Bataille menciona que en el mundo, la existencia gira en torno a cosas cargadas de angustia –angustia que no se distingue de la angustia por la muerte – y deseo. La angustia y el deseo serían parte importante del núcleo complejo y móvil de la sociedad que produce lo sagrado fasto y lo

nefasto. Por ello, se podría explicar que “la meta muy abierta de la religión es transformar estas cosas nefastas en cosas fastas y principalmente poderosas.”

1.4.2 Atracción y repulsión

El sábado 22 de enero de 1938, Bataille presenta, en el Colegio, la conferencia “Atracción y repulsión I Tropicismo, sexualidad, risa y lágrimas”. Comienza recordando lo que para él y Caillois significa la sociedad: *Ser compuesto*, es decir, “como un todo que presenta algo más que la suma de sus partes.” Posteriormente, el autor aborda el estado social actual, “en el que los elementos sagrados aparecen sobre todo como supervivencia.” Para ambos, quien tiene que estudiar este momento histórico es la *sociología de lo sagrado*, que como ya se señaló no es la sociología positivista, ni la sociología de la religión.

Para Bataille, el espacio de lo sagrado desborda el terreno de la religión, pero no se puede identificar con el conjunto del plano social. Lo sagrado no es lo mismo que la sociedad, como lo diría Durkheim. Así, el Colegio de Sociología entra en el terreno de lo sagrado, que es el objeto particular de la investigación de Bataille.

Se recuerda que tanto Caillois, Leiris y Bataille están “analizando, en una existencia que ha llegado a ser casi enteramente profana, en cierta forma <<post sagrada>>, ciertas huellas y supervivencias de un pasado donde lo sagrado pudo tener un valor constitutivo.”²⁰⁴

Pero es Bataille el que reseña y aborda durante el Colegio esto. Así señala que es absurdo pensar que lo sagrado ya no exista o que existe únicamente como supervivencia. Para él, en las sociedades animales, lo sagrado no parece intervenir, sin embargo, en las sociedades humanas lo sagrado ha jugado un papel muy importante, aunque “al menos a primera vista”, en las sociedades

²⁰⁴ Ídem. p. 126.

modernas capitalistas, está en vías de desaparecer, es decir, en las sociedades de “civilización avanzada en que vivimos.”

Para Bataille el objetivo, actualmente, es aclarar el significado de la sociedad en su conjunto, sin el aparente poder de cohesión lo sagrado; a diferencia de las sociedades tradicionales donde jugaba un papel importante.

Este miembro del Colegio inicia su análisis, propiamente, reflexionando sobre algunas ideas del biólogo y zoólogo francés Etienne Rabaud y su idea de “inter-atracción”. Esta noción, planteada en el libro *Phénomène social et sociétés animales*, afirma que existe una sensibilidad trópica entre algunas especies que llevaría a la unión de unos con otros, es decir, una simple simpatía social.

Para Bataille esta noción no explica el surgimiento de las aglomeraciones presentes en la naturaleza. Para él, existe un elemento importante que Rabaud no toma en cuenta, la individualización. Para aclarar esto, pone el ejemplo de los enjambres de abejas, donde una abeja perdida no puede reintegrarse a otro, con todo y que se sienta atraída “simpáticamente”. De esta forma, “no basta que los individuos se sientan atraídos unos por otros. También es preciso que sean sensibles a una atracción cualquiera – aunque sea de un carácter muy subsidiario – por un objeto particular, por un objeto único.”²⁰⁵

Esta simple simpatía inmediata (inter-atracción), por sí sola, no puede conformar la sociedad, sino que necesita algo más para lograr, no sólo la integración social sino la socialización de los hombres, lo que Bataille llama individualidad. Los animales no obtienen una conducta social por el simple hecho de encontrarse aglomerados. La conducta social que individualiza al hombre necesita de condiciones precisas.

Por lo tanto para Bataille:

De hecho, lo que constituye el núcleo individual de toda sociedad humana aglomerada se presenta en las condiciones más primitivas como una realidad que no es personal ni local, y cuya naturaleza ha sido profundamente alterada con toda evidencia por la vida social.

²⁰⁵ Ídem. p. 129.

Se trata de un conjunto de objetos, de lugares, de creencias, de personas y de prácticas de carácter sagrado, ya que todos los objetos, lugares, creencias, personas y prácticas pertenecen propiamente a un grupo y no a otro.²⁰⁶

Estás características propias de las aglomeraciones humanas, por supuesto no se tienen en la vida de los animales, pues en sus grupos no existe nada que supere la sensibilidad de la “inter-atracción inmediata”. Así en las sociedades humanas lo sagrado se presenta como un núcleo integrador que humaniza y vuelve sociales a los hombres.

Por lo tanto, la vida humana es la que tiene un “núcleo sagrado en el centro de sus movimientos”, y aparece “como una formación de especificidad” que incluso, provoca un fuerte desconcierto.

Este núcleo sagrado es externo a los individuos, pues no sólo está formado por una o varias personas, sino que es más complejo y “comprende más que a personas”. Bataille dice que es principalmente externo, porque es para el grupo social algo fundamentalmente repulsivo que viene del exterior. Así: “efectivamente, el núcleo social es tabú, es decir, intocable e innominable; participa desde el principio de la naturaleza de los cadáveres, de la sangre menstrual o de los parias.”

Es así como en la vida humana actúa un núcleo sagrado restringido, intocable, de cierta forma ordenador, a diferencia de la vida de los demás animales sociales, donde las acciones son dominadas por la “inter-atracción inmediata”.

Bataille señala:

la inter-atracción humana no es inmediata, está mediatizada en el sentido exacto de la palabra, es decir, que las relaciones de dos hombres entre sí se alteran profundamente debido a que uno y otro están situados en la órbita del núcleo central: el contenido esencialmente terrorífico del núcleo en torno al cual la existencia de cada cual gravita, interviene en su relación como un término medio inevitable.²⁰⁷

²⁰⁶ Ídem, p. 129.

²⁰⁷ Ídem, p. 130.

El núcleo sagrado entonces no sólo une y hace sociables a los sujetos sociales, sino además permite un contacto con el otro, es decir, permite la comunicación con los otros. Bataille considera que “sólo el contagio de los sollozos y el contagio erótico podrán profundizar ulteriormente la comunicación humana.”²⁰⁸ Es decir, él identifica dos experiencias propiamente humanas que gravitan en torno del núcleo sagrado y que son atravesadas por su fuerza: el erotismo y la risa.

Por supuesto Bataille señala que no hay que representarse a la risa y la alegría como el pegamento que hace que la sociedad humana se una, sino hay que tomarla como una vía de socialización y como un gasto improductivo que nos acerca a la fiesta, al juego y a la comunicación humana. Sobre el erotismo el autor desarrollará una reflexión más profunda que se abordará posteriormente, sólo basta señalarla ya como una inquietud.

1.4.3 La estructura social.

Georges Bataille presenta una segunda conferencia sobre la Atracción y Repulsión, centrada en la estructura social, el sábado 5 de febrero de 1938, en el Colegio de Sociología. En ella se disculpa por haber tratado marginalmente, la última vez, el núcleo de lo sagrado. Recuerda que lo único que había pronunciado es que estaba compuesto, “a la vez de lugares, de objetos, de personas, de creencias, y de prácticas sagradas”, en pocas palabras que el núcleo era “complejo”.

Vuelve a la idea de que la unión de los hombres no es inmediata, como en algunos animales gregarios, sino que se hace en torno a una “realidad muy extraña”, es decir, a un núcleo sagrado. Y advierte “que si las relaciones humanas dejan de pasar por ese término medio, por ese núcleo de silencio violento, se vacían de su carácter humano.”²⁰⁹

²⁰⁸ Ídem, p. 133.

²⁰⁹ Ídem, p. 138.

Pero, ¿a qué alude Georges Bataille con el núcleo de lo sagrado? ¿Qué es eso de una “realidad muy extraña”? ¿Qué es un “núcleo complejo”? Él mismo se da cuenta de estos problemas y antes de continuar, se hace algunas preguntas de método, pues parece que no llega a la explicación de lo que se busca.

Bataille considera que si solo usa la metodología de la sociología, no logrará dar cuenta de su objetivo, pues lo que trata de describir es sensible y vívido por los seres humanos. Por ello se pregunta:

“¿porqué no habría de reconocer que tengo la posibilidad de hacer una fenomenología y no una ciencia de la sociedad?”.

Para él se puede escoger, o seguir en el “profundo sueño de la ciencia” o abandonarlo; o si no, construir una tercera opción: “¿por qué no relacionar los datos de la sociología científica con los datos bastante puramente fenomenológicos de Hegel?”

Bataille considera esta última como la mejor opción, pues si sólo utiliza la fenomenología, su alcance descriptivo no le permite llegar al punto de lo inconsciente. Sólo se puede acceder a él por medio de las ciencias humanas, es decir, por medio del psicoanálisis y de la sociología de los “primitivos”. Por lo tanto, para este autor es importante relacionar a la ciencia de la sociedad con la fenomenología, pues el objeto real de estudio es el hombre y su experiencia vívida.

Esta metodología puede llevarlo a un “error necesario”, a una “ideología de combate”. Sin embargo, la justifica y la argumenta. Él confía en dos autoridades que pueden guiar a la “ciencia fría”: Marcel Mauss y S. Freud. De esta forma, con la unión de la filosofía hegeliana y algunos elementos de la ciencia, se podría explicar la constitución de una aglomeración humana, y por ejemplo, la constitución de una aldea francesa.

En la descripción de la composición de una aldea francesa, considera que el centro es la iglesia, la cual divide en dos espacios la comunidad: un espacio

sagrado, silencioso dentro de la iglesia y el espacio profano del afuera que desentona con su bullicio. El espacio sagrado de la iglesia está conformado por imágenes, personas consagradas como el sacerdote, rituales como el sacrificio simbólico de Cristo y hasta, en algunos casos, por lugares donde se han depositado cadáveres, o que tienen cerca un cementerio. Todo este espacio genera cierta repulsión, pero al mismo tiempo, mantiene una fuerza de atracción, en suma, es una concentración sagrada.

La repulsión se da por los cadáveres y la atracción por ser una concentración afectiva, por sus distintos elementos; pero se vuelve concentración sagrada propiamente, cuando siguiendo su calendario divino marca un tiempo festivo que irrumpe lo cotidiano.

La iglesia, entonces, es el centro del núcleo sagrado que atrae no solo las festividades sino también las tragedias, es decir, las muertes, ya que cuando alguien muere todo el ritual es realizado alrededor de la iglesia.

Sin embargo, aclara: “el núcleo es entonces móvil y difuso, y no se puede hablar más que de un conjunto de lugares, objetos, personas, creencias y prácticas sagradas”. Y define de manera general: “el núcleo puede seguir siendo móvil aunque se edifique una construcción.”²¹⁰

Bataille considera que las religiones no cristianas, es decir, las religiones de los pueblos premodernos, presentan más elementos que ayudan a comprender el núcleo sagrado. En estas religiones existe un sagrado activo (fasto) y un sagrado que detiene, que mantiene a distancia al conjunto de individuos (nefasto). Para Bataille el plano de lo sagrado está dividido en izquierdo y derecho, también llamado puro e impuro o fasto y nefasto. Aunque, aclara que, siempre es móvil, pues puede pasar de lo puro a lo impuro y viceversa.

En las comunidades llamadas primitivas el núcleo central aparece tanto como un espacio de licencia como un acto de prohibición, así lo sagrado nefasto surge

²¹⁰ Ídem, p. 145.

como limitante a todo tipo de deseos, como tabú. Pero, a la vez, provoca un gasto, la licencia, que sólo es posible en el mismo lugar donde fue prohibido, transgrediendo las leyes y finalmente, ayudando a la restauración que impone nuevamente el orden. Es decir, el movimiento circular del núcleo sagrado sería, orden, no gasto (tabú, leyes) – trasgresión, gasto (fiesta) – y nuevamente, orden no gasto (tabú, leyes).

Con este movimiento surge un equilibrio entre la posibilidad de transgredir y gastar fuerzas en actos improductivos y el orden, las leyes y el tabú, propio de lo sagrado nefasto que detiene. Es una tendencia a limitar los gastos y a gastar; creando así una armonía de fuerzas, que en lo social logra mantener un equilibrio. Licencia y prohibición se mueven alrededor del núcleo sagrado.

Hasta aquí, Bataille ha comenzado a describir algunos temas que desarrollará posteriormente, por ejemplo el erotismo, los gastos improductivos y lo sagrado. Ninguno de estos temas, hasta este momento, ha sido desarrollado y no son estudios finales, necesario abordar algunos estudios posteriores para comprender qué es lo sagrado. Por ello, presento a continuación una conferencia más de Bataille presentada en el Colegio de Sociología para posteriormente, comprender mejor algunos de sus estudios importantes.

1.4.4. Mundo moderno como intensidad funcional del movimiento individual: la sociología de lo sagrado en el mundo contemporáneo.

Bataille presenta una conferencia con el nombre *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. En ésta mantiene la idea que venía trabajando, siguiendo a Durkheim, de que el hecho social es algo distinto a la suma de acciones individuales, es decir, que los hechos sociales son movimientos “comunionales” con un núcleo sagrado.

Para el autor, como ya se ha señalado, la sociedad está principalmente animada por un “movimiento de conjunto”, un núcleo sagrado en movimiento. Por lo tanto, busca analizar al movimiento social en su conjunto, dejando a un lado, en un

primer momento, a los sujetos, pues pueden ser obstáculos para analizar el movimiento principal.

Comúnmente, la teoría social menciona las divisiones que existen en la sociedad, por un lado, el sujeto (la materia en estado atomizado), por otro, las instituciones (los elementos que entran en composición) y la sociedad (la composición misma). Para Bataille esto no es suficiente, es necesario reconocer que sujeto (materia) e instituciones (composición) “no se hallan en relación constante.”²¹¹

En momentos, el movimiento de composición social es más poderoso que los sujetos y sus necesidades, por ello, casi no hay obstáculo alguno que detenga la fuerza social. En otros períodos, los sujetos tienen más fuerza para decidir y actuar, pues el movimiento social es débil. Por lo tanto, la fuerza del movimiento central de conjunto tiene momentos de crecimiento y de decrecimiento. Uno genera unidad, la otra dispersión.

Para Bataille es importante saber si en la actualidad se está en un movimiento de crecimiento o de repliegue de la intensidad de la composición social. De este planteamiento surge una pregunta: ¿Hay más libertad en los sujetos y en las representaciones vulgares de los medios de comunicación, que en las propias instituciones, es decir, que en la propia sociedad?

La respuesta, aunque parezca fácil, es compleja. El descenso o el crecimiento de la intensidad de la composición social, puede variar de una sociedad a otra, además el movimiento puede darse de manera rápida; sin embargo, se puede responder concretamente: “la intensidad del movimiento de conjunto social fue más grande en otras épocas que hoy.”²¹²

Los centros sagrados que antes generaba la intensidad del movimiento de conjunto, hoy ya no tiene la misma fuerza. La iglesia, la monarquía y la nobleza

²¹¹ Georges Bataille, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Los cuarenta, Argentina, p. 38.

²¹² Ídem, p. 40.

han perdido poderío. El movimiento de conjunto decrece. Bataille considera que “es posible admitir que, a partir de un apogeo alcanzado rápidamente, toda institución sagrada declina de manera constante.”²¹³ Para el pensador francés todo parece indicar que el nacimiento de instituciones nuevas es el resultado de periodos de crisis, declinaciones y guerras. Consideraba que la Europa de la década de los treinta se encontraba en el punto más bajo del decrecimiento del movimiento de conjunto. Después de los dos movimientos de intensidad política, fascismo y comunismo, parecía que nada nuevo se presentaría. Sin embargo, el campo seguía libre hasta la Segunda Guerra.

El análisis realizado por este autor, nos revela que es importante introducir en la descripción del mundo contemporáneo, los procesos de desagregación intensa que acompañan “la decadencia de las viejas formas”. Es decir, Bataille está llamando, en los treinta, a realizar una descripción sobre lo que genera comunidad (intensidad social) y el juego entre los sujetos e instituciones que la componen. Será hasta la década de los ochenta, cuando sociólogos contemporáneos, como Z. Bauman realicen nuevamente esta descripción.²¹⁴

Siguiendo esta descripción del mundo contemporáneo, que no haya movimientos de conjunto, no significa que haya total inercia en la sociedad. En las sociedades actuales existe una fuerte agitación que debe distinguirse del movimiento de conjunto intenso, pues realmente esa agitación es un proceso de desintegración. Bataille lo señala de la siguiente forma:

A medida que el movimiento de conjunto decrece en intensidad, los movimientos individuales, y sobre todo los funcionales, aumentan y se separan cada vez más del movimiento de conjunto.²¹⁵

Es difícil describir un proceso de decadencia social como una intensidad creciente de los movimientos individuales, pues parece contradictorio. Pero, para Bataille la

²¹³ Ibidem.

²¹⁴ Cfr. Z. Bauman, *Amor líquido*, entre otras de sus obras que abordan el problema de lo individual sobre lo colectivo.

²¹⁵ Op. cit. George Bataille, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, p. 43.

intensidad de estos movimientos “funcionales”, serviles por definición, subordinados, es algo grave. Pues “lo útil prevalece poco a poco sobre la existencia”. Las acciones individuales del sujeto, por ser únicamente orientadas para lo funcional y lo útil, subordinan y someten a la existencia misma. Los individuos escapan a la cohesión, la unión comunitaria, “se hallan desintegrados, en su mayoría” y pueden entrar en la gravitación de un movimiento funcional cualquiera.

Bataille explica y habla de una “evolución histórica lamentable”, pues desde la Edad Media se pierde el carácter existencial de las corporaciones que existían por la “pura y simple voluntad de ser” y que participaban en el movimiento de conjunto de la sociedad por medio de fiestas y rituales.

De esas agrupaciones antiguas, poco a poco los individuos, los trabajadores, dejan de reconocer una subordinación a la realidad exterior, y convierten al trabajo enajenado en el fin mismo de la actividad humana. “En otros términos: confunden la función con la existencia. Hacían entrar la vida humana en el reino de la economía, lo que equivale a decir en el reino de la servidumbre.”²¹⁶

En estas nuevas condiciones, los individuos se liberan de las coerciones de los movimientos de conjunto, pero sólo para entrar a otra servidumbre: la del mercado, es decir, la de la economía. “Al dejar de pertenecer a un mundo fantástico y trágico, a un mundo de destino humano, el trabajador ‘libre’ se ‘consagró’ a su trabajo: se dedicó a confundir su existencia con su función, a tomar su función por su existencia.”²¹⁷

Es decir, el trabajador, el individuo común y ordinario, escapa al movimiento de conjunto sólo para ser absorbido en el sistema capitalista a un “movimiento funcional hipertrofiado”, vacío, que sustituye la existencia plena por un simple automatismo.

²¹⁶ Idem, p.47.

²¹⁷ Idem, p. 47 y 48.

Para Bataille todo sucedió en un momento de relajación general de las coerciones, en conjunto con otros elementos sociales, pues es complejo el desarrollo mismo de la sociedad.

Pero cerca de las ideas de Marx sobre el fetichismo de la mercancía, señala que lo más grave, no es cómo se ha dado sino lo que ahora representa y provoca. Pues, “la absorción en la actividad funcional posee, vista de cerca, el valor de un estupefaciente, de un anestésico.”²¹⁸

Este valor o función del trabajo como estupefaciente, provoca que el hombre se prive de la preocupación por el “destino, la muerte, la tragedia.” La única tragedia aceptable será la pérdida del trabajo o nunca conseguirlo. Es decir, no es que los elementos trágicos hayan desaparecido, sino que ya no se viven en común, “ya no son soportados en fiestas de sacrificio y de muerte que hicieron de ellos un principio de exaltación.”²¹⁹

Sin tragedia colectiva, es decir, sin la idea de un destino común que genere una fisura en el orden social, lo que queda es la risa como elemento que une, pero a la vez disgrega, pues al mismo tiempo que “vuelve inmediatas las relaciones humanas, las priva de toda reserva”.²²⁰ En pocas palabras, en las sociedades actuales, el trabajo asalariado ocupa el lugar de “la existencia profunda”. Entonces ¿cómo salir de este estado mercantil? ¿Sería necesario generar un nuevo movimiento de conjunto?

Siguiendo a Bataille, para generar un nuevo movimiento de conjunto, es necesario, no emancipar el trabajo, sino reivindicar la lucha revolucionaria, pues ha sido en el curso de una lucha revolucionaria “que una bandera apareció para reunir a la multitud. Fue en el curso de la lucha que los muertos cayeron para dar un valor sagrado a esa bandera.”²²¹

²¹⁸ Ídem, p. 48.

²¹⁹ Íbidem.

²²⁰ Ídem, p. 49.

²²¹ Ídem, p. 52.

Pero, para esto no hay que confundir un movimiento de conjunto y un movimiento funcional, por ejemplo, en la URSS el Partido Comunista, organización central de la sociedad soviética, resultó estar al servicio del trabajo, pues la ideología socialista de Stalin así lo proponía. La Revolución Rusa cayó al grado de movimiento funcional. Para Bataille “se trataba de transformar lo que no era más que la *función de una función en existencia*, la organización de la lucha de los trabajadores en una realidad social viviente, existente, violentamente dinámica.”²²²

Sin embargo, en la propia revolución rusa existen varias fases, la primera en relación estrecha con la tragedia, pues se busca la “puesta en muerte” del tirano, ya sea rey o dictador. Inmediatamente viene la segunda fase la cual muestra la incompatibilidad del trabajo mercantil con el mundo trágico, pues el poder no es conferido al pueblo ejecutor del rey, sino al trabajo, al partido jerarquizado como el ejército, orientado a dirigir los Planes Quinquenales y el nuevo mundo del trabajo.

De esta forma Bataille nos expone la necesidad de analizar los movimientos de conjunto que actualmente surgen en las sociedades modernas, ya sean envueltos en revoluciones o en movimientos políticos. Asimismo nos señala la gravedad de que no haya movimientos.

La conferencia concluye con una afirmación importante, G. Bataille nos dice: “Nuestro esfuerzo no puede de ningún modo estar dissociado de la preocupación por la existencia y de la existencia en su totalidad...”²²³ La propuesta teórico-práctica del Colegio de Sociología es, al parecer, enlazar fenomenología y sociología, para impulsar una ciencia preocupada realmente por la existencia del hombre.

²²² Idem, p. 53.

²²³ Idem, p. 58.

1.4.5. La gran tormenta: 1939

El 4 de julio de 1939, Georges Bataille pronuncia un balance sobre el Colegio de Sociología que termina en una crisis interna, la cual, la guerra no permitirá que llegue a una solución.

Bataille en este balance menciona desacuerdos tanto Caillois y Leiris. Con este último miembro, el problema es sobre el método, pues Leiris considera que al no seguir lo propuesto por Durkheim y Mauss, el Colegio se aleja propiamente de hacer sociología. Sin embargo, ambos, Leiris y Bataille, consideran posible solucionar esta diferencia.

Con Caillois, el problema es más grave, pues Caillois no considera adecuados los temas de Bataille para un análisis sociológico, los considera demasiado metafísicos.

Con todo y estas diferencias, el principal problema del Colegio será la gran guerra que se avecina, esa gran tormenta que no permitirá que los miembros del Colegio solucionen sus diferencias.

En este balance, Bataille tratará de explicar el porqué de sus temas e ideas, advirtiendo que necesariamente entrará en la reflexión filosófica y en la metafísica, así presenta la siguiente hipótesis: “los seres humanos no están unidos jamás entre sí más que por desgarraduras o por heridas.” Esto ocurre tanto en lo individual como en lo social, pues, ya sea la ejecución de un rey o el acto sexual, los hombres se unen por la “pérdida de sustancia”, es decir, por sentir la ausencia de la vida. Esta afirmación lo lleva a decir que “lo sagrado es comunicación entre los seres, y por ello formación de seres nuevos.”

La afirmación se explica a partir de la siguiente idea: “Las heridas o las desgarraduras de que hablo intervendrían como apertura de unos manantiales de fuerzas acumuladas.”²²⁴

²²⁴ Op. cit. Denis Hollier, (ed.) *El Colegio de Sociología*.

Tesis muy cercana a la idea de Leiris, pero para Bataille esas fuerzas pueden surgir, cuando las acciones son dirigidas en beneficio del poder social, por ejemplo, el sacrificio religioso, la fiesta, o la guerra, es decir, todos gastos improductivos. Nunca se producen por medio del gasto económico del dinero, que busca poseer un objeto deseado o necesario, esto sería un gasto productivo.

Es importante aclarar que aunque la fiesta, el sacrificio y la guerra tengan una utilidad, mantienen a la vez un valor de pérdida, es decir, no sólo buscan un interés inmediato, sino desgarrar, transgredir el orden económico, en búsqueda de esos manantiales de fuerzas acumuladas, independientemente de los resultados conscientes o inconscientes que pueden favorecer en su gasto. En vez de ganancias, lo que se busca es gastar un “exceso vital”. Bataille considera la paradoja que el desgarramiento del sacrificio que inicia en la fiesta es una transgresión liberadora. “El individuo que participa en la pérdida tiene la oscura consciencia de que está pérdida engendra a la comunidad que le sostiene.”²²⁵ Por lo tanto, la unión social, sólo es posible si se mantienen esas desgarraduras. Los gastos improductivos tendrían la función de abrir esas heridas.

Finalmente en esta conferencia, Bataille ya señalaba la idea del gasto improductivo así como la idea sobre el erotismo y la trasgresión, temas centrales en sus próximas investigaciones, como el *Erotismo* y *La parte maldita*. Expongo a continuación, su obra *La parte maldita*.

2. El mundo del trabajo productivo, la ganancia y “la parte maldita”.

Diez años después de las reuniones del Colegio de sociología, es decir, en 1949, Georges Bataille desarrolla un problema planteado en el grupo: el gasto improductivo.

Para algunos analistas, el antecedente directo de la idea, es el artículo titulado “La noción de gasto” publicado en la revista “La critique social” en 1933. En él,

²²⁵ Ídem, p. 339.

Bataille plantea, por primera vez, la idea de la función del gasto improductivo en la sociedad y denuncia los principios utilitaristas de la economía clásica.

Para 1949, siguiendo ideas planteadas en el proyecto del Colegio, aparece *La Parte Maldita*. En esta obra busca las “leyes” de una “economía general” que intente abarcar los gastos improductivos, frente al limitado horizonte de la economía clásica tanto marxista como liberal, restringida, que sólo incluye los gastos productivos y las ganancias materiales.

Bataille parte de la idea de que en todos los lugares del planeta donde exista vida animal o vegetal, una fuerza se despliega y produce un excedente destinado a la destrucción. Sin embargo, en el caso del hombre ocurre una situación particular, pues esa fuerza es encauzada a los límites de lo útil por medio del trabajo. Así, el trabajo configura el ámbito de la conciencia que busca siempre subordinar los medios presentes a una utilidad futura. Las acciones de la conciencia del hombre serán funcionales, utilitarias y pensadas en la relación al aprovechamiento en el futuro.

No obstante, el ser humano sigue generando un excedente de energía que tiene que derrochar inútilmente, pues no lo puede gastar todo en el trabajo. Se trata de buscar gastos improductivos: “la exuberancia de la vida más allá de los límites del mundo profano del trabajo fundado en prohibiciones y tabúes.”²²⁶

2.1. La organización de la obra

La Parte Maldita se puede dividir en dos grandes bloques: los datos históricos y los datos actuales. En el primer bloque, Bataille elabora su teoría del *don* – recuperando a Marcel Mauss (*Ensayo sobre el don*) – y comparando distintas civilizaciones antiguas.

De las tesis de Mauss, Bataille introduce la noción de gasto improductivo en relación con una función social, y cuestiona el papel primordial de la producción y

²²⁶ Georges Bataille, *La Parte Maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009, p. 12.

el intercambio. La noción del *potlach* sirve para construir la idea de una propiedad positiva de la pérdida. Bataille se basa en esta noción para pensar el paso de una “economía restringida” que privilegia y legitima las actividades humanas útiles que generan ganancias, a una “economía general” que permita explicar y comprender las acciones humanas orientadas a la pérdida, el lujo, el derroche, el amor, el juego, el arte y la guerra.

Por otra parte, en los datos actuales, Bataille intenta aplicar sus ideas al contexto de la Guerra Fría. Quizá porque el análisis es muy concreto y está realizado en el mismo momento de los hechos, pierde profundidad, se vuelve coyuntural y limitado.

Para la investigación que se está realizando, la primera parte es la más relevante, pues establece principios teóricos importantes para seguir la idea de lo sagrado en las sociedades modernas. Por lo tanto, sólo se expondrá la parte inicial del texto.

2.2. La “maldición” del hombre: sus fuerzas excedentes.

Bataille busca analizar el movimiento de la energía excedente del hombre sobre la tierra y advierte que no lo puede explicar sólo por medio de una disciplina, sino a través de varias: la sociología, la historia y la biología. Con el apoyo de éstas, busca indagar fuerzas del ser humano en su “punto de ebullición”, es decir, en la efervescencia de la vida. A diferencia del marxismo clásico, Bataille propone que no es la necesidad, sino su contrario el lujo, quien plantea al hombre sus problemas fundamentales.

Bataille reflexiona en su texto sobre la “necesidad de perder sin provecho el excedente de energía que no puede servir al crecimiento del sistema”.²²⁷ Él señala que, aunque nos parezca sorpresivo, el ser humano tiene acciones que persiguen un cumplimiento inútil, más allá de fines inmediatos.

²²⁷ Ídem, p. 33.

Bataille parte del hecho elemental de un organismo vivo, el cual recibe más energía de la necesaria para el mantenimiento de la vida. La energía, riqueza o excedente, puede ser utilizado para el crecimiento de un sistema, y si no puede crecer más, si el excedente no puede ser de alguna manera absorbido, es necesaria la pérdida sin beneficio, es decir, el derroche. El ser humano conscientemente puede negar estos actos, pero en nada modifica el movimiento global de la energía.

Para Bataille es importante reconocer esta fuerza “porque, si no tenemos la fuerza de destruir nosotros mismos la energía excedente, ella no puede ser utilizada. Y, como un animal salvaje que no podemos domesticar, es ella quien nos destruye, somos nosotros mismos quienes padecemos las consecuencias de la explosión inevitable.”²²⁸

Por ello, de alguna forma, siempre se buscó una pérdida de ese exceso de energía. Las sociedades antiguas lo lograron por medio de fiestas sagradas o creando grandes monumentos sin aparente utilidad. En nuestros días se emplea el excedente para emplear y multiplicar los servicios que facilitan nuestra vida. Además de intentar aumentar nuestras horas de ocio.

Bataille menciona que con todo, estas acciones fueron insuficientes y han llevado particularmente en la época moderna a la destrucción provocada por las guerras.

2.3. Las “leyes” generales de la *economía general*.

Bataille busca decretar lo que él considera leyes de la “economía general” y para ello parte de un principio biológico. Señala que un organismo dispone de recursos de energías superiores a las necesarias para la aseguración de la vida, porque necesita crecer y reproducirse. Ni el crecimiento, ni la reproducción podrían darse en la planta o el animal sino contaran con este excedente de energía.

²²⁸idem, p. 36.

Sin embargo, existe un límite a ese crecimiento obtenido del excedente de energía. Para los seres humanos, la limitación se da por otros hombres; para los grupos humanos, por otros grupos humanos, es decir, por otras sociedades o países. Para el sujeto y las naciones, la esfera geográfica es el único límite real, es decir, la amplitud del espacio terrestre.

En este espacio geográfico, se va dando una presión, la vida misma se ahoga e impone los límites estrechos de la biosfera; por lo tanto busca derramar constantemente fuerzas excedentes.

Cuando la vida llega al límite del crecimiento y no está en un espacio cerrado, entra en ebullición, derramándose en movimientos que están al límite de la explosión. Regularmente, nos señala Bataille, esta situación nunca entra en nuestros cálculos, con todo y que amenace, y peligrosamente pueda desmovilizarnos.

Dentro de esta lógica, si hay que enfrentar a la exuberancia debe de hacerse utilizándola para el crecimiento. Sin embargo, como nunca se toma en cuenta, “¿qué hacer con la ebullición de energía que subsiste?”.²²⁹ No se puede perder, sin embargo, se pierde inútilmente. Para Bataille lo que se puede buscar entonces, es o una pérdida agradable o desagradable, se trata entonces de buscar el placer y no la utilidad. Por ejemplo, es común que el mismo nombre de deseo o placer, sea regularmente opuesto al de interés, y desde que buscamos actuar razonablemente se trata siempre que nos guie la utilidad, la cual nos da la ventaja de conservación o crecimiento, pero nos aleja del placer.

Por otra parte, Bataille menciona que uno de los primeros efectos de la presión antes mencionada, es la extensión, es decir, la búsqueda de nuevos espacios donde expandirse. Pero, si no hay más espacios, otro efecto de la presión es la pérdida, que en la naturaleza se puede observar en la muerte y en la competencia entre organismos desiguales. Para Bataille: “La historia de la vida sobre la tierra es

²²⁹ Ídem, p. 45.

principalmente el efecto de una loca exuberancia: el acontecimiento dominante es el desarrollo del lujo, la producción de forma de vida cada vez más onerosas.”²³⁰ Esta idea la explica mejor poniendo tres ejemplos de cierto “lujo” o exceso en la naturaleza: la ingesta, la muerte y la reproducción sexual, pues aseguran el consumo intenso de energía.

En el caso de los hombres las actividades generadas por el exceso de energía le han abierto una “extensión”, un nuevo espacio que la vida no había poblado aún. Ese espacio es donde se desarrollan las técnicas, la tecnología. Las nuevas tecnologías presentan un doble efecto: utilizan una parte de la energía excedente, pero posteriormente producen un excedente cada vez mayor, muchas veces difícil de utilizar.

Por ejemplo, lo que ha ocurrido en Europa, es que el interés de reproducción se ha neutralizado por el interés contrario, el del lujo. Bataille puede observar un primer indicio en la caída de las curvas demográficas, pues lo que importa en “primer lugar no es desarrollar las fuerzas productivas, sino gastar lujosamente sus productos”.²³¹ Ya no se ve tan necesario tener hijos, sino disfrutar la vida material gastando o teniendo lujos.

Por otro lado, este autor señala que a partir de una economía particular, es decir, capitalista, se genera una angustia o miedo a la muerte y a la pérdida. Situación que no se da en una economía general, pues:

Sólo puede haber angustia desde un punto de vista personal, particular, radicalmente contrario a un punto de vista general, fundado sobre la exuberancia de la materia viva en su conjunto. La angustia carece de sentido para quien desborda la vida y para el conjunto de la vida, que es en esencia desbordamiento.²³²

²³⁰ Ídem, p. 48.

²³¹ Ídem, p.52.

²³² Ídem, p. 54.

En la actualidad, el punto de vista particular (el capitalista) es el que se impone, modelando en las mentes y en la economía los problemas de insuficiencia de recursos.

Para Bataille es importante que el ser humano conozca y controle ese movimiento vertiginoso de la fuerza de excedente, pues sino, el movimiento se convierte en una maldición que pesa sobre la vida humana. Por ello, “hace falta afirmar, sin vacilar, que depende del hombre, del hombre solo, levantar una maldición tal.”²³³

2.4. El sacrificio y la soberanía.

El ser humano regularmente se encuentra relacionado con procesos de gasto que en esencia mantienen principios de pérdida y que escapan a la utilización racional de bienes materiales.

Para Bataille, el sacrificio tiene la función de restituir al mundo profano de la utilidad, su esencia sagrada. Destruyendo lo que consagra, abre el mundo a la transcendencia y afirma la inmanencia del hombre en el universo. El sacrificio es la acción ritual exterior que surge de las fuerzas excedentes destinadas al gasto improductivo en el hombre.

Se puede decir que:

Cada individuo es una fuerza que produce un excedente de fuerzas, ese excedente que en los animales se muestra en las operaciones por medio de las cuales se devoran entre ellos, en los hombres es poder de transformación, de sacrificio; es decir, de volver lo profano – el mundo del trabajo y la utilidad – sagrado.²³⁴

A las acciones realizadas por el hombre, que no buscan un provecho material, Bataille los llama “actos soberanos”, pues rompen con la lógica del trabajo servil y la producción. Las experiencias de estos actos, como el sacrificio, implican una concepción colectiva, pues al volver sagrado algo profano, se involucran experiencias (como en el erotismo, la risa, el juego, el arte) y manifiestan la fuerza comunitaria que se produce, se pliega y despliega.

²³³ Ídem, p.56.

²³⁴ Ídem. p. 14.

Bataille señala una posible clasificación en torno a la soberanía. Para él, soberano puede ser un Rey, el hombre libre o el goce de la utilidad no justificada. Por lo tanto, el principio de los actos soberanos es el ir más allá de la utilidad.

El acto soberano es aquel que no se enfoca a administrar el tiempo presente con un fin instrumental, personal y egoísta para el futuro, sino aquel que afirma actos en instantes estáticos de embriaguez, que no son productivos y donde cierta singularidad es puesta fuera de sí, para nada. Así, la experiencia soberana se asemeja a la nada, donde ya no hay espera, o la espera que se resuelve en nada.

A partir del sacrificio, Bataille señala la virtud del *don* que es un desbordamiento del que da. El sujeto que da, adquiere un poder, el poder de perder. Pero, la idea de perder, fuera de la economía particular y restringida del capitalismo y de lo útil, no es deseable, es negativa porque no es nada.

Sin embargo, la nada y la pérdida, para la “existencia general”, que se basa en una “economía general” de excedente de fuerza, es parte natural de la fuerza general en movimiento de la vida misma que mantiene una armonía; se puede decir es una “finalidad sin fin”, totalmente diferente a la economía restringida del capitalismo.

Esta “existencia general” se opone a la finitud y el resguardo de la economía particular moderna que propone carencia y miedo a la muerte, pues ésta viene siendo la mayor pérdida. La economía de la carencia, es decir, la economía capitalista, lleva a la conformación de sociedades en las que los lazos sociales son siempre egoístas y ambiciosos.

Es decir, el desarrollo de las sociedades y su “economía particular” ha llevado a que los hombres se conciban como seres aislados, separados e individualizados. Sin embargo, para Bataille en verdad somos el despliegue de una única fuerza. Fuerza presente en actos como el sacrificio, el juego, el arte, el amor, el erotismo, la fiesta, o todo acto soberano que no esté atravesado por un razonamiento

instrumental, y que abre a la continuidad del ser más allá de lo determinado convencionalmente.

Bataille busca en esta obra señalar un proyecto mayor: comprender los procesos de formación de la subjetividad humana dividida entre la utilidad y el gasto; revisar en su presente la relación del hombre con sus operaciones y gastos útiles e inútiles. Recuperar la “soberanía del hombre” es buscar el contacto con la “magia de lo sagrado.”

2.5. Por una historia de la religión

En *La Parte Maldita*, Bataille sienta las bases para una filosofía de la historia.²³⁵ Busca observar el proceso y la relación entre el gasto improductivo y el principio capitalista de utilidad. El autor se da cuenta de la necesidad de analizar a la par de los actos soberanos, una historia de la religión, pues en su mismo proceso histórico se puede observar la relación que el hombre ha tenido con lo invisible, lo inexistente, lo no material, todo aquello que no genera una ganancia concreta.

En la obra antes señalada, Bataille inicia un breve recorrido histórico. Analiza primero a las sociedades primitivas, él las llama sociedades de consumo, pues son comunidades donde predomina el gasto improductivo dirigido al agotamiento de las fuerzas excedentes.

Sin entrar en los detalles y en las posibles controversias, pues desviarían la investigación, sólo se mencionará de manera general las ideas principales planteadas por Bataille.

²³⁵ Un año antes de *La Parte Maldita*, Bataille ya se había dado cuenta de la importancia y urgencia del desarrollo propiamente de una historia de las religiones, por ello expuso en una conferencia, un esquema sobre lo que sería su teoría de la historia de las religiones. Realizó su exposición en el “Collège Philosophique”, (fundado por el filósofo Jean Wahl) el jueves 26 de febrero 1948. Es importante señalar que este esquema fue criticado por Mircea Eliade, que se encontraba en el público y el cual hizo replantear las ideas de Bataille, pues cuestionó el origen histórico del cual estaba partiendo el filósofo francés.

El ejemplo que se elige para analizar el gasto improductivo es una de las sociedades prehispánica en México: los mexicas y sus guerras floridas. Esta sociedad es el objeto de estudio y el caso ejemplar de las sociedades de consumo.

Esta civilización, al buscar esclavos para el sacrificio, no se planteaba como sociedad militarista, en términos modernos, pues, “las guerras tenían el sentido del consumo, no de la conquista. Los mexicanos pensaban que, si las guerras cesaban, el sol dejaría de brillar.”²³⁶ Para Bataille no era una sociedad militar: “Evidentemente, la religión era la clave de estos juegos.”²³⁷

El filósofo francés considera que a través de la historia de las religiones se puede observar de forma clara, la fundación de un mundo profano y un mundo sagrado. Para él, el mundo profano se funda con el trabajo, nos dice: “el primer trabajo fundó el mundo de las cosas, al cual responde generalmente el mundo profano de los antiguos.”²³⁸

Sin embargo, la disciplina, el orden y la seriedad del trabajo, se pueden convertir rápidamente en tedio y hastío. Por eso, “el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En los extraños mitos, en los ritos crueles el hombre está, desde siempre, *en la búsqueda de una intimidad perdida*.”²³⁹

Esta búsqueda terminó por convertirse en lo que conocemos por religión. Pero esta palabra hay que entenderla de la siguiente manera:

La religión es este gran esfuerzo y esta indagación angustiosa: siempre se trata de arrancar del orden *real* la pobreza de las *cosas*, de devolverlas al orden *divino*; el animal o la planta de los cuales el hombre se sirve (...) es devuelto a la verdad del mundo íntimo donde recibe una comunicación sagrada que lo devuelve, a su vez, a la libertad interior.²⁴⁰

Así entendida, la esencia de la religión sería una experiencia transgresora, una “comunicación sagrada” que se puede realizar por medio de la destrucción y su

²³⁶ Op. cit. Georges Bataille, *La parte maldita*, p. 66.

²³⁷ Ídem, p. 71.

²³⁸ Ídem, p. 74.

²³⁹ Ídem, p. 75.

²⁴⁰ *Ibidem*.

esencia, el consumir sin provecho, es decir, por medio de un consumo improductivo. De esta manera, los actos que no busquen un provecho material son los que dan un sentido a esta profunda libertad. El mundo sagrado entonces se presenta como un mundo íntimo que se opone “al *real* como la desmesura a la moderación, la locura a la razón, la embriaguez a la lucidez.”²⁴¹

El autor de la obra realiza una sistematización que parte de la tesis principal del excedente de energía. Es importante reiterar la idea del excedente llevado a un plano social. La sociedad misma, también “produce siempre más de lo que le es necesario para su subsistencia, dispone de un excedente.” Socialmente, el problema apenas inicia, ya que lo que orienta y determina una colectividad es el uso de ese excedente, “pues es la causa de la agitación, de los cambios de estructura y de toda la historia”.

A lo largo de la historia humana ha existido más de una utilización de ese excedente, entre las cuales, la más común ha sido la del crecimiento.

Y el crecimiento mismo tiene muchas formas, cada una de ellas, a la larga, encuentra algún límite. Al obstaculizarse, el crecimiento demográfico se hace militar, es constreñido a la conquista: una vez alcanzado el límite militar, el excedente tiene las formas suntuarias de la religión como salida, los juegos y los espectáculos que derivan de ellos o el lujo personal.²⁴²

Siguiendo esta tesis principal, Bataille pasa a las sociedades de empresa, donde el excedente de producción es absorbido por la empresa militar o religiosa. Se abordan dos ejemplos: la sociedad islámica y la sociedad del Tíbet. “El islam reservó el excedente entero para la guerra, el mundo moderno para el equipamiento industrial. El lamaísmo lo reservó a la vida contemplativa, al libre juego del hombre sensible en el mundo”.²⁴³

Nuevamente, para el autor la religión es el medio

²⁴¹ *Ibidem*.

²⁴² *Ídem*, p. 123 y 124.

²⁴³ *Ídem*, p. 127.

que una sociedad da al uso de riquezas excedentes: al uso, o mejor, a la destrucción (por lo menos de su valor útil). Es lo que confiere a las religiones su rico aspecto material que sólo deja de ser *vistoso* cuando una débil vida espiritual le quita al trabajo un tiempo que habría podido ser empleado para producir.²⁴⁴

Por medio de distintas actividades religiosas como: sacrificios, fiestas o lujosas construcciones, se reabsorbe la energía excedente de una sociedad.

Bataille considera que incluso los grandes reformadores, Lutero y Calvino, llevando a sus últimas consecuencias la exigencia de pureza religiosa y su idea del trabajo útil como vía de llegar a Dios, destruyeron el mundo sagrado, el mundo del consumo improductivo, librando a la tierra de estas “ideas sagradas” y entregándola a los hombres de la producción, es decir, al mundo de los burgueses.

Por último, se analiza la sociedad moderna occidental capitalista, pues es en ella donde el gasto improductivo es más cuestionado y donde el principio fundamental es la reproducción y acumulación de capital. Es en las sociedades capitalistas donde el mundo sagrado ha decrecido, pues se ha impuesto la productividad material como un valor social. Sin embargo, para el filósofo francés, frente a todo este desarrollo económico industrial, la religión permanece en la sociedad, pues responde “al deseo que el hombre siempre tuvo de encontrarse a sí mismo, de recuperar una intimidad siempre extrañamente perdida.”²⁴⁵

El hombre siempre busca relacionarse con lo invisible, con lo no material y en esa búsqueda “íntima” se revela aquello que no ha sido convertido en cosa. La intimidad se expresa bajo una condición: “que esta cosa sea profundamente lo contrario de una cosa, lo contrario de un producto, de una mercancía: que sea un consumo y un sacrificio.”²⁴⁶

²⁴⁴ Idem, 136.

²⁴⁵ Idem, p. 147.

²⁴⁶ Idem, p. 151.

Aunque el control de la sociedad moderna capitalista esté dirigido por una clase social, (la burguesía), para Bataille “en verdad, los burgueses no pueden realmente olvidar que la libertad de su mundo es la libertad de la confusión. Al final, están desamparados.”²⁴⁷ En otras palabras, solos sin una comunicación con lo trascendente, sin relacionarse con lo invisible, solos, sin poder conocer su “intimidad perdida”.

Hasta este momento se puede señalar que, sin la exposición de Bataille, no se entiende cuál es la función de la triple dimensión del hombre: religiosa- erótica- artística. No se comprende cómo el hombre se esfuerza por abrirse al más allá de la utilidad.

3. Una experiencia hacia lo sagrado: el erotismo.

El proyecto de escribir una historia de las religiones nunca llegó a concluirse, Bataille sólo mantuvo notas y apuntes, pero no logró una obra como tal. Tiempo después de su muerte, se publicaron en español apuntes y notas con el título de *Teoría de la religión*. Pese a no haber concluido su obra, su propósito estará presente en varios de sus trabajos, ya que uno de sus intereses era el siguiente:

Lo que importa en el mundo actual, no es tanto crear la posibilidad de una experiencia mística o abrir nuevas posibilidades religiosas – quizá no las haya más –, sino que se trata de extender la acción religiosa al mundo profano.²⁴⁸

Siguiendo esta tesis, años después de plantear su esquema sobre la historia de las religiones, publica en 1957, una de sus obras más reconocida: *El erotismo*. Este libro está dedicado a Michel Leiris, pues para Bataille fue él, el primero en plantear la relación y el problema del erotismo y lo sagrado en su obra, ya mencionada, *El espejo de la tauromaquia*.

²⁴⁷ Ídem, p. 161.

²⁴⁸ Op. cit. Georges Bataille, *La religión surrealista* p. 104.

El erotismo está conformado por dos partes. La primera titulada “Lo prohibido y la trasgresión” y la segunda, una serie de ensayos, titulada “Estudios diversos sobre el erotismo”.

En el prólogo, Bataille expone sus objetivos: señalar la coherencia del espíritu humano, que aparentemente se presenta como contrario en sus acciones. Busca la “última posibilidad de la convergencia” de las acciones humanas, pues es necesario que el hombre conozca lo que lo aterroriza, para que, posteriormente, pueda enfrentarlo; si lo hace podrá reconocerse a sí mismo.

Esto lo lleva a mostrar en el erotismo, “un conjunto de conductas, un cuadro coherente”²⁴⁹ de las pasiones del hombre.

Pero, aclara que su esfuerzo se opone al proceder de la ciencia, que estudia aisladamente a su objeto, es decir, sólo acumula esfuerzos en campos especializados. También advierte que para acercarse al erotismo es necesario considerar al hombre mismo y a su historia, en relación con el trabajo y la religión.

Bataille confiesa que busca hallar la imagen de Dios que le había obsesionado en la adolescencia, y para ello busca acercarse a la pasión humana y dos de sus variados aspectos: la religión cristiana y los impulsos de la vida erótica que aparecen en unidad.

Quien le precede en este esfuerzo, como se señaló, ha sido Michel Leiris, pues en su trabajo antes mencionado, ya se planteaba el erotismo como una experiencia vinculada a la vida, “objeto de pasión”, “objeto de contemplación poética” en relación constante con lo sagrado.

3.1. La nostalgia de la continuidad

Así, en la misma introducción, el autor hace una distinción primaria importante entre la actividad sexual reproductiva y el erotismo. Señala que la actividad sexual

²⁴⁹ Georges Bataille, *El erotismo*, Tusquest, México, 2005, p. 12

la tienen tanto los animales como los hombres, pero sólo los seres humanos “han hecho de su actividad sexual una actividad erótica”. La diferencia entre ambas actividades es que en el erotismo se da una búsqueda psicológica, independiente del fin natural, que sería la reproducción y el cuidado de los hijos. Esta experiencia psicológica está ligada a la muerte, pues la propia reproducción reúne en una acción, en un juego, a seres *discontinuos*. Cada ser que se reproduce es distinto a todos los demás, “sólo él nace. Sólo él muere. Entre un ser y otro ser hay un abismo, hay una discontinuidad.”²⁵⁰ Para Bataille la muerte es ese abismo vertiginoso que separa a los seres discontinuos. Pero, a la vez, la muerte “tiene el sentido de la continuidad del ser.”²⁵¹ Así, habla de la reproducción de los seres y de la muerte para mostrar el parecido que tienen, pues una y otra son “igualmente fascinantes”.

Para el autor, la reproducción sexual tiene una característica que no tiene la reproducción asexual, pues la primera pone en juego, sobre la misma función biológica celular de la segunda, un paso, un pasaje, de la discontinuidad a la continuidad.

El espermatozoide y el óvulo se encuentran en el estado elemental de los seres discontinuos, pero se *unen* y, en consecuencia se establece entre ellos una continuidad que formará un nuevo ser, a partir de la muerte, a partir de la desaparición de los seres separados.²⁵²

La acción sexual tiene como resultado la creación de un nuevo ser discontinuo, pero que ya porta en sí mismo el tránsito o pasaje de la continuidad a la discontinuidad. Esta primaria acción generará en los seres humanos una nostalgia de la continuidad perdida. Como seres discontinuos, los hombres desean angustiosamente que dure para siempre lo que es imperecedero. La continuidad primera es una obsesión duradera, pues es “aquella que nos vincula al ser de un modo general.”²⁵³

²⁵⁰ Idem, p. 17.

²⁵¹ Ibídem.

²⁵² Idem, p. 18.

²⁵³ Idem, p. 19 y 20.

Para Bataille este sentimiento de nostalgia controla y ordena las tres formas de erotismo que él clasifica: el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo sagrado. Los tres mantienen en la base una “sustitución del asilamiento del ser – su discontinuidad – por un sentimiento de profunda continuidad”.²⁵⁴

Para el autor cuando se habla de los erotismos del cuerpo (unión sexual) y del corazón (unión sentimental), la referencia es más clara y familiar para todo público. El problema surge con el erotismo sagrado, que es menos familiar y el más importante, pues es a la vez, el que atraviesa a los otros dos, y finalmente, todo erotismo es sagrado.

Generalmente, toda búsqueda de una continuidad del ser, llevada a cabo sistemáticamente, “designa una manera de proceder esencialmente religiosa; bajo su forma familiar en Occidente, el erotismo sagrado se confunde con la búsqueda o, más exactamente, con el *amor* de Dios”.²⁵⁵

3.2. La violencia y el erotismo.

Otra característica que se menciona sobre el erotismo, es que el terreno del erotismo es el de la violencia. Para comprenderlo es necesario reflexionar sobre los movimientos que hay entre la discontinuidad y la continuidad. Hay que partir de lo más concreto: la fuerza violenta que, al transgredir al hombre, ese ser constituido como discontinuo, pone todo en juego.

La unión de dos seres discontinuos, se comparte y se asimila, con el mismo acto de matar. Porque, todo el acto del erotismo tiene como meta “alcanzar al ser en lo más íntimo, hasta el punto del desfallecimiento.”²⁵⁶ Es decir, lo que ocurre es un acto de disolución violento, similar a un asesinato. Y en este movimiento violento, la parte masculina le corresponde, en principio, un papel activo y a la parte femenina un papel pasivo. Es la parte femenina la que se disuelve en el

²⁵⁴ Ídem, 20.

²⁵⁵ Ibídem.

²⁵⁶ Ídem, p. 22.

movimiento violento. Pero, para la parte masculina la disolución tiene el sentido de preparar una fusión donde se mezclan dos seres que en un punto extremo llegan al mismo punto de disolución. “Toda la operación erótica tiene como principio una destrucción de la estructura de ser cerrado que es, en su estado normal, cada uno de los participantes del juego.”²⁵⁷

La acción decisiva, que inicia todo este movimiento de apertura del ser discontinuo, es quitarse la ropa, pues la desnudez se opone al estado cerrado. Para Bataille, este es un estado de comunicación, “que revela un ir en pos de una continuidad posible del ser, más allá del repliegue sobre sí.”²⁵⁸

Bataille identifica este movimiento erótico con el sacrificio, pues para él la parte femenina aparecerá como la víctima y la parte masculina como el sacrificador, así como la similitud de la desnudez obligatoria en el ritual de sacrificio y el acto sexual, así como en la consumación de ambos cuerpos que se pierden en “la continuidad establecida por un primer acto de destrucción.”²⁵⁹

De esta forma “lo que está en juego en el erotismo es siempre una disolución de las formas constituidas.” Se refiere a las formas constituidas por la vida social regular, cotidiana, la cual debe ser perturbada o alterada al máximo en la búsqueda de la experiencia de continuidad, infinitud, de conexión con el mundo. “Se trata de introducir, en el interior de un mundo fundado sobre la discontinuidad, toda la continuidad de la que este mundo es capaz.”²⁶⁰

3.3. Las tres formas de erotismos.

Como ya señalamos el autor clasifica tres formas de erotismo: erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo sagrado. Sobre ellos señala

²⁵⁷ Ibidem.

²⁵⁸ Ibidem.

²⁵⁹ Ídem, p. 23.

²⁶⁰ Ibidem.

que el erotismo de los cuerpos preserva la discontinuidad individual, pues actúa en el sentido de un egoísmo cínico, placentero y hedonista. Menciona que el erotismo de los corazones es más libre, aunque procede del erotismo de los cuerpos, prolonga e intenta estabilizar la pasión de los amantes en el terreno de la simpatía moral. La fusión mutua de los cuerpos es llevada a otro plano, ya no material sino sentimental. Su esencia es la sustitución de la discontinuidad de los seres por una “continuidad maravillosa.” El filósofo francés considera que la continuidad se presenta y se hace sentir en la constante angustia de la pérdida de la pareja, pues en el fondo, la continuidad es inaccesible. En el erotismo de los corazones al amante le parece que “sólo el ser amado puede, en este mundo, realizar lo que nuestros límites prohíben: la plena confusión de dos seres, la continuidad de dos seres discontinuos.”²⁶¹ Por esto, para los amantes el amor puede ser algo completamente sagrado. Pero la falta de angustia no significa que todo esté bien, al contrario surge el hábito y el egoísmo que llevan nuevamente a una forma de discontinuidad, al final todo depende de distintas circunstancias, por ejemplo las características psicológicas de cada pareja, la comprensión que se tengan, etc.

Pero independientemente de esta situación, hasta cierto punto azarosa, la humanidad entera se ha esforzado, desde hace mucho tiempo atrás, en acceder a la “continuidad”, a la experiencia de eternidad y comunicación con el universo. “El problema se planteó frente a la muerte, la cual aparentemente precipita al ser discontinuo en la continuidad del ser.”²⁶²

La muerte puede manifestar la continuidad primaria del ser, por ello se propone como base para la interpretación del sacrificio religioso, una comparación con el acto del erotismo.

Tanto en el sacrificio (en el instante de dar muerte al sacrificante o a la cosa) como en la acción erótica (que disuelve a los seres que participan y se adentran en ella) se revela la continuidad. En el sacrificio al dar muerte a la víctima, se revela lo que

²⁶¹ Ídem, p. 25.

²⁶² Ídem, p. 26.

los historiadores de las religiones llaman lo *sagrado*. Para Bataille “lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo.”²⁶³ Lo sagrado entonces, se revela en el momento que se da una ruptura de la discontinuidad de un ser, a partir de una muerte violenta. Lo que queda y que en silencio cae, es experimentado por las participantes como la *continuidad* del ser.

“Sólo una muerte espectacular, operada en las condiciones determinadas por la gravedad y la colectividad de la religión, es susceptible de revelar lo que habitualmente se escapa a nuestra atención.”²⁶⁴ Bataille hace un llamado para tratar de entender el sacrificio, “lo que aparece en lo más secreto del ser de los asistentes”.

Con la experiencia de lo sagrado se comprende claramente, la equivalencia entre el sacrificio y el erotismo. Lo que lleva a Bataille a “creer que, esencialmente, lo *sagrado* de los sacrificios primitivos es análogo a lo *divino* de las religiones actuales.”²⁶⁵

Bataille se refiere aquí al cristianismo y toda su teología positiva, de la cual aclara, siempre debe de estar acompañada de una teología negativa que incluye una experiencia mística. Esta experiencia es importante porque, similar a la experiencia del sacrificio religioso antiguo, introduce en el mundo dominado por el pensamiento racional, hasta cierto punto empírico, un elemento que no tiene lugar, más que negativamente. El autor lo señala de la siguiente manera:

En efecto, lo que la experiencia mística revela es una ausencia de objeto. El objeto se identifica con la discontinuidad; por su parte, la experiencia mística, en la medida en que disponemos de su fuerza para operar una ruptura de nuestra discontinuidad, introduce en nosotros el sentimiento de la continuidad. Lo introduce por unos medios distintos del erotismo de los cuerpos o del erotismo de los corazones.²⁶⁶

²⁶³ Ídem, p. 27.

²⁶⁴ Íbidem.

²⁶⁵ Íbidem.

²⁶⁶ Ídem, p. 28.

Así, la experiencia mística no depende de las formas del erotismo de los corazones y del erotismo de los cuerpos, que necesitan de circunstancias favorables, reales y aleatorias que dependen de un ser dado. El erotismo sagrado, donde surge la experiencia mística, sólo necesita del sujeto que vive la experiencia.

Las tres formas de erotismo se presentan como un desafío a la muerte, pues buscan aprobar la vida hasta en la misma muerte. La forma de desafiarla es por medio del desasimiento. Gracias a la vida, el ser accede a este mundo, pero la vida es mortal, discontinua. La muerte, lo que le sigue a la vida biológica, debe de ser algo continuo e infinito, por ello el hombre busca acercarse y embriagarse con la continuidad que emana de ella. La muerte nos brinda la abertura, la puerta a una continuidad imposible, no sólo imposible de conocer y entender, sino de realizar. Para Bataille éste es el secreto que nos brinda el erotismo. “El erotismo abre a la muerte. La muerte lleva a negar la duración individual.”²⁶⁷

Para finalizar su introducción, Bataille acude a la poesía para “tornar más *sensible* la idea de continuidad” de la que ha venido hablando. Al poeta que cita es Arthur Rimbaud. De la misma manera que las distintas formas de erotismo, la poesía lleva al mismo punto: la confusión de objetos distintos, “nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte y, por medio de la muerte, a la continuidad: la poesía es la *eternidad*.”²⁶⁸

4. El cristianismo institucionalizado o la ausencia de lo sagrado en la modernidad.

Después de introducir de manera general al tema, Bataille expone, a lo largo de su obra, de manera más específica, las distintas ideas ya mencionadas.

²⁶⁷ Ídem, p. 29.

²⁶⁸ Ídem, p. 30.

Una de las ideas con las que inicia su desarrollo, es la diferencia entre animal y hombre. Señala que el primero tiene una “vida subjetiva fijada”²⁶⁹ y el segundo tiene libertad y conciencia para cambiar su ser; por lo tanto, en el animal existe actividad sexual y en el hombre erotismo.

Pero no es la única diferencia radical que separa ambos seres. Otra diferencia es que “el hombre trabaja” y el animal no. Aunque parezca trivial esta distinción, no lo es, pues el trabajo hizo que el hombre creara restricciones y prohibiciones para cumplir con ello, así desarrolló: el cálculo del esfuerzo, la eficacia productiva, la conducta razonable. Pero igualmente, generó una reacción hacia la muerte y la sexualidad.

A partir del trabajo, todo impulso sexual debió ser rechazado, pues todas las fuerzas y la mente debían de estar dirigidas hacia él. Frente a la satisfacción inmediata de los deseos y pasiones, debe de privilegiarse la responsabilidad laboral y sus promesas ulteriores. Así, las sociedades donde se privilegia al trabajo, como las sociedades capitalistas, deben rechazar cualquier impulso sexual, lúdico o violento, por medio de prohibiciones.

Bataille no lo menciona, pero todo indica que el erotismo tiene que ser estudiado como un *hecho social total*, como lo pensaba Marcel Mauss, pues lo encuentra relacionado no sólo con lo objetivo y lo subjetivo, sino también con la antropología y la filosofía, así como con la economía y la religión. Entonces, la acción sexual humana es una experiencia compleja, que en los comienzos de la historia tuvo que ser moldeada.

El erotismo, por lo tanto, como experiencia interior del hombre (hecho subjetivo), brinda a su vez una relación con impresiones objetivas del mundo.

La otra característica del trabajo, es la prohibición a la muerte. Para Bataille, el mundo del trabajo y de la razón, es la base de la vida humana, pues le dedicamos buena parte del tiempo. Sin embargo, las labores racionales no logran absorber

²⁶⁹ Georges Bataille, *teoría de la religión*, Taurus, España, 2001.

toda la energía de la vida, pues siempre se mantiene en el fondo, un exceso de energía, que puede tornarse violento o convertirse en un acto agresivo. Recordando una de las tesis de su obra *La Parte Maldita*, dice: “hay en la naturaleza, y subsiste en el hombre, un impulso que siempre excede los límites y que sólo en parte puede ser reducido.”²⁷⁰ Por ello, ese excedente que se puede apreciar en el erotismo y en dar la muerte, se debe prohibir en las sociedades mercantiles.

La muerte se presenta en la conciencia del ser humano como uno de los hechos más violentos de la naturaleza, pues destruye la vida humana, animal, vegetal, y finalmente destruirá todo; es un fenómeno extremadamente violento que el hombre puede observar directamente en la imagen del cadáver. Por ello, se prohíbe la relación directa y, principalmente, en su proceso de descomposición.

Para el mundo del trabajo, un cadáver no es nada, pues ya no es productivo, y por ello produce horror, asco, náuseas, igual que las excreciones humanas y la obscenidad sexual. Bataille lo expresa así:

El cadáver, que sucede al hombre vivo, ya no es nada; por ello no es nada tangible lo que objetivamente nos da náuseas; nuestro sentimiento es el de un vacío, y lo experimentamos desfalleciendo.²⁷¹

La experiencia de vacío que abre la presencia del cadáver, se presenta como total ausencia. En un principio, la sociedad se niega a ver la muerte como la que garantiza una incesante resurgencia de la vida. “Nos negamos a ver que la vida es un ardid ofrecido al equilibrio, que toda ella es inestabilidad y desequilibrio, que ahí se precipita. La vida es un movimiento tumultuoso que no cesa de atraer hacia sí la explosión.”²⁷²

²⁷⁰ Op. cit. Georges Bataille, *El erotismo*, p. 44.

²⁷¹ Ídem, p. 62.

²⁷² Ídem, p. 63.

Desde las sociedades antiguas, el vértigo que se presentaba al ser humano, en la experiencia de la muerte y la sexualidad, era controlado de inmediato. Se crearon prohibiciones hacia “el derroche de energía” y “la orgía del aniquilamiento”. Sexo y muerte “tienen el sentido del ilimitado despilfarro al que procede la naturaleza, en un sentido contrario al deseo de durar propio de cada ser.”²⁷³

De esta forma, el trabajo y las prohibiciones que provoca, distinguen radicalmente la vida del hombre y la vida del animal. Por ello, en el ser humano se da una “prohibición universal”, no existente en la vida animal.

Bataille afirma que desde la antigüedad, el hombre esté determinado por el sexo como por la muerte. Pero al imponerse el mundo del trabajo como la actividad más importante, se implementaron prohibiciones a ambos temas. Por esto, culturalmente se define la sexualidad del hombre, como una conducta sometida a reglas.

Finalmente, las prohibiciones, en ambos casos, responden a la necesidad del capitalismo de expulsar la violencia fuera de la vida cotidiana. Aunque las prohibiciones hayan surgido de la reproducción sexual y de la muerte, desde las sociedades antiguas, en el capitalismo el objetivo es hacer más productivo al trabajador, hasta alienarlo.

Sin embargo, la complejidad del ser humano no se acaba con las prohibiciones, pues en sí mismas pueden poseer un carácter ilógico, están al límite de la razón y por lo regular puede contradecirse; por ejemplo, en las guerras dar muerte no está prohibido. Además, no existe prohibición que no pueda ser transgredida. Y en algunos casos la trasgresión puede ser algo admitido. Todo parece indicar que las prohibiciones se imponen a la sensibilidad y no a la inteligencia.

Frente a estas prohibiciones, Bataille recupera la idea de la transgresión. Para él “la trasgresión organizada forma con lo prohibido un conjunto que define la vida

²⁷³ Ídem, p. 65.

social.” Y reconoce que, quienes han elaborado alguna teoría de la trasgresión han sido, primero Marcel Mauss y posteriormente su alumno Roger Caillois. Con ellos, lo que hay que entender es que “la trasgresión no es la negación de lo prohibido, sino que lo supera y lo completa.” Toda trasgresión señala en qué momento y hasta qué límite algo es posible: “éste es el sentido de la trasgresión.” En otras palabras, el mismo Bataille menciona: “La trasgresión excede sin destruir un mundo *profano*, del cual es complemento.”²⁷⁴

Entonces, en las sociedades antiguas la vida del ser humano no es sólo el mundo del trabajo, sino está compuesta a la vez de otro mundo, un mundo profano y un mundo sagrado, como dos formas complementarias. “El mundo profano es el de las prohibiciones. El mundo sagrado se abre a unas transgresiones limitadas. Es el mundo de la fiesta, de los recuerdos y de los dioses.”²⁷⁵

La sociedad de los hombres es compleja porque el mundo sagrado designa ambas cosas, prohibición y trasgresión. Es sagrado lo que es objeto de prohibición, pero a la vez lo que incita a la trasgresión.

Con un lenguaje cercano al de Rudolf Otto, Bataille señala que los hombres experimentan dos impulsos a la vez:

uno de terror, que produce un movimiento de rechazo, y otro de atracción, que gobierna un respeto hecho de fascinación. La prohibición y la trasgresión responden a esos dos movimientos contradictorios: la prohibición rechaza la trasgresión, y la fascinación la introduce.²⁷⁶

Por lo tanto, en el mundo social, por la importancia del trabajo y la producción, se crean prohibiciones que convierten el tiempo en períodos laborales, es decir, en un tiempo totalmente profano laboral; el momento donde la sociedad acumula recursos.

²⁷⁴ Ídem, p. 71.

²⁷⁵ Ídem, p. 72.

²⁷⁶ Íbidem.

Sin embargo, en la vida social del hombre, el excedente irreductible de fuerza lo lleva a la celebración y a la fiesta, a una subversión de valores, a un tiempo sagrado donde se consumen los recursos acumulados. Para Bataille, “la religión ordena esencialmente la transgresión de las prohibiciones.”²⁷⁷ En otras palabras, lo que busca la religión en esencia, es rechazar la energía excedente, sin una ruptura o expulsión de esa “parte maldita”, sino mediante un acuerdo más profundo, mediante una danza o movimiento complejo que armonice.

Estas características que tiene la religión, llevan al autor a relacionarla con el erotismo, pues en ambos actos se da un juego alternativo entre lo prohibido y la trasgresión.

4.1 Otras transgresiones sociales

Bataille señala que en las sociedades existen otras formas de trasgresión en relación con la religión, por ejemplo: el sacrificio, el canibalismo, el duelo, la venganza y la guerra. En todas existe un elemento agregado a la transgresión: la crueldad. Señala que “la violencia, que en sí misma no es cruel, es, en la trasgresión, obra de un ser que la *organiza*.” De la misma manera “que la crueldad, el erotismo es algo meditado.”²⁷⁸

Por ejemplo, en el caso de la guerra moderna, el deseo colectivo de matar rebasa en conjunto el ámbito de la religión, sin embargo, el sacrificio en las sociedades antiguas, aunque levanta la prohibición de dar muerte, igual que la guerra, es al contrario el acto religioso por excelencia. Bataille señala que el sacrificio era considerado una ofrenda, en las sociedades antiguas, por ello el matar era sacrificar y al mismo tiempo consagrar, divinizar.

Lleno de violencia y muerte, el sacrificio en las sociedades antiguas, elevaba a la víctima por encima del mundo material, cotidiano del trabajo, donde los hombres

²⁷⁷ Ídem, p. 73.

²⁷⁸ Ídem, p. 84.

llevaban una vida calculada. Así, la muerte, para los seres discontinuos, es decir, los hombres, “tiene el sentido de la continuidad del ser”.

Siguiendo estos argumentos, se llega a una de las definiciones más claras que tiene Bataille sobre lo sagrado. Para él:

Lo sagrado es justamente la continuidad del ser revelada a quienes prestan atención, en un rito solemne, a la muerte de un ser discontinuo. Hay, como consecuencia de la muerte violenta, una ruptura de la discontinuidad de un ser; lo que subsiste y que, en el silencio que cae, experimentan los espíritus ansiosos, es la continuidad del ser, a la cual se devuelve a la víctima. Sólo una muerte espectacular, operada en las condiciones determinadas por la gravedad y la colectividad de la religión, es susceptible de revelar lo que habitualmente se escapa a nuestra atención.²⁷⁹

Entonces, la experiencia de observar un sacrificio violento que lleve a la muerte a la víctima, pone al espectador frente a lo sagrado. Que finalmente es la revelación de lo continuo, por medio de la trasgresión violenta de la muerte. Con esta definición Bataille entra a la tesis principal de todo su libro:

la continuidad divina está vinculada a la trasgresión de la ley que funda el orden de los seres discontinuos. Los seres discontinuos que son los hombres se esfuerzan en perseverar en la discontinuidad. Pero la muerte, al menos la contemplación de la muerte, los devuelve a la experiencia de la continuidad.²⁸⁰

Erotismo, trabajo, prohibiciones, tres elementos fundamentales para Bataille que separan al hombre del animal. Al intentar huir de la violencia de la muerte y la reproducción, el ser humano crea las prohibiciones, es decir intenta separarse de la vida animal que sólo sigue instintos ciegos. Pero al hacerlo, crea a su vez, la trasgresión, que lo lleva nuevamente a acercarse al animal, pues en él, observa la libertad abierta a la violencia, es decir, la naturaleza misma en exceso. En síntesis: *“Ese mundo es el mundo humano que, formado en la negación de la animalidad, o de la naturaleza, se niega a sí mismo y, en esta segunda negación, se supera sin por ello volver a lo que había negado al comienzo.”*

²⁷⁹ Ídem, p, 87 y 88.

²⁸⁰ Ídem, p. 88.

El ser humano, frente a esa naturaleza en exceso, creó las prohibiciones hacia la reproducción sexual (erotismo, incesto y horror a la sangre menstrual) y la muerte. Sin embargo, mantenerse a distancia del vértigo de la vida tuvo un precio: genera angustia. El hombre vivirá con prohibiciones y en orden, pero angustiado. Sin embargo, para Bataille existe algo más que la sola angustia:

La angustia, al parecer, constituye a la humanidad; pero no la angustia sin más, sino la angustia superada, la superación de la angustia. Esencialmente, la vida es un exceso, es la prodigalidad de la vida. Agota ilimitadamente sus fuerzas y sus recursos; aniquila constantemente lo que creó.²⁸¹

Con esta tesis, Bataille se separa de la idea freudiana de que la cultura es represión y la única solución es la sublimación. Para este miembro del Colegio de Sociología, la cultura genera prohibiciones para poder convivir, pero para lograr un equilibrio social, es necesaria la transgresión que renueva las viejas leyes desgastadas. Entonces, no sólo es la angustia sino la superación de la angustia. Hasta cierto punto, se sostiene que el hombre desea la angustia, la misma que lo puede llevar hasta la muerte y la ruina, pero la búsqueda es para finalmente superarla.

4.2 La crítica de Bataille al cristianismo oficial.

No te maravillaré pues, supongo, que el diablo te hable de cosas de la religión. ¿Quién podría hacerlo sino yo? ¿Los teólogos liberales? Difícilmente. Yo soy el único conservador de lo religioso. Lo religioso es cosa mía y no de la cultura burguesa. Esto es evidente.

Thomas Mann, Doktor Faustus.

De la prohibición y la angustia, surge la religión, como una trasgresión o medio para acercarse a lo sagrado, a la continuidad perdida. No obstante, para Bataille ocurre algo muy importante en la historia: surge el cristianismo. Aunque no aborda la compleja historia del cristianismo, señala claramente que “los cristianos nunca conocieron otro sacrificio que el simbólico.”²⁸² Es decir, nunca en su historia sacrificaron a un ser vivo en sus ceremonias, el único “sacrificio” fundador fue la crucifixión de Cristo. Por ello, la misa y Cristo crucificado, no corresponden a lo

²⁸¹ Ídem, p. 91.

²⁸² Ídem, p. 93.

que sucedía en los antiguos sacrificios violentos, todo se queda como reminiscencia de esa práctica, la hostia y el vino como sangre y cuerpo de Cristo. Además, se suma a las prácticas cristianas, una repugnancia para con la trasgresión de la ley. Así, “lo esencial es que, en la idea del sacrificio de la Cruz, se deforma el carácter de la trasgresión.”²⁸³ Por ejemplo, los culpables del sacrificio de Cristo, no son culpables conscientes para la iglesia, pues señalaban que no sabían lo que hacían, pues en el momento de la crucifixión no reconocían a éste como hijo de Dios, pues de haber sabido nunca lo hubieran hecho. No hay trasgresión consciente, ni pecado al asesinarlo, ni angustia por su muerte, en definitiva, no hay realmente pecado en la crucifixión, señala Bataille.

A diferencia del sacrificio sagrado antiguo, experimentado como transgresión, que tenía como fin el cambio repentino del ser que es víctima por medio de la muerte, el sacrificio cristiano institucionalizado por la Iglesia, no mantiene la fuerza y expulsa cualquier trasgresión. Hay que recordar que antes de la trasgresión sagrada, el hombre estaba encerrado en la particularidad individual, discontinua, sin comunicación con la eternidad. “Pero, en la muerte, ese ser es llevado de nuevo a la continuidad del ser, a la ausencia de la particularidad.”²⁸⁴

Sin la transgresión sagrada, no hay similitud entre el erotismo y el sacrificio cristiano. Pues, el sacrificio sagrado revelaba, igual que el acto de amor, la importancia de la carne. En algunas sociedades antiguas, por ejemplo, el sacrificio animal cambiaba la vida ordinaria del animal sacrificado, por la convulsión ciega de los órganos expuestos en su muerte. De la misma manera como el erotismo convulsionaba y liberaba los órganos llenos de fuerza, “que juegan a ciegas, más allá de la voluntad de los amantes.” El cristianismo institucionalizado cambió todo esto.

Bataille señala que la religiosidad antigua había extraído del sacrificio el espíritu de trasgresión, sin embargo, con la nueva religión de Cristo, la Iglesia se oponía

²⁸³ Ídem, p. 94.

²⁸⁴ Ídem, p. 95.

tajantemente a cualquier esencia de trasgresión. Aunque, finalmente no le dio la espalda totalmente al espíritu de trasgresión, porque sin ella, no quedaría nada religioso, tenía que encontrar la conexión con la continuidad sin violencia. Lo divino fue la esencia para la continuidad, pero al darle tanto peso, descuidó los medios para llegar a ella, a la continuidad. En los cálculos y en los detalles, el cristianismo perdió los medios para llegar a lo divino.

Con la institucionalización del cristianismo se llevaron a cabo dos movimientos espirituales importantes: se abrieron las posibilidades del amor a Dios, aunque ya no contaba con nada que lo generará; y por otro lado, pierde la continuidad revelada por la violencia de la transgresión, pero la recobra en el mismo Dios, lo únicamente divino. En contra de los rituales violentos y los delirios regulados de las religiones antiguas, antepone el “amor extraviado y sin cálculo, del fiel.”

Entonces, la tarea general del cristianismo será buscar, esperanzadoramente, reducir el mundo del egoísmo (la discontinuidad) “al reino de la continuidad inflamado de amor.”²⁸⁵ Buscarán rebasar la violencia por medio del amor.

Sin embargo, para Bataille esto era un sueño “sublime y fascinante,” que contenía una compensación, una promesa. El mundo profano (de la discontinuidad) tenía que ponerse a la medida del mundo sagrado (de la continuidad). El cristianismo le dio prioridad y total protagonismo a la continuidad convertida en el Dios cristiano. Pero, la continuidad se da en la superación de límites y la transgresión es “organizar lo que en esencia es desorden.” La trasgresión es el principio de un desorden organizado, y esta organización, que se nace del trabajo, “se fundamenta a la vez en la discontinuidad del ser.”²⁸⁶ Por ello, el mundo organizado del trabajo alienado de la modernidad y el mundo discontinuo son uno mismo. Pero el cristianismo negó toda transgresión, todo sacrificio humano o animal, y con ello la llegada a la continuidad. La muerte, antiguo medio de experimentar la

²⁸⁵ Ídem, p. 124.

²⁸⁶ Ídem p. 125.

continuidad, se presenta como un medio útil de llegar a Dios, según el cálculo de las buenas o malas acciones. El cristianismo al tratar de equiparar el mundo profano al sagrado, se anula, pues intenta encontrar lo continuo en lo discontinuo. Seguir las leyes de Dios en el mundo profano de la discontinuidad, llevaría al mundo sagrado de una continuidad falsa.

Es decir, en el cristianismo, el espíritu humano reacciona de dos maneras ante la muerte y la precaria discontinuidad del ser individual. El cristiano busca la continuidad perdida e intenta abandonar los límites de la discontinuidad personal. “Puesto que esos límites de la discontinuidad no son otra cosa que la muerte, el espíritu humano imagina entonces una discontinuidad que la muerte no alcanza: *se imagina la inmortalidad de seres discontinuos.*”²⁸⁷

El cristianismo “redujo lo sagrado, lo divino, a la persona discontinua de un Dios creador.” Hizo del más allá, un mundo de seres discontinuos; cielo e infierno son poblados con seres discontinuos, condenados a una discontinuidad eterna de cada ser aislado. Espíritus celestiales e infernales fueron creados como fragmentos imperecederos, divididos, distintos, separados de esa totalidad del ser.

El amor a Dios y el odio a los condenados, llevan al aislamiento definitivo del espíritu humano y por lo mismo, nunca tendrán la experiencia real de la continuidad. “Lo que en esa totalidad atomizada se perdía era el camino a lo continuo, el camino de la violencia, que la transgresión había trazado.”²⁸⁸ El arranque, el vuelco, la crueldad primera con la que el hombre primitivo se enfrenta a la otredad, fueron sustituidos por la creencia ciega en el amor a Dios y la sumisión, que anulan al individuo.

²⁸⁷ Ídem, p. 125 y 126.

²⁸⁸ Ídem, p. 126.

4.3. La concepción de lo sagrado en la esfera cristiana: lo sagrado como el puro bien.

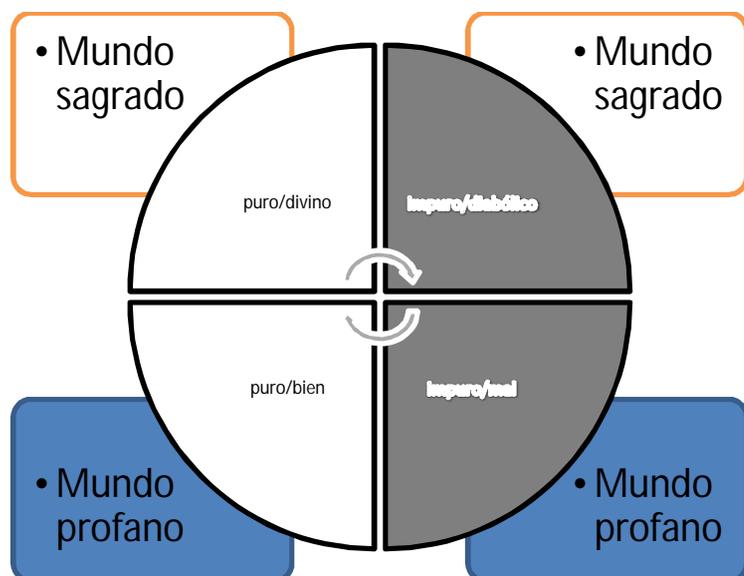
Para Bataille, el cristianismo provocó cambios importantes en la esfera de lo sagrado. El primero de ellos es que expulsó la trasgresión, con sus aspectos impuros e impuso la pureza divina como lo más importante, es decir, quitó la ambivalencia de lo sagrado señalando claramente y sin confusiones lo que era el bien y cómo conseguirlo. En las sociedades antiguas, lo puro y lo impuro componían la esfera sagrada, pero al imponerse una, se rompe la ambivalencia y la concepción sagrada, y así, finalmente, se dogmatiza.

Por otro lado al rechazar la impureza, y la culpabilidad que traía en sí misma, “sin la cual lo sagrado no es concebible”, se pierde la continuidad anhelada, la comunicación con lo infinito, pues sólo transgrediendo la prohibición se abre su acceso.

Pero como ya se había señalado, el cristianismo no podía rechazar al extremo la impureza, por lo tanto sólo limitó el mundo sagrado, expulsando la impureza, la mancha y la culpabilidad a otro terreno. Lo sagrado impuro quedó consignado al mundo profano. El diablo, “ángel de la insumisión”, “dios de la trasgresión y de la sublevación”, fue arrojado fuera del mundo divino, dice Bataille.

La trasgresión ya no será el fundamento de ninguna divinidad, ni medio para acercarse a la experiencia de lo sagrado, sino al contrario será la caída hacia lo profano. Por ello, en la modernidad, puede observarse el principio de la profanación en el uso cotidiano de la palabra sagrado fuera de un contexto religioso.

Muy esquemáticamente, para Bataille la esfera de lo sagrado, antes del cristianismo²⁸⁹, se representaba de la siguiente manera:



Sin embargo, con los cambios que introduce el cristianismo, el esquema cambia al siguiente:



²⁸⁹ Bataille no aclara a que sociedades hace referencia, sin embargo yo interpreto que son las religiones de las sociedades primitivas.

Lo que se puede observar en este esquema es la acción de la iglesia cristiana por separar lo sagrado de lo profano. Por ejemplo, lo impuro (lo sagrado nefasto) fue condenado al mundo de lo profano, es decir, lo diabólico, antes sagrado impuro, se convirtió en lo malo del mundo cotidiano. Con esta acción, la esfera de la concepción antigua de lo sagrado en la que el bien y el mal se expresaban indiferenciadamente se rompe y lo único que queda arriba es el “Bien Supremo” del cristianismo, el Dios individual y su “pureza” sagrada. Finalmente, la esfera se convierte en un triángulo y sólo podrán llegar a la cima los respetuosos de la ley y el orden del mundo profano.

Para el sistema religioso del cristianismo, lo impuro, el diablo, el mal, lo “sagrado negro”, se vuelve formalismo moral que estructura el sistema religioso, pero que la quedar fuera de la experiencia de lo sagrado, no permite la vivencia de ésta.

Este fenómeno religioso, al paso del tiempo, señala Bataille, incorrectamente definido y comprendido, ya no tendrá ningún sentido. “El ámbito de lo sagrado se reduce al del Dios del Bien, cuyo límite es el de la luz; y en ese ámbito ya no queda nada maldito.”²⁹⁰ La ambigüedad propia de lo sagrado fue aniquilada por el cristianismo institucionalizado.

En definitiva, en el mundo cristiano las prohibiciones se vuelven absolutas. Antes podían ser transgredidas si se respetaban ciertos límites, pero en el mundo cristiano no, pues no existen límites que superar. Con ello, esta religión lleva a las almas a un callejón sin salida, pues para Bataille:

La transgresión habría revelado lo que el cristianismo tenía velado: que lo sagrado y lo prohibido se confunden, que el acceso a lo sagrado se da en la violencia de la infracción. Como dije, el cristianismo propuso, en el plano de lo religioso, esta paradoja: *el acceso a lo sagrado es el mal y, al mismo tiempo, el mal es profano.*²⁹¹

²⁹⁰ Ídem, p. 129.

²⁹¹ Ídem, p. 132.

Capítulo VI

La actualidad de El Colegio de Sociología.

Algunos filósofos no vacilaron en identificar lo real a lo racional. Estoy seguro de que otra audacia, apoyándose en una gran cantidad de investigaciones y suscitándolas, conduciría a descubrir la clave de las analogías fundadas y de las conexiones discretas que constituyen la lógica de lo imaginario.
Roger Caillois

El pensamiento debe entonces abrirse a una movilidad, un devenir, que impliquen descentrarse del punto de vista inmediato, integrar elementos nuevos. El punto de partida debe ceder siempre su lugar al punto de llegada, lo dado a lo construido, lo antiguo a lo nuevo.

Es por eso que Bachelard invita sin cesar tanto al científico como al poeta a renunciar a todo método unilateral, a acoplar procedimientos intelectuales opuestos, a desarrollar simultáneamente modos contrarios de aproximación al objeto.
Jean- Jacques Wunenburger

1. El Colegio al margen.

Después de esta reconstrucción e intento de análisis del pensamiento de Caillois, Leiris y Bataille, no resta más que poner de relieve la importancia de su proyecto: el Colegio de Sociología. Su investigación sobre lo sagrado, es el eje que, desde mi punto de vista, articula su propuesta teórico-analítica en torno al estudio de la modernidad.

Como ya lo señalé, El Colegio de Sociología fue una asociación político-intelectual que desarrolló sus actividades de 1937 a 1939 en París, Francia, dentro de un contexto político, social, económico y académico difícil. No tenían solo la inminente amenaza de la política totalitaria de la Alemania nazi, sino enfrentaban una recesión económica provocada por la crisis de 1929 y por si fuera poco, las universidades eran dirigidas por férreos defensores del racionalismo lógico representado en el positivismo y el marxismo ortodoxo.²⁹²

²⁹² Resulta relevante mencionar que en Francia no era el único lugar donde se vivía esta situación política, económica y académica. En Frankfurt, Alemania, un grupo de intelectuales creó el Instituto de Investigaciones Sociales, en una situación social similar. Este grupo era dirigido por Max Horkheimer y T. Adorno y tenía características parecidas al Colegio: teorizaban fuera de la academia, estaban en contra del totalitarismo y buscaban alternativas a la situación social. No resulta extraño, que de manera lejana tuvieran contacto. Este núcleo de marxistas llegó a tener relación con el Colegio de Sociología gracias a las investigaciones que Walter Benjamin realizaba en París. El mismo W. Benjamin tuvo contacto directo con Georges Bataille y llegó a asistir a algunas sesiones del Colegio. Cfr. Denis Hollier, *El Colegio de Sociología*. Op. cit.

En este contexto general, el proyecto del Colegio debe apreciarse como un manifiesto de vanguardia en la investigación social, pues para 1937, tener como objetivo explorar los nuevos espacios abiertos por la etnología y el psicoanálisis (el sueño, el inconsciente, la magia, el exceso y lo sagrado), inspirados en la metodología del *hecho total*, era algo innovador que en los estudios humanísticos llevaba a la sociología a cuestionar sus métodos positivistas de análisis hasta sus últimas consecuencias. Acción muy valiente, pues en ese momento, estos temas eran considerados como poco serios dentro de la academia francesa. Los únicos que los habían abordado eran la escuela de sociología guiada por E. Durkheim y el mismo Marcel Mauss.

Consecuentemente, se explica por qué, Caillois, Leiris y Bataille se encontraban fuera de las universidades francesas. En la década de los treinta, Caillois, el más joven de los tres, todavía no obtenía ningún puesto académico, pero era uno de los asiduos asistentes a las clases de Marcel Mauss. Leiris había iniciado su trabajo de etnógrafo, en lo que actualmente es el Musée de l'Homme, pero sin ningún cargo universitario. Bataille también se mantenía al margen de la academia, laborando como bibliotecario, escribiendo novelas y haciendo análisis sociales por su cuenta propia.

Como resalté en la investigación, la libertad y creatividad de sus trabajos se han convertido en aportes fundamentales para la comprensión de fenómenos como lo sagrado, el mito y el erotismo.

Por ello, coincido con el pensador francés J. J. Wunenburger – continuador de las teorías del imaginario y conocedor de las ideas de los autores que he revisado, así como de las de otro gran continuador de las mismas: Gilbert Durand –, en que: “quizá sea en la periferia de las ciencias sociales donde se llevaron a cabo, en relación con sus trabajos, las renovaciones o profundizaciones más pertinentes (...)”²⁹³ sobre lo sagrado. Este filósofo francés reconoce que tanto los surrealistas como el Colegio de Sociología, fueron dos de los grupos que, al margen de la

²⁹³ J. J. Wunenburger, *Lo sagrado*, Biblos, Buenos Aires, 2006, p. 83.

academia, generaron creaciones teóricas por demás importantes para estudiar y comprender el fenómeno de lo sagrado.

Considero que, por mantenerse al margen de los paradigmas de conocimiento dominantes y por abordar temas originales y polémicos, las tesis de Caillois, Leiris y Bataille fueron durante bastante tiempo ignoradas. En esta investigación, como pudo apreciarse, recuperé sus aportes y reconstruí su relevancia teórica a partir de la reflexión que se puede obtener vía el estudio de sus acercamientos a fenómenos como el juego, el erotismo, el mito y lo sagrado.

2. Las fuerzas heurísticas del Surrealismo y de la ciencia de la religión en el Colegio.

Para poder entender qué es lo sagrado, los miembros del Colegio de Sociología relacionaron ideas de los surrealistas, con las ideas de Durkheim y algunas propuestas de Mauss. A continuación sintetizo las relaciones entre ambas influencias teóricas, que por otro lado, son un claro ejemplo de lo que Bachelard y Breton ya habían propuesto: unir arte y ciencia.

Gracias al Surrealismo y sus ideas poéticas y filosóficas, el Colegio de Sociología comprendió la necesidad de ir en contra de la razón lógica, pero sin negarla, cuestionando su brutal imperialismo sobre todos los ámbitos de la vida humana. Asimismo, valoraron el sueño y todo lo que se encontraba en el terreno de lo no racional. También, gracias a Breton, ubicaron y reconocieron la importancia de la transgresión en la vida cotidiana y en la experiencia del hombre durante los “cortos- circuitos” de la psique; buscando entender y comprender el origen, características y alcances, de esos momentos de vértigo individual y colectivo, que pueden llevar al hombre a conectarse con lo infinito, con lo indeterminado.

Por otro lado, gracias a la sociología de Durkheim, entendieron la importancia de la religión en todas las sociedades y comprendieron las transformaciones de la moral en las distintas épocas de la sociedad. Según el autor de las *Formas elementales de la vida religiosa*, los valores, creencias e ideas de una sociedad, pueden analizarse por la vía de lo que él llamó la *consciencia colectiva*, la cual

mantenía los lazos sociales por medio de valores y creencias. Es por esto que, el Colegio de Sociología buscó comprender las ideas y creencias que la sociedad valoriza, lo que es importante para ella, pues sin un sistema de valores, cualquier colectividad es susceptible de caer en una crisis de sentido.

Así, en parte, comprenden la idea durkheimiana de que lo sagrado “representa imaginativamente esa sustancia inmaterial,” esa energía difusa que puede materializarse en toda clase de seres y cosas. Para Durkheim las creencias y valores de la sociedad son “hipostasiados y representados en la imaginación”, y eso es lo que puede considerarse sagrado, y por medio de estas representaciones colectivas de sentido mantener la cohesión social.

Sin embargo, Bataille, Caillois y Leiris, no comparten la idea durkheimiana de que la sociedad es la que genera lo sagrado, por el contrario consideran que se trata de una fuerza no empírica que tiene que ver con lo subjetivo, aunque a su vez, tiene consecuencias de carácter objetivo. Desde su perspectiva, ambos aspectos deben de ser estudiados cuidadosamente y al mismo nivel, manteniendo reunidas tanto la sensibilidad poética e imaginativa como la razón analítica, Caillois llamó a esto: coherencia rigurosa y sistematización justa, “mediante una construcción que lo implique y lo explique.” Es decir, pretenden un nuevo método de acercamiento a lo imaginario y su lenguaje, fuera de los rígidos marcos de la parcialización de las disciplinas académicas y en constante diálogo serio con la religión y el arte.

En un principio, quien señala el camino en esta dirección de apertura disciplinar es Marcel Mauss, pues entabla, con su idea de *hecho social total*, un diálogo con otras disciplinas para entender el fenómeno de lo religioso. A Mauss, no sólo se le debe haber sacado a la sociología de su estrecho margen de estudio, sino gracias a su perspectiva heterodoxa, se le puede atribuir ser el puente teórico entre la sociología clásica y la nueva antropología estructuralista, la filosofía “desconstruccionista” de Derrida e incluso “el nuevo espíritu antropológico” de Gilbert Durand.

Esta nueva actitud frente a los fenómenos a estudiar, promovida por el *hecho social total*, es la que inspira a los tres miembros del Colegio de Sociología – esos “protodesconstructivistas”, como les llamaron algunos filósofos en México²⁹⁴ –, a plantear su programa y posteriormente, a seguir investigaciones fuera de los planes de estudio definidos por el ámbito formal de la academia. Aunque, finalmente pasan a formar parte de la academia.

3. La propuesta interdisciplinaria del Colegio

Con todo y que el trabajo desarrollado en el marco del proyecto del Colegio nunca fuera sistematizado por ninguno de sus tres principales impulsores, los estudios realizados por Caillois, Leiris y Bataille, después de la Segunda Guerra Mundial, tienen como guía, problemáticas que habían planteado desde 1937, año de la creación del grupo. Su objetivo general fue analizar los resortes profundos de la dinámica social, y a lo largo de varias de sus obras posteriores, aportaron relevantes conclusiones que desde mi perspectiva, vienen a enriquecer las actuales investigaciones sociales.

Pese a que el proyecto fue detenido por el conflicto bélico mundial y fueron pocas las ponencias dadas y los trabajos desarrollados durante su breve existencia, considero que las propuestas del Colegio de Sociología poseen una estructura teórica y lógica que nos ayuda a comprender aquello que se puede considerar como *sagrado* en las sociedades contemporáneas.

Uno de los ejes articuladores del proyecto de Caillois, Leiris y Bataille, durante el periodo de 1937 a 1939 y posteriormente a nivel individual, fue comprender “ciertos instantes escasos, fugaces y violentos de la experiencia íntima y descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social”. Tratan de presentar premisas muy agudas sobre fenómenos complejos en la modernidad, influenciados fuertemente del Surrealismo.

²⁹⁴ Samuel Arriarán, *Filosofía de la posmodernidad, Crítica a la modernidad desde América Latina*, FFyL, UNAM, 2000, p.52.

En esta investigación, traté de justificar que algunos estudios hechos por estos pensadores, siguen este mismo objetivo. Por ejemplo, Caillois busca explicarlo, en sus siguientes obras: *El mito y el hombre* (1938), *El hombre y lo sagrado* (1939), su libro de ensayos, *Acercamientos a lo imaginario* (1974), así como en *Los juegos y los hombres*, *La máscara y el vértigo*, *Medusa y Cia*, *Pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre*, y en uno de sus últimos estudios: *La cuesta de la guerra*. Todos ellos están guiados por el objetivo de dar cuenta de algunos de esos momentos escasos, fugaces y violentos que tienen lugar en ciertas experiencias colectivas.

Continuando tal objetivo, ubiqué dos de las obras más importantes Leiris: *El espejo de la tauromaquia* (1937) y *La edad del hombre* (1939), siendo que posteriormente dedicó su vida a la literatura, que finalmente, sería también, expresión de experiencias íntimas *sagradas*.

Y por último Bataille, desde mi punto de vista, el más radical de todos, es el creador de una filosofía y una propuesta ecléctica que trata de responder al mismo objetivo, es decir, comprender y explicar experiencias que se pueden caracterizar como sagradas. Entre sus obras, mucho más relacionadas con el Colegio y con su eje articulador, se puede mencionar sus conferencias sobre la *sociología sagrada* (1937-1939), *La parte maldita* (1949), *El erotismo* (1957), *Las lágrimas de Eros* y varios artículos dispersos en diferentes revistas, que son a los que hice referencia aquí.

Antes de presentar una interpretación de sus ideas sobre lo sagrado, es importante reivindicar algunos puntos que me parecen muy originales en torno a lo que, académicamente, se podría identificar como su “método”. Hablar del “método” resulta importante para guiar, nutrir e incluso renovar las actuales investigaciones sobre lo sagrado.

4. Cuestiones de método.

Como he desarrollado en el segundo capítulo, Roger Caillois fue alumno de Mauss. Siguiendo sus estudios, Caillois se preocupa por abrir nuevas perspectivas de análisis antropológicos y sociológicos, en principio impulsado por la idea bretoniana de unir ciencia y arte.

Más que Bataille y Leiris, Caillois, muy cerca de Mauss y de Gaston Bachelard, da cuenta de la importancia de abrir la reflexión académica hacia un “nuevo espíritu científico”, basado en un procedimiento de *ampliación científica* y en la creación de una *empresa ideal* en el conocimiento, que tenga como objetivo “poner en acción la *totalidad del ser*.” Esta propuesta fue llamada por Caillois, *ciencia unitaria del hombre o ciencia diagonal*. Esto hace referencia a la idea bachelardiana de que el pensamiento siempre debe de estar en movimiento diagonal y abriéndose a un devenir por medio de una afirmación que incorpore la negación. Por su parte, Bachelard llamó a esto “dinamología del contra.”²⁹⁵ Ambos autores, con ésto, quieren decir que la ciencia debe estar en movimiento, en comunicación entre una disciplina y otra, creando un diálogo no vertical, no impositivo, sino intercambiando ideas y considerando a todas las disciplinas como iguales entre sí, sociología y filosofía, antropología y psicoanálisis, física y arte. De esta manera, el trabajo científico nunca debe sentirse cómodo, debe tomar en cuenta su propio carácter provisional. Así Bachelard señala que de nada sirve una construcción racional si no hay otra razón que la contradiga. La ciencia debe ser dinámica, debe desarrollar una *poética de los contrarios* que integre la negación, más que una dialéctica que supere la contradicción.

Por otra parte, con menos aportes claros sobre una “metodología” concreta, pero siempre reflexionando en torno a ello, Bataille señala claramente que la ciencia no lo ciega y que el cálculo no le perturba²⁹⁶, es decir, podía aceptar los planteamientos científicos, pero nunca ciegamente, pues para él, la solución a los

²⁹⁵ J. J. Wunenburger (coord.), *Bachelard y la epistemología francesa*, Nueva visión, Buenos Aires, 2006, p. 34.

²⁹⁶ Op. cit. Georges Bataille, *El erotismo*, p. 37.

problemas del hombre pueden llevar a la ciencia a buscar la verdad también en la filosofía o en la teología. Por lo tanto, al estudiar las experiencias humanas – lo que él llamó “experiencia interior” –, se puede dejar a la ciencia en un segundo plano y recurrir a la fenomenología; pero cuando se necesite hablar de objetos empíricos, se puede hacerlo con el rigor necesario y propio del método científico. En términos formales la suya es una propuesta metodológica que contempla tanto el plano científico como el fenomenológico.

Es por ello que, como se observó en el apartado dedicado a él, reconoce la gran influencia de Durkheim y Mauss, pero también su necesidad de no dejar de lado la profundización en la experiencia subjetiva. Ya desde 1933, en su análisis sobre el fascismo, destaca como parte de su metodología, una mezcla entre fenomenología, psicoanálisis y sociología. Sin duda, en este trabajo trata de decirnos que la sociología y su método, por sí solos no logran captar la complejidad de los fenómenos en torno a lo sagrado, puesto que no se ocupan de dar cuenta de su aspecto vinculado con la experiencia sensible.

En este sentido, resulta muy ilustrativa la pregunta de Bataille, ya comentada en el desarrollo de este trabajo: “¿Por qué no habría de reconocer que tengo la posibilidad de hacer una fenomenología y no una ciencia de la sociedad?”.

Para algunas investigaciones actuales, la respuesta a este dilema queda resuelta en la unión entre sociología, fenomenología y hermenéutica. Pero es importante señalar que para el propio Bataille ésta ya era una intuición que plantea desde la década de los treinta, siguiendo la aspiración de unir la sociología con la fenomenología de Hegel.

Por último, hay que reiterar que también para Leiris es necesario rescatar la tesis de Mauss del *hecho social total*. Pues, para él, si se hace caso omiso de esta propuesta, no se logrará resolver los misterios del hombre: el amor, el erotismo, lo sagrado; que son, finalmente, los más relevantes y preocupantes tanto para la ciencia como para la filosofía y el arte.

La lectura y análisis de los trabajos de estos tres pensadores sobre lo sagrado, me permite vincular sus diferentes propuestas y, a partir de esto, plantear que: aunque manteniéndose siempre de alguna manera en relación con la sociología, principalmente a través de la idea del *hecho social total*, los tres miembros del Colegio, no dejan de plantear una posición crítica respecto a ella, pues el método sociológico, por sí sólo – particularmente el positivismo y empirismo que es el que sigue prevaleciendo en la academia hasta el día de hoy –, no es suficiente para comprender la amplitud y complejidad de los fenómenos humanos como lo sagrado.

5. La definición de lo sagrado según Leiris, Bataille y Caillois

Después de estos puntos importantes sobre el “método” propuesto por el Colegio de Sociología, es fundamental exponer lo que entenderán como lo *sagrado*.

En primer lugar, al concluir esta investigación, pude ubicar que los miembros del Colegio necesitan apoyarse en una fundamentación filosófica para definir lo sagrado. Los que más ahondan en esto son Leiris y Bataille. Caillois se acerca de manera indirecta, generalmente, refiriéndose más al plano de lo social, aunque nunca rechazando el ámbito de lo metafísico.

Considero que Michel Leiris, siguiendo a Mauss, llega a comprender por medio de lo que él llamó un “espectáculo revelador”, es decir, el análisis de la tauromaquia, que lo sagrado implica un plano, al mismo tiempo, subjetivo y objetivo; se trata de una experiencia humana que tiene consecuencias sociales.

Partiendo de la consideración de una dimensión psicológica y filosófica, Leiris identifica lo sagrado con una experiencia que despierta una mezcla de temor y afecto, amor y odio, movimiento e inercia, una unión de sentimientos contrarios, pues “está situada en el cruce de una unión y una separación, de una acumulación y un desgaste, como el Dios de Nicolás de Cusa.”²⁹⁷

²⁹⁷ Op. cit. Michel Leiris, *El espejo de la tauromaquia*, p. 16.

Lo sagrado caracterizado como situaciones, momentos, lugares o experiencias que provocan sentimientos encontrados, pero armonizantes. Leiris está más cerca, de lo que posteriormente el historiador de las religiones Mircea Eliade y el psicoanalista C. G. Jung llamaran *concidentia oppositorum*, es decir, la unión de los contrarios.

Este miembro del Colegio de Sociología, lejos está de la perspectiva freudiana que señala que la experiencia psíquica del hombre se mueve entre la pulsión de muerte y la pulsión de vida, lo que implicaría que, forzosamente, la cultura fuera un medio de represión que tiene como objetivo imponer el orden y el respeto, para calmar las pulsiones de muerte.²⁹⁸ Es decir, la famosa imposición del principio de realidad sobre el principio del deseo.

Para Leiris, la experiencia de los dos polos o fuerzas – pulsión de vida y de muerte –, puede armonizarse por medio de lo sagrado, entendido como la manera en que el hombre intenta superar una experiencia de fisura trágica, provocada por la muerte y el amor. Estas dos experiencias presentan al ser humano la finitud del ser y su imposibilidad de fundirse con el otro y con el universo. Es decir, lo sagrado es la forma en la que la persona se relaciona con su propia naturaleza y con la del resto del mundo, superando la finitud del amor y de la muerte.

Para Leiris estamos ante la experiencia del movimiento de dos fuerzas opuestas que se encuentran, chocan, y a la vez se complementan. Belleza y desgracia, amor y separación, vida y muerte, se cruzan dando como resultado una experiencia que motiva en el hombre un impulso para dar vida, a las más diversas elaboraciones culturales: juegos, caricias, religiones, comunicación.

Lo sagrado, entonces, es lo que nos pone “en contacto con lo más íntimo que hay en el fondo de nosotros.” Así, esta experiencia cargada de paroxismo, lleva al hombre a intuir una “fisura trágica” por donde se filtra la fuerza negativa de la violencia que se manifiesta en la frustración, es decir, el reproche, el coraje, la

²⁹⁸ Cfr. S. Freud, *El malestar en la cultura*, Alianza editorial, España, 2001.

impotencia, la imposibilidad y la frustración de la comunión total con lo “otro”, para salir renovado.

Entonces, lo sagrado surge de la incapacidad del ser humano de estar en comunión total con el mundo, pues en última instancia, solo se alcanza con el ritual de la muerte y con el amor, como un destello. Por lo tanto, la experiencia de lo sagrado en el hombre, nos lleva a vivir presintiendo esa fisura que implica la imposibilidad de conexión total con el universo, y al mismo tiempo, intentar esa unión.

Es por esto que Leiris señala que a lo largo de la historia de la humanidad se han buscado distintas formas de sellar tal fisura; en un primer momento, esta pretensión fue revestida por un aspecto propiamente religioso, pues la religión se comporta como el medio por excelencia de conexión total con el cosmos. Posteriormente, en las sociedades industrializadas, fue (es actualmente, en algunos casos) el arte el que asumió el objetivo de suturar la fisura, en un mundo donde se reducen los espacios y tiempos de vértigo y éxtasis colectivo.

Nuevamente, Leiris va más allá de la idea freudiana de sublimación y considera que tanto la religión como cierto tipo de arte, al confrontar directamente al hombre con la idea de la muerte, provoca una experiencia paroxística sagrada, que lo lleva a revalorizar su propia vida y a sacralizarla. En otras palabras, vía la contemplación de la muerte se logra dar un sentido a la vida, y no necesariamente por medio de la sublimación freudiana, es decir dirigiendo conscientemente la energía psíquica asociada a un deseo inaceptable, hacia una actividad no censurable por la sociedad.

De acuerdo con esto, se puede decir que para Leiris, la experiencia de lo sagrado es una manera de entrar en relación con el mundo y que posibilita sobrellevar la fisura natural o inherente, de la que hablé antes, creando cultura. La religión, como creación cultural, *religa* al hombre con el mundo. En síntesis: la experiencia de lo sagrado propicia, es un motor que posibilita la creación de cultura. Es por esto que Leiris insistía en diferenciar a “lo sagrado oficial (religión, patria, moral)”, es decir la

religión institucionalizada, con la experiencia de lo sagrado que incita la creación de cultura. Así, lo sagrado para Leiris es el encuentro de dos experiencias, vida y muerte, amor y separación, que lleva al hombre al contacto con lo más íntimo de su ser. El aporte del análisis de Leiris es que la experiencia de lo sagrado no se queda en un ámbito individual, sino también se vuelve social, pues se plasma en ciertas expresiones culturales que hay que abordar desde una perspectiva no positivista.

Continuando con el vínculo entre la experiencia de lo sagrado y la religión, como resultado de la misma, Bataille desarrolla una teoría que implica la unión de su filosofía con la antropología y la sociología. En un primer momento, relaciona su idea de *heterogeneidad* (aquello que no sigue el sentido del capitalismo) con lo sagrado, pues para él, esto último, parece estar cargado de una fuerza desconocida y peligrosa que al relacionarse con cualquier cosa, lugar u objeto crea reacciones inmediatas de atracción o repulsión, pues rompe lo homogéneo del sistema capitalista que sólo se preocupa por la eficiencia y la ganancia. El contacto con esa fuerza puede darse en lo más sublime o en lo más bajo, es por ello que se da la atracción o la repulsión.

Hay que recordar que, ya en el Colegio de Sociología (1937), Bataille considera que lo sagrado es una potencia que genera movimientos *comunionales* en la sociedad, por medio de los cuales ésta se mantiene unida. A partir de esto, para él, la sociología tendrá como objeto de estudio el análisis del movimiento *comunional* que logra que los distintos elementos de una sociedad se atraigan o se rechacen, desde un centro o núcleo de fuerzas sagradas que puede generar repulsión o atracción.

Sociológicamente, estas fuerzas de repulsión y atracción, se pueden señalar como prohibiciones y licencias. Las primeras ponen un orden en la sociedad (tabú), pues norman las acciones y las segundas invitan a la transgresión (fiesta) permitida en distintos momentos, ambas se mueven alrededor del núcleo sagrado. Por lo tanto, existe un sagrado activo (fasto/ fiesta) y un sagrado que detiene (nefasto/ tabú).

Hasta aquí parece que Bataille se mantiene en el plano sociológico y psicológico, dirigiéndose por la preocupación por comprender cuál es la función y la fuerza de lo sagrado en las sociedades modernas.

Sin embargo, al estudiar la función de los gastos improductivos (lo heterogéneo), tales como lo sagrado, la fiesta y la violencia, se acerca a una explicación de orden antro-po-económica del excedente de energía. Es decir, al preguntarse por acciones sin un sentido material, Bataille llega a la tesis de que todos los seres vivos tienen energía de más. Si es utilizada a futuro, a buscar una ganancia, se pierde cualquier vínculo con lo no material; pero sí se utiliza, se consume y se destruye en el presente, en gastos llenos de euforia y éxtasis, se accede a un mundo eterno donde el tiempo parece que no avanza, es el tiempo de lo sagrado, es el tiempo de lo eterno y continuo. Lo sagrado surge en el hombre al tratar de vincularse a ese tiempo. Es una experiencia que vincula con la eternidad.

Bataille estaba preocupado por el contexto moral de su época. Igual que Durkheim, buscaba comprender la forma en que la sociedad moderna occidental orientada a la racionalización productiva, podía mantener vínculos sociables entre los individuos. Por ello, lo sagrado resulta hasta hoy, un fenómeno importante para la reflexión social, pues en sociedades cada vez más individualizadas y sin valores éticos, no se comprende cuál podría ser la forma de sociabilidad.²⁹⁹

Por otro lado, gracias a estas tesis, Bataille logra explicar cuál es el origen, la necesidad y la función de los gastos improductivos como el amor, el lujo, el derroche, el juego, el arte y lo sagrado.

De esta manera su explicación sobre el origen de lo sagrado, parte de la tesis de una fuerza excedente en el ser humano, que lo conduce a ubicar un problema pertinente: ¿qué implicaciones tiene la utilización de este excedente de fuerza? Si,

²⁹⁹ Un ejemplo de esta dificultad para entender la existencia social, se puede observar en la película norteamericana llamada *Indiferencia* del director Tony Kaye (2011). La historia gira alrededor de un grupo de profesores de preparatoria que entran en crisis al darse cuenta que en la sociedad cada vez hay menos valores éticos y una fuerte indiferencia frente a los problemas. Los casos son niñas abandonadas por sus padres, que se convierten en prostitutas, jóvenes que asesinan animales por diversión, frustración de chicas por no cumplir el estereotipo de belleza y éxito, suicidios y desesperanza.

como lo acabo de señalar, el hombre maneja su excedente hacia el futuro en búsqueda de una ganancia, se encadena al mundo de la utilidad productiva, perdiendo su conexión con lo no material y lo eterno. Como lo señala Bataille, en la historia reciente de la humanidad, gracias al capitalismo, esta forma de utilización del excedente de fuerza se ha convertido en el elemento dominante.

Las consecuencias sociales de una subjetividad productiva generada y conducida por el sistema económico, se hacen presentes en el mundo contemporáneo. Se materializan no sólo como problemas económicos (trabajo asalariado), sino también psicológicos (neurosis y psicosis), religiosos (vida sin sentido) y sociológicos (soledad), e incluso la misma creación cultural corre el riesgo de perderse en aras de la tecnología, pues parece que es más productivo diseñar un nuevo teléfono inteligente que un poema. Es decir, lo que se presenta hoy en las sociedades occidentales, es un crecimiento de la obsesión por la tecnología, que es útil y produce ganancias, pero mantiene enajenado, neurótico y sin ética al hombre y sus sociedades. Asimismo, se da una fuerte disminución de la creación artística, literaria, es decir, cultural, pues parece que no tendría ninguna ganancia material, la cultura de masas resulta ser una mercancía más sin ninguna función más que divertir y entretener.

Por el contrario, si el excedente se gasta en la fiesta, en el amor, en el sexo, es decir en un momento, sin buscar ninguna ganancia, el hombre asume una fuerza soberana, es decir, que no obedece a ninguna ganancia material, sino al autoconocimiento del hombre, que lo puede llevar a unirse con el universo en un momento de éxtasis y vértigo. Es en este momento en el que surge lo sagrado, el arte, la religión, y desde el particular punto de vista de Bataille el erotismo. Es decir, el hombre al salir del mundo del trabajo, la ganancia y lo útil se encuentra con un mundo que puede expandirse hasta el infinito, es el mundo de la muerte y el sexo, que se oponen al mundo laboral. Por ello, al consumir las fuerzas excedentes en uno de estos dos mundos, el hombre transgrede el mundo laboral y crea un nuevo mundo (arte, religión y erotismo) donde la ganancia no es la única

ley, sino la pérdida. Pues finalmente, el mundo se mueve a partir del mismo consumo (destrucción, pérdida) de las fuerzas de la vida.

De acuerdo con Bataille, para explicarnos de manera amplia estos fenómenos, es necesario crear una “economía general” o una nueva ciencia, que comprenda las dos principales fuerzas de la vida: creación y destrucción.

Este filósofo tras la búsqueda de este objetivo, demostró cómo la subjetividad humana se ha construido a partir de la utilidad y el gasto, es decir a partir de las acciones en el mundo del trabajo o en el mundo de la muerte, el erotismo y el arte. El dilema del hombre moderno será invertir o vivir; ahorrar y administrar su fuerza y tiempo para algo provechoso o tener la oportunidad de vivir la experiencia de lo sagrado, del erotismo, del juego, de la fiesta.

A partir de esta argumentación, en su esfuerzo para explicar qué es lo sagrado, Bataille pasa de un plano “económico” a uno propiamente filosófico. De esta manera en su obra el *Erotismo*, parte de la idea de que el ser humano es un ser *discontinuo* que busca nostálgicamente una *continuidad* perdida. Para este autor, el proceso de la reproducción sexual que implica la unión de dos elementos, lleva a la creación de un nuevo ser vivo que mantiene una nostalgia de continuidad, pues en un momento la concepción encuentra la continuidad, una experiencia de completitud. Aunque Bataille no lo mencione, lo que aclara esta tesis, es la idea de Freud sobre la experiencia de completitud que tiene el feto en el vientre materno, pues es el momento de completa satisfacción y protección que tiene el ser humano así como la nostalgia primera y constante.

Sin embargo al nacer, el hombre es un ser completamente discontinuo, mortal, finito que buscará reencontrar su continuidad. En esa búsqueda nostálgica el hombre genera cultura para llegar a la experiencia de lo sagrado, es decir, para acercarse a la continuidad perdida.

Hay que recordar que para este miembro del Colegio de Sociología, algunas maneras de vivir lo sagrado son la participación en el ritual primitivo del sacrificio y la transgresión sagrada (la fiesta) a la prohibición sagrada (el tabú). La prohibición

surge hacia “el derroche de energía” en el sexo y la “orgia del aniquilamiento” que termina con la muerte, ambas acciones dañinas para el hombre y la sociedad, pues inclinan hacia el caos y el desorden.

Por otro lado, la transgresión se entiende como una forma de liberarse del control de las prohibiciones y de la vida del trabajo, en la que cae el absoluto respeto a las normas. Por lo tanto, transgresión como prohibición en conjunto definen la vida social. Es decir, orden, leyes y prohibiciones, así como anomia, vértigo y éxtasis colectivo, conforman la vida sentimental de las sociedades.

Considero que es muy importante tratar de comprender de esta manera a la sociedad, puesto que regularmente la anomia, la violencia o todo aquello que represente el mal, es vista como accidental y no como componente inevitable de la realidad social. Negar esa parte esencial de la vida, individual como colectiva, no solo resulta pretensioso, sino limitante.

Por otro lado, parecería que Bataille está más inclinado a la idea freudiana de *eros* (erotismo) y *thanatos* (muerte), sin embargo, igual que Leiris va más allá del psicoanálisis y considera que no se trata de imponer el orden (leyes, códigos, prohibiciones) contra la violencia y los deseos sexuales. Lo que propone es la transgresión de las prohibiciones, que surgen del sexo y de la muerte, y que llevan a un equilibrio psicológico y social, gracias a las creaciones culturales, como la religión, el arte y el erotismo, pues trasgreden para comprender la función de la vida y el sentido de la muerte.

La experiencia de transgresión (sacrificio y erotismo) hace consciente al hombre, de la importancia y el sentido de las leyes, del arte y de la religión. Es decir, el exceso se permite para que el individuo cobre conciencia de la imposibilidad de convivir permanentemente en un estado caótico y dentro de experiencias llenas de éxtasis. Después del vértigo, el individuo regresa a la calma y transfiere un nuevo sentido a las leyes y las prohibiciones. Así según el autor, en el ámbito de lo social, lo sagrado de orden y transgresión potencia la generación de un equilibrio necesario para lograr la convivencia colectiva.

La religión, entonces, se podría comprender como una transgresión sagrada. Es decir, lo sagrado sería aquella experiencia que posibilita el reencuentro con la continuidad perdida. En síntesis, lo sagrado es tanto experiencia subjetiva como elaboración social y cultural mediante la cual el hombre consigue soportar (simbólicamente) la nostalgia eterna de una continuidad perdida.

Por su parte Roger Caillois, más que definir qué es lo sagrado, analiza la función social de sus componentes: lo puro y lo impuro, es decir, la cohesión provocada por lo puro (prohibiciones) y la disolución provocada por lo impuro (la fiesta). Este análisis sociológico lo lleva a caracterizar el comportamiento religioso y de la misma manera que Leiris y Bataille, reconoce que lo sagrado implica dos planos, lo subjetivo y lo objetivo. En el plano subjetivo, señala que lo sagrado es una fuerza “estable y efímera”, ambigua y trascendente que el individuo experimenta, pero que en términos colectivos se puede elaborar culturalmente promoviendo la vigorización de la sociedad en el sentido de renovar la significación de las leyes, las normas y el trabajo.

Lo sagrado, entonces, tiene consecuencias sociales, pero a la vez presenta una característica de cómo se estructura el pensamiento y la psique del hombre. Al desplegarse como “dato inmediato de la consciencia”, y como categoría de la *sensibilidad* que se divide en puro e impuro, permite al hombre relacionarse con el mundo y aceptar los polos que lo componen. Es decir, estructura un modelo que forma la conciencia, al limitar por medio de las prohibiciones, pero a la vez impulsa por medio de la transgresión la psique del hombre.

Caillois busca analizar la morfología de lo sagrado y demuestra que esta experiencia se relaciona directamente con distintas manifestaciones culturales del hombre como el juego, el arte y el mito. Siendo que desde su perspectiva el ser humano necesita de “ciertos instantes escasos, fugaces, violentos” “en el centro mismo de la existencia social.” Es decir, pese al dominio del sistema capitalista y de la religión cristiana institucionalizada, que prefieren lo útil y productivo, el ser humano también tiende a buscar momentos de vértigo y el éxtasis que en sí mismos no persiguen una ganancia material, pero que como he mencionado,

contribuyen a inscribir a hombres y sociedades en una existencia más equilibrada y armónica.

En resumen para Leiris, Bataille y Caillois, lo sagrado es la experiencia que mediante ritos, arte, cultura y religión permite superar la nostalgia de lo eterno. De tal manera que para los tres se trata de un fenómeno subjetivo, que implica necesariamente el plano de lo objetivo. Es decir, es un elemento que estructura la vida social en todas las culturas. Además, sus aportes contribuyen a la comprensión del hombre como un *homo religiosus* y no solo un *homo sapiens*.

Considero que la propuesta del proyecto del Colegio de Sociología, en cierta forma sugiere una nueva ciencia, quizá una nueva sociología, que recupere el análisis del vértigo y el éxtasis como fenómenos sociales, que si bien dentro de la tradición sociológica se pueden considerar como anómicos, también tendrían una función positiva para la construcción y la conservación de la vida social.

6. Para un desarrollo de la sociología de la religión y lo sagrado, el Colegio de Sociología como pioneros.

De acuerdo con esta perspectiva de estudio de lo sagrado ¿se podrían caracterizar y comprender sus nuevas expresiones? Siguiendo a los tres participantes del Colegio, esto sólo se podría lograr siempre y cuando se acepte el elemento religioso que lo conforma analíticamente.

Como señala el filósofo francés J. J. Wunenburger: “Lo sagrado posee doble faz, y su acercamiento sociológico constituye la vertiente externa y la hermenéutica, la vertiente interna.”³⁰⁰ Es decir, las expresiones de lo sagrado se presentan en contextos históricos y sociales, propios de un análisis sociológico, pero para su comprensión no es suficiente esto, se necesita de una interpretación de las expresiones de la experiencia de lo sagrado.

Entonces, es necesario no separar el lado subjetivo, propio de lo que hoy abordaría la hermenéutica y la fenomenología, y el objetivo, propio de la sociología

³⁰⁰ Op. cit. J. J. Wunenburger, *Lo sagrado*.

y la historia. Se trata de no descuidar el estudio de ambas partes para lograr comprensiones más integrales del fenómeno de lo sagrado, asumiendo que sería poco viable observarlo a la luz de definiciones clásicas propias de disciplinas aisladas.

En este sentido, la sociología de la religión, por sí misma, no estaría en posibilidades de captar las distintas expresiones de lo sagrado en el mundo contemporáneo, pues en su afán de rigurosidad científica tiende a reducir y aislar su objeto y a escindir el estudio de la subjetividad y objetividad del mismo. Es por ello que se reduce al estudio de la religión como institución, y no estudia la experiencia de lo sagrado, que es lo que la provoca. Incluso, los estudios actuales de sociología de la religión rechazan el concepto de lo *sagrado*, pues de hecho lo consideran demasiado filosófico y metafísico.

Sin embargo, los postulados de Leiris, Bataille y Caillois encuentran coincidencias con algunos postulados de la sociología de la religión. Por ejemplo, las definiciones del sociólogo italiano Roberto Cipriani³⁰¹ y los estudios de Yves Lambert, presentan a la religión, tanto en sus nociones *sustantivas* (el culto, lo sobrenatural, lo invisible) y *funcionales* (papel de la religión en la sociedad), con elementos, que a mi parecer, podrían entrar en diálogo con las tesis del Colegio de Sociología sobre lo sagrado, que como señalé implican tanto lo subjetivo como lo objetivo. Podría decir que cerca está la sociología de asimilar lo *sustantivo* con lo subjetivo, y lo *funcional* con lo objetivo, sin embargo es necesario poner un marcado acento en el análisis de lo fenomenológico, en la experiencia misma de lo sagrado.

Partiendo del planteamiento de lo sagrado como un *hecho social total*, es muy importante respetar y recuperar los aportes de la sociología de la religión, pero también hay que ir más allá de ella buscando apoyo en los trabajos de otras disciplinas y procurando hacer un análisis que al mismo nivel da cuenta de cómo el hombre experimenta lo sagrado y como lo vive y moldea socialmente.

³⁰¹ Op.cit., Roberto Cipriani, *Manual de sociología de la religión*,.

7. Lo sagrado en la modernidad, derivas a partir del Colegio de Sociología.

Salmo

Nadie nos plasma de nuevo de tierra y arcilla,
nadie encanta nuestro polvo.

Nadie.

Alabado seas tú, nadie.

Por amor a ti queremos

florecer.

Hacia

ti.

Una nada

fuiamos, somos , seremos

siempre, floreciendo:

rosa de nada,

de Nadie rosa.

Claro de alma el estilo,

yermo tal cielo el estambre,

roja la corola

por la púrpura palabra que cantamos

sobre oh sobre

la espina.

Paul Celan

Dios no es nada si no es desbordamiento, transgresión de Dios mismo en todos los sentidos; en el sentido del ser vulgar, en el del horror y la impureza; en fin, en el sentido de nada.

¿Tendría algún sentido el despertar de tantos millones de seres y de mí mismo? ¿Un sentido oculto? Evidentemente oculto.

G. Bataille

A continuación, trataré de esbozar algunos ejemplos de cómo se vive lo sagrado en nuestra sociedad actual.

Para Caillois, Leiris y Bataille, en primer lugar, es importante rescatar el fenómeno de lo sagrado, que en la academia y en la sociedad industrial en general, se estaba ignorando y desatendiendo. Para ellos, después de la Segunda Guerra Mundial y hasta finales de los años cincuenta, las sociedades modernas han ido perdiendo espacios y momentos para la experiencia de lo sagrado, aunque sin duda, se mantienen ámbitos extraordinarios para el desarrollo de tal experiencia, pues es parte de la vida humana.

Si bien para Leiris la tauromaquia y el arte podían abrir la puerta a la vivencia de lo sagrado, actualmente las cosas han cambiado. El sistema económico ha aprendido a convertir, casi todo en un espectáculo rentable, en un gran comercial que busca vender algo. Las corridas de toros, antes rituales, han perdido su fuerza. El espectáculo se ha banalizado y a lo sumo se mantiene como un evento social para algunas clases de la sociedad. Por otro la tauromaquia y su recepción social se complejiza, pues han entrado en escena nuevos discursos y actores que ponen sobre la mesa la cuestión de los derechos de los animales. Pero en general, me parece que el antiguo “espectáculo revelador” (la corrida) ha devenido en un espectáculo cruel y grotesco, lleno de sangre y sin ningún sentido más que la diversión.

Cabe preguntarse hasta qué punto otros nuevos espectáculos colectivos llenos de éxtasis y vértigo, de manera velada y quizá degradada, podrían ayudar a que resurja, la antigua experiencia de lo sagrado. Es decir, hasta qué punto los conciertos o festivales de rock o los partidos de fútbol, cumplen la antigua función de acercar al hombre al vértigo y al éxtasis, o sólo son “fenómenos de masas”, pues lo sagrado, como señala el Colegio, nos remite a una “nostalgia de completitud”.

Sin embargo, como señala Bataille y Leiris el hombre sigue enamorándose, jugando y poetizando sus experiencias. Solo el amor en exceso y la trasgresión de lo prohibido, pueden provocar alteración y alteridad, es decir irrumpen el tiempo laboral capitalista de producción para comunicar y socializar con lo “otro”.

Para Caillois, como he señalado, la fuerza de lo sagrado en la modernidad se ha diseminado en otras áreas antes dominadas por la religión tales como la moral, las leyes y la ética. Sin embargo, su potencia en estos ámbitos, también ha disminuido y es cada vez más débil, frente al avance de un tiempo dominado por el trabajo, la ganancia, la producción, la codificación racional y el cálculo.

De esta manera, ya casi no se vive la experiencia de lo sagrado, puesto que la dinámica social ha desmembrado su fuerza, convirtiéndola en creencias

personales, individualizadas y sin repercusiones colectivas claras. La palabra sagrado, entonces, se usa para cada quien, como aquello que más valora, mientras que poco a poco, las viejas tradiciones religiosas que reunían a la colectividad y que orquestaban su encuentro con lo sagrado se van perdiendo.

Pese a esto, en las sociedades industriales e informáticas, las fuerzas de la experiencia de lo sagrado logran revestir nuevas manifestaciones y se presentan en otras experiencias humanas que llevan al hombre a dar un “salto mortal”³⁰² a otro tiempo no laboral a un tiempo sagrado donde se pueda conectar con lo infinito, por ejemplo el juego y el arte.

En este sentido, el análisis sobre el juego realizado por Caillois es completamente vigente, pues el vértigo y el éxtasis, sin el aura religiosa y únicamente como escapea al tedio moderno, se pueden encontrar en las ferias, los parques de diversiones, circos modernos o en Disneyland. Por mencionar un ejemplo, su estudio a partir del *Agon* y el *Alea* (competencia y suerte) se puede aplicar a la realidad de México. Solo basta observar, los tan aceptados y vistos concursos televisivos (“la academia”, “la voz de México”) de una persona anónima que se vuelve estrella del espectáculo, o una competencia de box, en la que un mexicano participe, si gana se convierte en el héroe nacional que representa el esfuerzo y la competencia necesaria para lograr la riqueza, la gloria y el éxito. El vencedor es un ejemplo a seguir y la competitividad se vuelve un valor social.

Pero al mismo tiempo el espectáculo competitivo hace aceptable y no altera el hecho de que la gente también considere que, hasta cierto punto, hay un componente de “suerte” y de “buena fortuna” involucrado en la definición del tipo de vida de políticos y empresarios que sin necesidad de competir, han encontrado la riqueza y el éxito, gracias al “destino” de haber nacido en una “buena” familia. Es decir, en las sociedades compuestas por el *agon* y el *alea*, es posible competir (como en la televisión) y ganar fama, gloria y millones de pesos; o dar un golpe de suerte y sin esfuerzo obtener lo mismo.

³⁰² Octavio Paz, *El arco y lira*, FCE, México, 2010, p. 122.

La gran desigualdad social, incluso se hace soportable gracias a la esperanza que se tiene de ganar la lotería o de enriquecerse a través del éxito en los juegos de azar que ofrecen famosos casinos. El aumento de la práctica del juego ha sido tal, que en nuestro país, se ha generado un problema sanitario que afecta a la población de distintos estados tales como Nuevo León, Jalisco y el Estado de México. En palabras de Carlos Tena Tamayo, presidente del Consejo Nacional contra las Adicciones (Conadic), a nivel mundial y en México, uno de cada tres personas, sufre de ludopatía.³⁰³ Finalmente la realidad se acepta tal y como es: con desigualdades “naturales” pues todos tienen las “mismas posibilidades” de competir o tener suerte. Los resquicios de la experiencia de lo sagrado, vértigo, éxtasis, fascinación y misterio, son manipulados por el sistema económico para convertirlos en algo productivo.

Otra situación más en la modernidad es que para Bataille y Caillois, lo sagrado “impuro” y su fuerza de trasgresión, antes presente en la fiesta, sólo mantiene resquicios de su antiguo poder; se presenta de manera tímida en las vacaciones y en las festividades calendarizadas, que de alguna forma alteran el tiempo laboral y la dinámica cotidiana. Para ambos, la fuerza de transgresión se ha perdido. El orden, la paz y el progreso, se mantienen como los valores dominantes.

Sólo en el arte encontramos la fuerza de esa energía de transgresión. Por ejemplo, considero que esta idea de lo sagrado de transgresión, se expresa en la película *Madeinusa* (2005), film dirigido por la peruana Claudia Llosa.

En la historia un visitante urbano llega al pueblo indígena Manayaycuna, justo en el momento en que tiene lugar la celebración del “Tiempo Santo” (semana santa en México), durante el cual todo está permitido, ya que Cristo muere y no se entera de lo que hacen los hombres. En este periodo las leyes son abolidas por tres días y los padres pueden cometer incesto con sus hijas, o las parejas del pueblo se pueden intercambiar.

³⁰³ *Ludopatía, un problema de salud favorecido por casinos y sorteos* en Periódico la Jornada, Miércoles 21 de noviembre de 2012, p. 40.

Más allá de las críticas hechas a la película, por un supuesto racismo implícito en ella, desde mi punto de vista, el tema que desarrolla encuentra puntos de acuerdo con lo que Caillois consideraba como lo sagrado de trasgresión, es decir, la película muestra – por medio de la imaginación, como decía Breton, lo que podría ser más allá de lo que es –, como pudo haber operado esa fuerza de trasgresión sagrada en antiguas comunidades indígenas y nos hace reflexionar sobre cómo en plena modernidad es probable que en algunos espacios estas prácticas religiosas de alguna manera todavía se mantengan jugando un papel importante en la organización social de las poblaciones.³⁰⁴

Hay que recordar que, según Caillois, en las sociedades antiguas esta ambivalencia de lo sagrado: puro/ impuro, orden/ caos, prohibición/ trasgresión, desplegada al plano social, permitía mantener un equilibrio psicosocial, puesto que propiciaba que las leyes se revistieran de un sentido sagrado, que se renovaran y no perdieran para los miembros del grupo su valía y su razón de ser. Pero en sociedades modernas como las nuestras en las que todo está cosificado, en las que leyes y reglas son percibidas como ajenas e incluso dejan de ser valoradas positivamente, ¿dónde ha quedado la fuerza de lo sagrado impuro? ¿Recaerá en el papel que tienen los movimientos anómicos, que de alguna manera se presentan como trasgresores de las sociedades establecidas? En las sociedades actuales ¿Qué papel tiene lo impuro, la trasgresión, la violencia, el derroche, el exceso, el mal y la fiesta? ¿Y en qué se ha transformado lo sagrado puro que recaía antiguamente en la ley y el orden?

Por otro lado, ¿Cuáles serían las consecuencias de la desaparición de lo sagrado en las sociedades?

Si bien en las sociedades antiguas, la ambigüedad de lo sagrado propiciaba un equilibrio psicosocial; hoy lejos de tal ambigüedad, los jerarcas de la iglesia católica imponen un sagrado previamente definido por ellos y en acuerdo con sus propios intereses. Un sagrado unidireccional, unívoco, que solo valora lo puro, que

³⁰⁴ Sobre esa fuerza contenida en la "masa", puede verse el libro de Elias Cannetti, *Masa y poder*, Alianza Editorial, Madrid, 2000.

llama a buscar obsesivamente lo que se considera bueno en la vida y que decreta formas y límites para dirigir la vida personal y social. De esta manera, lo sagrado termina siendo más que una experiencia que posibilite la apertura de canales de sentido, un código de orden moral. En la religión institucionalizada por la Iglesia, no se refleja la complejidad de la vida, no hay comunicación entre los polos de la vida deseo y temor, mal y bien, vida y muerte.

Con pocas alternativas, los individuos en la modernidad, se apegan obsesivamente a lo sagrado caracterizado por las valencias positivas de la vida: se rechaza y se combate a la muerte, a la sexualidad, al error, al placer, el cuerpo y los sueños. La Iglesia católica institucionalizada y el capitalismo terminan convertidos en una ideología que exalta el trabajo, el orden, las leyes, la belleza superficial, material y el hedonismo hacia el cuerpo.

En consecuencia, hoy las sociedades están más preocupadas por el orden y la *tolerancia cero*, pues lo sagrado puro se ha impuesto con la fuerza de la iglesia y el Estado. Sin embargo, es necesario reflexionar sobre el papel del desorden, el éxtasis, el vértigo y el mal en la sociedad. Pues, de manera aceptada o no, estos son elementos siempre presentes en la vida individual y colectiva del hombre.

Tampoco se trata de negar el orden y las prohibiciones, pues como señalaba Durkheim y el Colegio de Sociología, la “regulación moral” es necesaria para la economía, la política y el Estado, pues sin “regulación moral”, los apetitos humanos no tendrían límites. Durkheim, Mauss, Caillois, Leiris y Bataille, no planteaban regresar a la organización de sociedades antiguas, sino “fundar racionalmente un retorno consciente hacia morales más antiguas.” El Colegio buscaba comprender las experiencias que llevan al hombre a fundar morales y religiones con el objetivo de revalorizar la misma convivencia social. Así, los autores llegan describir al *homo ludens* y al *homo eroticus* como dos esencias fundamentales del *homo sapiens*, y ambos enmarcados en la categoría de *homo symbolicus*, que será desarrollado por otras vertientes afines de pensamiento.

¿Queda, entonces, una sociedad sin valores, sin ética, enfrascada en el nihilismo y cerrada a las experiencias de lo sagrado más allá de la pura diversión?

Desde la perspectiva del Colegio de Sociología, es posible encontrar fisuras por donde la experiencia de lo sagrado se puede hacer posible. En este sentido, el filósofo francés J. J. Wunenburger señala:

El imaginario de lo sagrado se convertía de este modo, frente a la organización industrial y racionalizada del profano, en esta 'parte maldita' y anómica que taladraba el orden de la sociedad, y a través de la cual ellos se oponían a la dialéctica sin fin de la vida y de la muerte.³⁰⁵

Entonces, si el exceso de energía, "la parte maldita", se dirige hacia algo más allá de la producción y la ganancia, ya sea el arte o la experiencia erótica (en su aspecto corporal, sentimental y sagrado), surge una experiencia completamente distinta que se enfrenta al conformismo, la disciplina y la ciega enajenación del trabajo.

De este enfrentamiento entre dos tiempos, el tiempo profano – cotidiano del trabajo enajenado – y el tiempo sagrado – "la otra orilla", tiempo que nos arranca de este mundo –, surge el conocimiento y la comprensión del mismo hombre, como una experiencia sagrada. Experiencia que trastoca nuestra individualidad, así como la manera en la que nos relacionamos con el mundo.

Octavio Paz señala una consecuencia de este choque de tiempos: "La primera consecuencia de esta catástrofe es la abolición de las leyes de gravedad, naturales y morales. El salto es al vacío o al pleno ser. Bien y mal son nociones que adquieren otro sentido apenas ingresamos en la esfera de lo sagrado."³⁰⁶

Sin embargo, hay que decir que estas experiencias no se encuentren a salvo de la mercantilización del capitalismo. El erotismo fácilmente puede ser convertido en pornografía y el arte en *souvenir*.

³⁰⁵ J.J. Wunenburger, *La vida de las imágenes*, Jorge Baudino Ediciones: Universidad Nacional de general San Martín, Buenos Aires, 2005, p. 125.

³⁰⁶ Op. cit. Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 125.

Para Leiris, por ejemplo, era necesario que los “constructores de espejos”, es decir, los artistas, incorporaran de alguna manera la experiencia de la muerte en la vida. Pues a nivel individual el choque entre la experiencia de la vida y la muerte, y en el plano colectivo el encuentro entre el caos (transgresión) y el orden (leyes), acercan a la experiencia paroxística de lo sagrado, que como he dicho, es una vía para alcanzar un equilibrio psicosocial en las sociedades arcaicas, y que hoy repercutiría positivamente en nuestro habitar en el mundo.

El Colegio de Sociología afirma que “el hombre de todos los tiempos se esfuerza por escapar a esta degradación. En los extraños mitos, en los ritos crueles el hombre está, desde siempre, *en la búsqueda de una intimidad perdida*.”³⁰⁷

Esa búsqueda de *continuidad o intimidad perdida*, lleva al hombre a que se esfuerce por abrirse más allá de la utilidad. No todo en la vida es trabajo, ni ganancia, ni reproducción. Si los poetas tienen razón, el tiempo no es oro y es necesario, urgentemente cambiar la frase a la que decía Breton: “Busco el oro del tiempo,” la eternidad del tiempo fugaz. Es decir, los pequeños detalles valiosos en la vida: reír, jugar, llorar, amar. Vivir la vida en lugar de explotar el tiempo en búsqueda de las ganancias del capitalismo.

Así, por ejemplo, el hombre antiguo en búsqueda de un más allá de la utilidad, se acercó a la religión, al erotismo, al arte, como formas de un “gasto improductivo”, que finalmente implican un desafío al mundo del trabajo y a la discontinuidad, pues mediante ellas se abre simbólicamente la posibilidad de una continuidad imposible de otra manera: la unión total y eterna con el mundo.

Entonces, por ejemplo, es el arte surrealista lo que puede posibilitar esta conexión con el mundo. Para Bataille la poesía puede llevar al hombre a la fusión de objetos distintos: “nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte y, por medio de la muerte, a la continuidad: la poesía es la *eternidad*.”³⁰⁸ Es eternidad

³⁰⁷ Op. cit. G. Bataille, *La parte maldita*, p.75.

³⁰⁸ Op. cit. G. Bataille, *El erotismo*, p. 30.

por que supera la realidad, supera el miedo, supera la individualidad, la soledad y supera la muerte.

Por ejemplo, el poeta William Blake describe poéticamente parte de la eternidad:

El rugido de los leones, el aullido de los lobos, el furor del mar tormentoso, y la espada destructora, son segmentos de la eternidad demasiado grandes para el ojo del hombre.³⁰⁹

O la fusión de las cosas en el poema “Los espacios de los sueños”, del surrealista Robert Desnos:

En la noche están, naturalmente, las siete maravillas del mundo y la grandeza y lo trágico y el encanto.

Los bosques chocan confusamente con las legendarias criaturas ocultas en las espesuras.

Y estás tú.

En la noche está el paso del caminante y el del asesino

Y el del guardia de orden público y la luz del reverbero

Y la de la linterna del traperero.

Y estás tú.

(...)

En la noche están las estrellas y el movimiento tenebroso

De la mar, los ríos, los bosques, las ciudades, las hierbas, los pulmones de millones de millones de seres.

En la noche están las maravillas del mundo.

En la noche no están los ángeles guardianes, pero sí el

Sueño.

En la noche estás tú.

Y también en el día.

La poesía trastorna la figura del mundo, surge otro mundo. Octavio Paz, también dice que en la poesía sopla un viento que rompe la cadena de las causas y los efectos, y con ello los actos humanos resultan ambiguos: “practicamos el mal, oímos al demonio cuando creemos proceder con rectitud y a la inversa.”³¹⁰ Así para Desnos en la noche está el bien y el mal, el mar y el río, la amada y el amante en un mundo de ensueño.

Entonces si la psicología, la antropología, la etnografía y la filosofía comprenden que el hombre busca relacionarse con el mundo de una manera íntima por medio de los sentimientos, el lenguaje, mitos, ritos y religiones; considero que los poetas

³⁰⁹ William Blake, *El matrimonio del cielo y el infierno*, Cátedra, Madrid, 2010, p. 103.

³¹⁰ Op. cit. Octavio Paz, *El arco y la lira*, p. 125.

se han adelantado, de algún modo, a lo ya expresado por estas disciplinas, es decir, las intuiciones de los artistas en el fondo no están tan alejadas del quehacer científico.

Por ejemplo, mucho antes de los estudios del Colegio de Sociología, el Conde de Lautréamont contaba la historia de lo que su madre, con ojos llorosos, le había dicho un día:

<<Cuando estés en tu lecho y escuches los ladridos de los perros en la campiña, ocúltate bajo tus mantas, no te burles de lo que hacen: tienen sed insaciable de infinito, como tú, como yo, como todos los demás humanos de rostro pálido y alargado. >>.³¹¹

Me parece que esa *sed insaciable de infinito* de Lautréamont, es la misma de la que habla Bataille, una sed de eternidad, que lleva a los hombres a relacionarse y a buscar más allá de lo útil y del trabajo, es decir, la experiencia del vértigo y el éxtasis, propio de la experiencia sagrada. Pareciera que

este empobrecimiento del ambiente humano del trabajo ha eliminado el sentido del juego, de lo gratuito, de lo simbólico. Estas mutaciones profundas del marco de vida y de trabajo, de las formas de sociabilidad o de los valores comunitarios, parecen haber signado en gran medida la muerte de lo sagrado.³¹²

Sin embargo, como he dicho el Colegio de Sociología considera que, aunque el mundo contemporáneo este dirigido económicamente por el capitalismo y en el terreno espiritual por el catolicismo, la experiencia de lo sagrado, pese a todo se sigue manifestando de distintas formas como en el erotismo y el arte.

Entonces ¿es necesaria una nueva antropología que dé cuenta de estos fenómenos? De acuerdo con los recientes estudios etnográficos, antropológicos, filosóficos, psicológicos y de la historia de las religiones, se está consolidando un “nuevo espíritu antropológico” que da cuenta de estas problemáticas.

Por ejemplo, el ya mencionado filósofo francés J. J. Wunenburger, uno de los principales exponentes y continuadores de estos nuevos estudios basados en un *nuevo espíritu antropológico*, considera que la búsqueda por comprender lo

³¹¹ Lautréamont, *Los cantos de Maldoror*, Cátedra, España, 2005, p. 94.

³¹² Op. cit J. J. Wunenburger, *Lo sagrado*, p. 132.

sagrado podría resumirse en tres grandes vertientes desarrolladas por distintas teorías:

1-Los que plantean que lo sagrado tiene que ver forzosamente con un plano “ontoteológico” (ontológico teofánico). Teoría, en parte, compartida por teólogos y por científicos. Algunos descubrimientos analíticos y empíricos en esta línea, son, por ejemplo, los sostenidos por el psicólogo C. G. Jung, el antropólogo G. Durand y el islamista H. Corbin.

2-Otro camino teórico es el que considera que lo sagrado es una “pura creación proyectiva del hombre”, ilusión religiosa que tiene una función social. El llamado antropomorfismo desarrollado por É. Durkheim y Sigmund Freud.

3-Por último, se encuentra la posición hermenéutica, “una entidad intermediaria, en la frontera de lo objetivo, y de lo subjetivo, donde la revelación religiosa latente implique siempre, en principio, el acto interpretativo del sujeto.”³¹³ Lo sagrado entonces, no es una característica asentida en cosas o lugares, “sino que deviene una manera de la conciencia de referirse al mundo, de conferirle un valor sagrado,” de cierta característica para simbolizarlo y cargarlo de valores, es decir, de aceptar una “conciencia religiosa”.³¹⁴

Si bien ya he mencionado que, el Colegio de Sociología concibe, en parte, lo sagrado como un *hecho social total*, que propicia que la inteligencia humana vaya de una disciplina a otra, a mi parecer, este mismo punto de partida los llevó intuitivamente a abordar dos de los tres campos mencionados por J.J. Wunenburger: el ontoteológico y el antropomorfismo.

Caillois, Leiris y Bataille, demostraron que la sociología por sí sola no alcanza a comprender el fenómeno, es necesario incorporar los aportes de la biología, la

³¹³ Op. cit. J.J Wunenburger, *Lo sagrado*, p. 105.

³¹⁴ Ídem, p. 111. Es importante señalar que en la filosofía esta tesis ya se ha desarrollado. Por ejemplo, dos de los primeros en sostenerla fueron el filósofo alemán Ernest Cassirer y Rudolf Otto.

filosofía, la antropología, el psicoanálisis, la historia y el arte. Entonces, lo que hay que recuperar de estos tres autores, es que sin haber desarrollado un sistema filosófico, sus estudios ya señalan que el *homo sapiens*, también es *homo eroticus* y *homo ludus*. En palabras de Caillois, el hombre no sigue instintos ciegos como los insectos, sino que crea, por medio del imaginario, historias sagradas que se interponen entre él y el mundo. Por ello se puede afirmar que los trabajos que hace el Colegio fueron, en general, *acercamientos al imaginario*. Pues intuitivamente concibieron que este “nos permite separarnos de lo inmediato, de lo real presente y percibido, sin encerrarnos en las abstracciones del pensamiento.”³¹⁵

Los actuales estudios sobre el imaginario – iniciados en Grenoble Francia y dirigidos en un principio por Gilbert Durand –, vienen a confirmar que el hombre, frente a esta *necesidad de infinito* que señala Lautréamont, crea símbolos, simboliza al mundo para darle sentido, explicarlo y entenderlo para relacionarse con él.

Como lo ha señalado G. Bataille y años después Edgar Morin y su idea del *homo demens*, la hominización surgió de la consciencia racional instrumental del trabajo (adaptación inteligente a lo real), pero también de la necesidad de salir del tiempo impuesto por el trabajo mediante el *imaginario* (erotismo batailleano) y sus expresiones culturales que trascienden lo dado y lo instrumental: arte, juego, erotismo, religión. Entonces, el estudio de lo *sagrado* estaría implicado en los estudios del imaginario que permiten comprender que en las sociedades modernas, el imaginario religioso expresa lo sagrado como una *transfiguración barroca*. Es decir, siguiendo a J. J. Wunenburger, haciendo referencia al mito, señala que el imaginario se ve transformado por una “reescritura lúdica que obra por medio de inversiones, parodias o trompe- l’œil.” De esta manera, lo sagrado se transfigura, se transforma a partir de una reelaboración, “superposición,

³¹⁵ J. J. Wunenburger, *Antropología del imaginario*, Ediciones Del sol, Buenos Aires, 2008, p. 45.

mestizaje intercultural, cruces intertextuales, (mezcla de mitos bíblicos y del paganismo, por ejemplo).”³¹⁶

Finalmente, recuperando las tesis principales del Colegio de Sociología, se comprende la idea del cineasta italiano Pierre Paolo Pasolini, que en su película *Medea*, presenta como característica del hombre, su condición de ser simbolizante:

¡Todo es santo! ¡Todo es santo! ¡Todo es santo! No hay nada de natural en la naturaleza, niño, recuérdalo bien. Cuando la naturaleza te parezca natural todo habrá acabado. Y otra cosa comenzará. (...) en cada lugar que tus ojos miren se esconde un Dios. Y si no está, dejó marcas de su sagrada presencia. O silencio u olor a hierba o frescura de agua dulce. Todo es santo, pero la santidad es una maldición. Los dioses que aman al mismo tiempo odian.

Lo sagrado es entonces, odio y amor, prohibición y transgresión, puro e impuro. Por medio de este encuentro de contrarios, el hombre logra conocer el mundo y conocerse así mismo. Bataille tenía claro todo esto, pues decía que para “todos los hombres existe un reino precioso del cual dependen esencialmente: es el reino de la poesía, de lo sagrado, de la tragedia, y he de decir que es, al mismo tiempo, el del miedo, el de la angustia.”³¹⁷ Angustia que principalmente proviene de la conciencia de la muerte.

El problema será entonces, como señala uno de los fundadores de los estudios sobre el *imaginario*, G. Durand, la *eufemización* de la angustia por la muerte, o en otras palabras, la dramatización de la muerte. Es decir, el imaginario parte “del hecho de desear e imaginar la muerte como un reposo, un sueño, por eso mismo la eufemiza y la destruye.”³¹⁸

Para el poeta Paul Celan, después de los campos de concentración no hay nada y no somos nada, pero mágicamente seguimos floreciendo. Para el imaginario humano es la esperanza la que siempre vence a la muerte. Como señala Bashevis Singer:

³¹⁶ Ídem, p. 43

³¹⁷ G. Bataille, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*, Taurus, México, 2001.

³¹⁸ Gilbert Durand, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007, p. 127 y 128.

“¿Qué esperanza podemos tener si todo termina con la muerte?

- La esperanza es en sí misma una prueba de que la muerte no existe.”³¹⁹

Conclusión

En general, para los tres miembros del Colegio de Sociología, lo *sagrado* es una experiencia que vive el hombre por medio de la transgresión, el éxtasis y el exceso frente al trabajo alienante del capitalismo y su consumismo desenfrenado. Los tres, a través de sus estudios, develan que el hombre tiene una especie de “facultad religiosa”, lúdica y erótica. Es decir, lo *sagrado*, para ellos, es un “medio”, (experiencia que surge de la misma “estructura constitutiva de toda consciencia”) que tiene el ser humano para relacionarse y conocer el mundo de manera poética y no sólo instrumental. Al plantear esta tesis sobre lo *sagrado*, Caillois, Leiris y Bataille, parten de las ideas del fenomenólogo alemán Rudolf Otto³²⁰ y del Surrealismo. Pues para ambos, lo santo (Otto) y lo maravilloso (Breton) siempre se han manifestado en la historia del hombre.

Por ello, parten de una explicación filosófica, ontológica, metafísica, para pasar a la explicación y comprensión de sus manifestaciones sociales y culturales: el juego, el mito, el erotismo, el arte y lo *sagrado*.

Los tres comparten que en las sociedades modernas, capitalistas y cristianas dirigidas por el vaticano, se reducen los medios propios para que se experimente, pero pese a todo, lo *sagrado* emerge y se metamorfosea por medio de la transgresión del tiempo laboral enajenante, para finalmente expresarse, pues el hombre necesita armonizar las contradicciones de su vida: dicha y desdicha, alegría y tristeza, llanto y risa, agitación y calma, poesía y silencio, sueño y vigilia,

³¹⁹ Isaac Bashevis Singer, *Un amigo de Kafka y otros relatos*, Altaya, Barcelona, 1995.

³²⁰ Bataille cita, además de Otto, al filósofo alemán Ernest Cassirer, quien cabe señalar, es uno de los principales filósofos que aborda las funciones simbólicas humanas: el mito, el lenguaje y la ciencia. Para éste filósofo entre el ser humano y el mundo se interpone un mundo simbólico bajo la forma del mito, (lo *sagrado* y la religión), el lenguaje o la ciencia.

locura y razón, es decir, necesita darle sentido a su propia vida y, su contraparte la muerte.

En particular, cada uno de ellos trata de enfocarse a una o varias de las distintas manifestaciones que pueden llevar a la experiencia de lo *sagrado*. Por ejemplo, Caillois busca explicar las formas como la experiencia de lo sagrado regula las relaciones del hombre, consigo mismo y su entorno, y como lo lúdico y lo “imaginario” transforman las mismas funciones de la vida social ordinaria. G. Bataille busca en la economía, la antropología y la sociología los elementos que le permitan la comprensión de la *experiencia interior* de lo sagrado en el hombre a partir de la idea del “excedente de energía” y la “transgresión”. Lo explica de un plano ontológico (excedente de fuerza) a un plano antropológico (el erotismo), hasta llegar a un plano sociológico (el catolicismo oficial y el capitalismo). Para Michel Leiris, la experiencia de lo sagrado surge en un plano psicológico y llega a un plano sociológico muy importante; pues para él, en las sociedades antiguas, lo sagrado regulaba culturalmente la naturaleza del hombre y su sociedad.

Los tres, más que diferencias, tienen afinidades teóricas, ya que enmarcan sus investigaciones en el proyecto y programa inicial del Colegio de Sociología.

Por otro lado, es importante reiterar que los aportes del Colegio, inauguran nuevas formas de acercarse al fenómeno de lo sagrado, por ejemplo, con su propuesta de unir fenomenología y sociología. Asimismo, demuestran en sus investigaciones la necesidad de comprender lo *sagrado* a partir de varias disciplinas, pues sólo así se logra evidenciar su importancia en la vida individual y social del hombre.

Como ya lo he señalado, al acercarse al fenómeno de lo *sagrado*, demuestran que la “sacralización” de las cosas, espacios, tiempo o sujetos, surge de una parte de la “constitución misma del hombre”: la nostalgia por lo infinito y lo eterno, la consciencia de la muerte, deseos y miedos.

Presentan a lo sagrado con una fuerte ambivalencia: es objetivo, tiene manifestaciones materiales, pero a la vez es subjetivo, es decir, se experimente

por medio de las emociones y sentimientos. (La forma como Bataille llamaba a esta ambigüedad era sentimiento de atracción y repulsión). Todo el proceso es sentido, experimentado, pensado, es decir, en una palabra vivido. Lo que no quiere decir que sea cualquier experiencia o toda experiencia. No es un relativismo. La experiencia es “objetivable” por medio de una fenomenología y comprensible por medio de una hermenéutica.

Por ejemplo, actualmente para algunas corrientes de estudios sobre el imaginario, lo sagrado debe de entenderse bajo una hermenéutica simbólica, pues tiene una “estructura” similar a la de un símbolo, el cual siempre necesita una interpretación. Para esta escuela, el “simbolizar” propio del hombre es una “operación mental” “que desplaza ciertos signos hacia el sentido indirecto cuando el mismo pensamiento se opaca entre lo sensible y lo inteligible, entre lo percibido y lo conceptualizado, o viceversa”.³²¹ Entonces, lo *sagrado* como parte del “simbolizar” del hombre se expresa y se manifiesta en la cultura en general y en el arte y la religión en particular. Estos nuevos estudios nos indican que el fenómeno de lo sagrado se vincula con los actuales estudios sobre el imaginario.

Entendido así, la “riqueza” de los estudios del Colegio de Sociología, es que lo sagrado debe de seguir comprendiéndose en la sociedades contemporáneas, pues su manifestación, por medio de la transgresión, está lejos de desaparecer. El reto es conocer y comprender, su propia “lógica”, una lógica distinta a la lógica positivista.

Por otro lado, a pesar de sus aciertos, es importante señalar los límites en los trabajos del Colegio. Así, con todo y que llegan a estudiar lo *sagrado* como una experiencia que se manifiesta en la historia del hombre, no logran aclarar los movimientos y las metamorfosis de lo sagrado en la historia de la humanidad, lo que propiamente sería una historia de lo sagrado. Tanto Caillois como Bataille, dan saltos históricos para hablar de las religiones. Por supuesto, se comprende que su objetivo sea aclarar y entender las manifestaciones de lo sagrado en la

³²¹ Op. cit. J.J. Wuneneburguer, *La vida de las imágenes*, p. 67.

modernidad, pero resulta necesaria una exposición histórica para comprender la complejidad del movimiento de sacralización y desacralización en las sociedades.

Por último, las preguntas (y sus posibles respuestas) sobre lo sagrado en la modernidad siguen abiertas. El Colegio sólo denunció su cada vez más difícil experiencia en la vida moderna capitalista, su función, así como su posible manipulación.

Actualmente, aunque la palabra se use sin discreción en cualquier ámbito (como lo señaló Caillois), no hay que confundirse. Para comprender lo *sagrado* en el mundo moderno necesitamos acercarnos a lo que el poeta Octavio Paz llamó “la otra orilla”, es decir, desprendernos del mundo objetivo para llegar a nosotros mismos y a los otros. Y así, dar cuenta que lo sagrado seguirá generando una experiencia de rompimiento total con el mundo, tal y como lo señaló Bataille.

En esta experiencia, las decisiones de los hombres se vuelven ambiguas frente a la moral y lógica racional del mundo material. El tiempo y el espacio son otros. “Todo es hoy”³²². No hay porque sólo invertir fuerzas para el futuro. “Todo es real e irreal.” Las cosas son, pero son más de lo que son. Lo cotidiano se vuelve lo nunca antes visto. Surge el vértigo, la fascinación, el éxtasis, el horror: “caer, perderse, ser uno con el Otro. Vacíarse. Ser nada: ser todo: ser.”³²³ Con tal experiencia la realidad cobra otro sentido: “La inmovilidad es también caída; la caída, ascensión; la presencia, ausencia; el temor, profunda e invencible atracción. La experiencia de lo Otro culmina en la experiencia de la unidad.”³²⁴ ¿Pero el sujeto moderno dónde puede tener tal experiencia?

Octavio Paz, muy cerca de las ideas de Bataille, señalaba: “lo sagrado trasciende la sexualidad y las instituciones sociales en que cristaliza. Es erotismo, pero es algo que traspasa el impulso sexual; es un fenómeno social, pero es otra cosa”.³²⁵ En las actuales sociedades modernas el amor, la poesía, el erotismo y el juego

³²² Octavio Paz, *El arco y la lira*, FCE, México, p. 127.

³²³ *Idem*, p. 133.

³²⁴ *Ibidem*.

³²⁵ *Idem*, p. 136.

son experiencias donde puede surgir una experiencia sagrada. Es por ello que el Colegio de Sociología se acercó a estos fenómenos.

Entonces, tanto los miembros del Colegio como el propio Octavio Paz coincidirían sin titubeos: en el amor, en la poesía, en el juego se pueden encontrar experiencias, donde “el hombre se siente arrancado o separado de sí.”

Si no comprendemos que lo sagrado tiene su origen “en algo anterior y que se confunde con nuestro ser”, “lo sagrado se nos escapa”.

Gracias a los estudios del Colegio de Sociología se comprende, que la pregunta sobre lo sagrado en la modernidad, nos lleva a una cuestión antropológica, filosófica, psicológica, sociológica y artística del hombre. Por ello, es importante tomar en cuenta las palabras del poeta mexicano:

El hombre es Deseo, siempre busca ser y nunca termina de serse, es un ser que se va siendo. ¿No es un ser de deseos tanto como un deseo de ser?

El hombre es temporalidad, sin embargo busca quietarse saciarse, contemplarse. El hombre se imagina; y al imaginarse, se revela.³²⁶

No estudiar lo sagrado desde nuevas perspectivas, limita la búsqueda de soluciones para los actuales problemas. En nuestras sociedades “el hombre se siente cortado del fluir de la vida; y para compensar esta sensación de orfandad y mutilación acude a toda clase de sucedáneos; religiones políticas, embrutecedoras diversiones colectivas, promiscuidad sexual, guerra total, suicidio en masa, etcétera.”³²⁷

Decía Novalis que cuando mueren los dioses nacen los fantasmas. Tal vez, frente a una crisis ecológica, económica y política sea necesario volver a la magia de lo sagrado: “restablecer nuestro contacto con el todo y tornar erótica, eléctrica, nuestra relación con el mundo. *Tocar con el pensamiento y pensar con el cuerpo.*”³²⁸

³²⁶ *Ibidem.*

³²⁷ Octavio Paz, *La búsqueda del comienzo*, Editorial fundamentos, Madrid, 1983, p. 50 y 51.

³²⁸ *Ibidem*, p. 51.

Bibliografía:

Armiño, Mauro, compilador, *Antología de la poesía surrealista...*, Visor, Madrid, 1971.

Bataille, Georges, *Obras Escogidas*, Editorial Fontarama, México, 2005.

Bataille, Georges, *El erotismo*, Tusquets, Madrid, 2002.

Bataille, Georges, *La oscuridad no miente. Textos y apuntes para la continuación de la Summa Ateológica*, Taurus, México, 2001.

Bataille, Georges, *La Parte Maldita*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2009

Bataille, Georges, *La religión surrealista. Conferencias 1947- 1948*, Las cuarenta, Buenos Aires, 2008.

Bataille, Georges, *teoría de la religión*, Taurus, España, 2001.

Bataille, Georges, *Las lágrimas de eros*, Tusquets, Madrid,

Bataille, Georges, *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*, Libros del zorzal, Buenos Aires, 2006.

Bataille, Georges, *Madame Edwarda*, Premia, México, 1985.

Bataille, Georges, *Historia del ojo*, Premia, México, 1978.

Bataille, Georges, *La felicidad, el erotismo y la literatura, ensayos 1944- 1961*, Adriana Hidalgo, Argentina, 2008.

Bachelard, Gaston, El compromiso racionalista, siglo XXI, México, 1980.

Bachelard, Gaston, *Psicoanálisis del fuego*, Editorial Alianza, Madrid,

Bashevis, Singer Isaac, *Un amigo de Kafka y otros relatos*, Altaya, Barcelona, 1995.

Bauman, Z., *Amor líquido*, FCE, Argentina, 2005.

Blake, William, *El matrimonio del cielo y el infierno*, Cátedra, Madrid, 2010.

Breton, André, *Antología (1913- 1966)*, Trad. Tomás Segovia, 12ª edición, Siglo XXI Editores, México, 2004.

Breton, André, *Nadja*, Cátedra, Madrid, 2009.

Breton, André, *Los manifiestos surrealistas*, Argonauta, Argentina, 2009.

Caillois, Roger, *El mito y el hombre*, Primera edición en francés 1938, primera edición en español 1988, segunda reimpresión 1998, FCE, México.

Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, Primera Edición en francés 1939, primera edición en español 1942, FCE, 2004, México.

Caillois, Roger, *Acercamientos a lo imaginario*, primera edición en francés, 1974, primera edición en español, 1989, segunda edición, 1993, FCE, México.

Caillois, Roger, *Los juegos y los hombres. La máscara y el vértigo*, FCE, México, 1994

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

Caillois, Roger, *La cuesta de la guerra*, FCE, México, 1975

Caillois, Roger, *Mitología del pulpo. Ensayo sobre la lógica de lo imaginario*, Monte Ávila Editores, Venezuela, 1976.

Chevalier, Jean, *Diccionario de símbolos*, Herder, España, 2007.

Cipriani, Roberto, *Manual de sociología de la religión*, Siglo XXI editores, Buenos Aires, 2004.

Díaz de la Serna, Ignacio, en *Para leer a Georges Bataille*, FCE, México, 2012,

Durand, Gilbert, *La imaginación simbólica*, Amorrortu, Buenos Aires, 2007

Durkheim, Émile, "De la división del trabajo social" en *Antología, teoría sociológica clásica Émile Durkheim*, Gilberto Silva Ruiz y Guillermo J.R. Garduño, compiladores, UNAM, México, 1997.

Durkheim, Émile, *Escritos selectos*, selección e introducción de Anthony Giddens, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires, 1993

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.

Durkheim, Émile, *La educación moral*, Trotta, Madrid, 2002

Elias, Norbert, *Sociología fundamental*, Gedisa, Barcelona, 1999.

Freud S., *El malestar en la cultura*, Alianza editorial, España, 2001.

- Guérard, Albert, *Breve historia de Francia*, Espasa-Calpe, Argentina, 1951
- Goubert, Pierre, *Historia de Francia*, Editorial crítica, Barcelona, 1987
- Hollier, Denis, (Ed.) *El Colegio de Sociología (1937-1939)*, Taurus, Madrid 1982.
- Laura, Páez Díaz de León (Editora), *La Escuela Francesa de Sociología. Ensayos y textos*, UNAM, 2002
- Lautremont, *Los cantos de maldoror*, Cátedra, Madrid, 2005.
- Leiris, Michel, *Huellas*, FCE, México, 2011
- Leiris, Michel, *La edad del hombre*, Editorial Aldus, México
- Leiris, Michel, *El espejo de la tauromaquia*, Editorial Aldus, México, 1998
- Lôwy, Michel y Dianteill Erwan, *Sociologías y religión, aproximaciones disidentes*, Bordes manantial, Buenos Aires, 2009.
- Mauss, Marcel, Henri Hubert, *El sacrificio, magia, mito y razón*, Los cuarenta, Buenos Aires, 2010.
- Mauss, Marcel, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1979.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille, político*, Ediciones del signo, Buenos Aires, 2009.
- Mircea, Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Paidós, España, 1998.
- Otto, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Alianza editorial, Barcelona, 2001.
- Paz, Octavio, *El arco y la lira*, FCE, México, 2010.
- Paz, Octavio, *La búsqueda del comienzo*, Editorial fundamentos, Madrid, 1983.
- Polizzotti, Mark, *Revolución de la mente, La vida de André Breton*, FCE, Turner, México, 2009.
- Raymond, Marcel, *De Baudelaire al Surrealismo*, FCE, México, 2002.
- Ries, Julien, *Lo sagrado en la historia de la humanidad*, Trad. Antonio Gabriel Rosón, Ediciones Encuentro, Madrid, 1989.
- Ries, Julien, *El sentido de lo sagrado en las culturas y en las religiones*, edición azul, Barcelona, 2008.

Safranski, Rudiger, *Romanticismo, una odisea del espíritu alemán*, Tusquets, México, 2009.

Solares, Blanca, "Perspectivas sociológicas en el estudio de la religión", en María del Carmen Valverde y Mauricio Ruiz, Coordinadores, *Teoría e historia de las religiones*, IIF, UNAM, 2010.

Solares, Blanca y Valverde María del Carmen, Coordinadoras, *Sym-bolon, Ensayos sobre cultura, religión y arte*, UNAM, México, 2005.

Solares, Blanca (editora), *Mito y Romanticismo*, México, UNAM, CRIM, 2012.

Steven, Lukes, *Émile Durkheim su vida y su obra: estudio histórico crítico*, siglo XXI, Madrid, 1984.

Strathern, Paul, *Bohr y la teoría cuántica*, siglo XXI, Madrid, 2006.

Verjat, Alain, (ed.) *El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias sociales*, Anthropos, Barcelona, 1989.

Waldberg, Patrick, *Dadá. La función del rechazo. El surrealismo, la búsqueda del punto supremo*, FCE, México, 2004.

Wunenburger, J. J. (coord.), *Bachelard y la epistemología francesa*, Nueva visión, Buenos Aires, 2006.

Wunenburger, J.J. *La vida de las imágenes*, Jorge Baudino Editores, UNSAM, Buenos Aires, 2005.

Wunenburger, J. J., *Lo sagrado*, Buenos Aires, Biblos, 2006

Wunenburger, J. J., *Antropología del imaginario*, Ediciones Del sol, Buenos Aires, 2008.

Bibliografía complementaria

Arriarán Samuel, *La filosofía de la posmodernidad, Crítica a la modernidad desde América Latina*, UNAM,

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

Hemerografía:

Solares Blanca, coordinadora, *Lo imaginario*, acta sociológica núm. 57, UNAM, FCPYS, CES, 2012.

Periódico La Jornada, “Ludopatía, un problema de salud favorecido por casinos y sorteos”, miércoles 21 de noviembre de 2012.

Periódico La jornada, “Un papa aferrado a la metafísica neoplatónica”, Jan De Vos, domingo 3 de marzo de 2013.

Filmografía:

P. P. *Pasolini*, *Medea*, Italia, 1969.

Claudia Llosa, *Madeinusa*, Perú, 2005.

Tony Kaye, *Indiferencia* (Destachment). Estados Unidos, 2011.

Christopher Nolan, *Batman: El Caballero de la Noche asciende*, Estados Unidos, 2012.