



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO**

---

---

**FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS**

**SISTEMA UNIVERSIDAD ABIERTA Y EDUCACIÓN A  
DISTANCIA**



**EXISTENCIA ACÉFALA Y SOBERANÍA: EL PROBLEMA  
DE LO SAGRADO EN GEORGES BATAILLE**

**TESIS**

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:**

**LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

**P R E S E N T A:**

**TONATIUH PAZ AGUILAR**

**DIRECTORA DE TESIS:**

**DRA. SONIA RANGEL ESPINOSA**

**CIUDAD UNIVERSITARIA, CD. MX., 2020.**





Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

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

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

# Índice

Introducción .....	1
Capítulo 1. Gasto, sacrificio y don .....	8
I.....	8
II.....	12
III.....	16
Capítulo 2. Lo sagrado.....	31
I.....	31
II.....	36
Capítulo 3. Lo acéfalo o el Dios que perdió la cabeza .....	47
I.....	47
II.....	58
III.....	67
Conclusiones .....	81
Bibliografía .....	86
Filmografía.....	89

A María Hernández, la ternura, el monte y el rumbo.

A Eduardo Remedi, el cobijo y la determinación.

A Citlali Aguilar, estrella y rumbera con alma de guaguancó, el amor y la persistencia.

## Agradecimientos

A Sonia Rangel por su guía precisa, por la risa, por ofrecer siempre un refugio del mundo; por la fiesta, por el buen azar de una tarde en CU con Pepe; por la complicidad. A Amiel Martínez, compañero de salidas de la ciudad que ve más allá de lo evidente, por la generosidad de su amistad. Al Seminario Soberano: Tepeu, Román (Padrineishon), Abraham, Sam, Iván, Karina, Mau, Bere, Coco, Canek, Pablo Linares, Tatiana, Pablo Rodríguez y Enrique. A todos, por el pensamiento vital, el rock, el mezcal y la noche.

A Manuel Lavaniegos y al seminario de Hermenéutica de la Religión co-dirigido por él, el cual siempre fue aire fresco para el pensamiento. Al Dr. Ignacio Díaz de la Serna por haberme permitido entrar como oyente a su seminario.

A Elsa Torres, por el acompañamiento y el abrazo.

A Crescenciano Grave y Francisco Mancera por la lectura atenta y los comentarios.

A Pedro Paz la palabra amorosa, determinada, inteligente y valiente; por su abrazo paterno.

A Aymara, serpentina y compañera de viaje, por la vida bella, la fortaleza y la sonrisa amorosa.

A Ehécatl: niño perpetuo, vendaval y dulzura.

A Ana Georgina por el cariño, las conversaciones y la ayuda siempre nos ha dado.

A Andrés Ayala (Jim) por la amistad, el apoyo y su fuerza incansable; por no dejar de insistir.

A Judith Kalman y al LETS del DIE por el espacio formativo, la calidez y el abrazo cariñoso.

A Miriam por la juventud y la vida compartida.

A Guillén, Pachangas, Pablo, Ivonne, Sofi, Sadu, Pau, Dafne, Anaís, Óscar, Jeros, Chango, Lara, Rafa, Almeja, Rodríguez, Nuri y Pablito-Praga. La alegría, la rumba, las rolas, las caguamas, los colores, el baile y la belleza.

A Maylí, Elvia, Rosi, Pame y Vale por la solidaridad, la inteligencia y la valentía.

## Introducción

*Enseño el arte de convertir la angustia en delicia...*  
Georges Bataille

Este trabajo fue pensado como una serie de tres ensayos en torno a la noción de lo sagrado dentro el pensamiento batailleano. Aun cuando dicha noción aparece sin una delimitación clara de manera reiterada en diferentes momentos de la obra (teórica) o como “puesta en acto” en los gestos de las figuras literarias de Georges Bataille, pronto se advirtió que el tema de lo sagrado, o la experiencia de lo inconmensurable, abarca y deriva en diferentes nociones. Por ello, en lugar de hacer tres escritos sobre variaciones de la noción de lo sagrado dentro de la escritura de Bataille, se planteó el trabajo en tres capítulos, en el que cada uno tuviera como eje una noción central a partir de la cual se hilvanaran otras nociones que el autor francés desarrolla a lo largo de su obra. La intención es pensar y convocar imágenes a partir de ellas. A excepción del capítulo segundo, la selección del tema o noción central de cada capítulo surgió conforme se avanzó en la lectura del autor. En la selección y el orden de la exposición no se buscó jerarquizar –si es que tal cosa es posible con la obra de Bataille– figuras de pensamiento presentes en la obra teórica del pensador francés, sino desde su misma dispersión –así como también desde la reiteración de temas o inquietudes patentes en la escritura batailleana– ofrecer una lectura sobre el autor y una escritura a partir de resonancias que surgieron a partir de la lectura de su obra.

¿Por qué hablar de *nociones* y no de *conceptos filosóficos*? El énfasis que se hace en este trabajo sobre el término *noción* surge de la reticencia a establecer definiciones determinantes, perceptible en el estilo ficcional del autor, quien no parece tener interés en

formar un sistema filosófico. En la noción parece jugarse lo elemental pero también lo difuso. En la escritura batailleana radica en la puesta en abismo de la experiencia cognitiva del mundo, apelando a la sensualidad desbordante de la vida, la cual trae consigo siempre el signo de la muerte, ya no como tragedia sino como parte de un mismo movimiento. Así, Bataille echa mano de ideas científicas vigentes en su tiempo, a la vez que realiza en la escritura un trabajo imaginativo. Un ejemplo de ello es cuando piensa que las pinturas encontradas en la cueva de Lascaux –las más antiguas de las que se tenía noticia entonces– - sólo pudieron ser realizadas por seres que conocían la *risa*, concepción contraria a la que predominante en la Europa de su tiempo, y que esbozaba al hombre primitivo como un ser en estado precario, visión desmontada al revelarse la exuberancia de imágenes que surgen del gesto inútil del arte (Bataille, 2003). “Ficción” –tal y como Nietzsche ya había señalado en *Verdad y mentira en sentido extramoral*–, ahí donde es patente una imposibilidad del lenguaje a pesar de toda su potencia: la palabra no es la cosa, el discurso no abarca los resquicios de lo singular en la experiencia, tal y como Bataille refiere en *La experiencia interior*: “el enunciado es nada más que un medio, e incluso, tanto como medio, un obstáculo: lo que cuenta no es ya el enunciado del viento, sino el viento” (Bataille, 1989, pág. 23). De ahí que, frente a la positividad de los discursos científicos o filosóficos (en tanto que distinguen lo que es de lo que no es), Bataille se incline en favor de la escritura como potencia *imposible* más que a la pretensión de continuar o inaugurar un saber.

Hablar de *noción* quiere decir *dejar abierto un territorio* que, sobre los tipos de intensidades que aborda, no puede cerrarse sobre su abstracción discursiva. En más de un punto, la escritura batailleana apunta al extravío del lenguaje. Pensar en ese extravío no es

igual a no pensar nada. Justamente las líneas de pensamiento que explora el autor pueden seguirse y aun así desembocar en un *no saber*. En este sentido cabría preguntarse si la escritura obedece, o tendría que obedecer, únicamente al saber. ¿La escritura es posible sólo en función del saber?

Esto no quiere decir que Bataille no mantuviera contacto o diálogo teórico con otros autores. Constantemente abrevó de distintas corrientes de pensamiento. Independientemente de los diálogos que estableciera con tradiciones occidentales que iban desde la lectura que hizo de Hegel en el seminario de Alexander Kojève, hasta la mística que lo obsesionó buena parte de su vida. De ese eclecticismo su escritura se alza como interpelación furiosa a los signos de su época —la primera mitad del siglo XX—, en la que se consumaba un proyecto industrializado de humanidad que enfocó sus esfuerzos técnico-productivos en el perfeccionamiento de la industria de la guerra, la perpetuación de la producción, consumo y la acumulación como sentido del hacer humano.

El primer capítulo de este trabajo trata la noción de *gasto*. De ésta se desprenden *sacrificio* y *don*. Se decidió así debido a una premisa inteligible a lo largo de la obra de Georges Bataille: *la vida es excesiva*. Aquí, “vida” no alude únicamente al conjunto orgánico de seres que nacen, se reproducen y mueren, sino también al movimiento que abarca la materia en general. Bajo este planteamiento, se ahonda en el ejemplo que el autor expone en *La parte maldita* sobre la economía religiosa del imperio mexica. Se ofrece un relato que surge de la obra del antropólogo francés Christian Duverger, el cual sostiene que el ansia energética plasmada en mitos y que rigió la dinámica económica y religiosa de los mexicas,

se encuentra profundamente relacionada con el pasado nómada de una tribu guerrera del norte de México que se estableció hasta que llegó al Valle de México.

De mano del planteamiento de Duverger, se rastrea en las imágenes de los mitos creacionales del Quinto Sol y el desgarramiento de Tlaltecútlí huellas de las imágenes religiosas que cristalizan la angustia energética de la que habla el antropólogo. Bajo esta idea, las empresas militares de la sociedad mexicana tenían no se reducían sólo a la expansión territorial. La guerra misma era un acto solar, acción reservada sólo para algunos, y el morir en ella o lograr la victoria al tomar prisioneros eran considerados ambos actos gloriosos (Bataille, 2010, págs. 32-34), toda vez que ambos resultados abonaban a la encomienda divina de mantener el movimiento del Sol y así asegurar la continuidad de la vida. En los dos mitos, el don de la creación —el gesto original— es sellado por el sacrificio de los propios dioses: son emplazados a darse a sí para crear los astros, el mundo y todo cuanto existe en él. Así, el sacrificio —carácter terrible de la existencia—, ya fuera en forma de dilapidación de riqueza o en el ofrecimiento de vidas, era una obligación que debía cumplirse para mantener el ritmo del cosmos. Las fiestas religiosas de los mexicanos eran el medio donde se realizaba este deber.

Las nociones batailleanas de sacrificio y don hacen énfasis en el gasto como necesidad vital. Este planteamiento pone en relieve que lo útil (planear y disponer de la materia como objetos útiles para posibilitar la vida) es un artificio que se ha volcado sólo hacia la conservación y la acumulación de recursos sin arriesgar —poner en juego— el cúmulo de riquezas del que se irradia el lujo. El principio económico queda en entredicho cuando la violencia que agita todo lo existente busca ejercerse sin contrapartida.

La *violencia* o las formas inconmensurables, que irrumpen en el curso de los órdenes de mundo que se plantean las culturas –en tanto trama humana para y de la vida en común– son el tema con el que abre el segundo capítulo: la *heterología* o la potencia del no saber presente en las formas heterogéneas, aquello que queda signado como inasimilable o desterrado de las formas que componen las culturas. Todo pensamiento es un límite, y como tal, excluye necesariamente algo. Por tanto, no es definido solamente por aquello que afirma. Eso que queda excluido es a lo que Bataille busca abrirle espacio como forma del pensamiento. El autor plantea que tanto la experiencia de lo sagrado como la relación íntima que guarda la transgresión con el interdicto, son latencias siempre presentes en la relación que establecen los límites (prohibiciones) que se construyen alrededor de la vida para conservar la cohesión de los grupos humanos. Sin embargo, lejos de aspirar a la distensión dialéctica (resoluciones sobre juicios morales o de otro tipo), en lo excluido germinan la multiplicidad y la singularidad y con ello, otros registros de intensidades posibles sólo desde esta apertura.

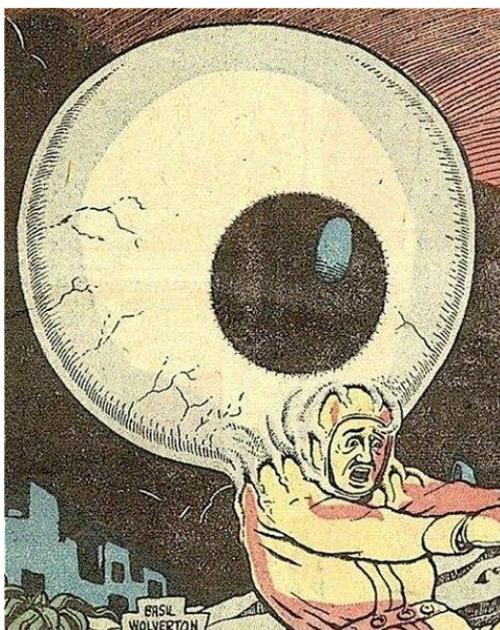
Ahora bien, los planteamientos sobre lo sagrado que hace Bataille apuntan hacia una forma sensible, experiencial, que no tiene que ver *per se* con un objeto determinado. Lo excesivo de la experiencia sagrada radica en la disolución del límite entre objeto y sujeto. Por ello, en el mismo capítulo se establece una distinción entre *religión* y *religiosidad*, apelando a *religión* como codificación o delimitación de “adentro” y “afuera” del mundo que determina los límites entre lo virtuoso y lo abyecto, lo divino y lo terrible, lo puro y lo impuro; y se plantea a la *religiosidad* como la susceptibilidad de apertura al azar, es decir, al paso de fuerzas soberanas (cuyo fin es su propio acontecimiento) que en ocasiones

contravienen a lo que es permitido y sobre las que opera la regulación de los actos de los individuos dentro de las sociedades.

El tercer y último capítulo pone en juego la noción de *soberanía* de Georges Bataille a partir de la figura de lo acéfalo, imagen retomada del grabado realizado por André Masson para la revista *Acephalé*, la publicación del colectivo del mismo nombre del que formó parte Bataille, junto con otros pensadores y artistas. El capítulo plantea cómo este grupo buscó poner en juego la idea de comunidad sin cabeza. Como contrapunto se oponen a la noción de comunidad acéfala tres ideas de cohesión (cabezas) presentes en el pensamiento Occidental: Dios, Estado y sujeto. Se plantea también una tensión entre la idea del soberano como cabeza del cuerpo social, pensando en los escritos sobre el fascismo del autor, y cómo se contrapone a esta concepción de soberanía la posibilidad de un *cuerpo soberano*: cuerpo insurrecto cuya postura y movimiento se insubordina ante la reducción del mundo (incluidos los cuerpos) a un conjunto útil/utilizable de recursos. Esta corporalidad se explora en imágenes presentes en el arte. Se ofrecen los ejemplos de algunos desnudos dibujados por Egon Schiele y secuencias de danza presentes en coreografías realizadas por Pina Bausch o por los bailarines de su compañía.

Marguerite Duras escribió, a propósito de una entrevista que hizo a Bataille, “las personas siguen pensando que un día podrán hablar de Bataille” (Duras, 1986, págs. 28-29). Por ello, fue necesario para este trabajo echar mano de otros autores que, si bien no hablan directamente sobre él, sus obras ofrecen contrapuntos para pensar a partir de la escritura del autor francés.

La voz batailleana está lleva de violencia. Es un grito que lejos de plantear la transgresión como pecado, la muestra como un gesto fascinante de apertura al mundo. Un movimiento que al tiempo de ser desgarrador tiene la ligereza del desapego, y surge como ebullición del carácter inestable que él percibe subyacente al ordenamiento mundano de lo humano, perceptible en el estallido de gestos que brotan dislocando el lenguaje cuando éste no alcanza a inmiscuirse en el resquicio que es el *instante*, ni de aprehender lo que acontece durante estos parpadeos. El hecho de vislumbrar esta posibilidad y esta duración en la que se expresa de manera cruda aquello que no es asimilable, una posibilidad angustiante pero menos mezquina de la existencia.



*Basil Wolverton. A hungry eye!*

## Capítulo 1. Gasto, sacrificio y don

I

*La fuente y la esencia de nuestra riqueza se encuentran en la radiación del sol, la cual dispensa energía -riqueza- sin contrapartida. El sol da sin recibir; los hombres se dieron cuenta de esto mucho antes de que la astrofísica midiera esta prodigalidad incesante [...] el esplendor que caracteriza al gesto de quien da sin recibir*  
Georges Bataille

Este primer ensayo pone en juego la noción de *gasto* bataillleana a la luz de algunas ideas míticas presentes en la cosmovisión mexicana. Se busca establecer una conexión –la posibilidad de un correlato– entre la carga trágica de toda creación visible en el pensamiento mítico azteca y cómo hay en él una angustia “energética” ante el desgaste, el debilitamiento que produjo una economía fundada (o encaminada) en el sacrificio y la guerra. Al tiempo que había un ansia por conservar otros aspectos de la vida para poder mantener el ritmo de la economía religiosa, esta acumulación de energía debía ser dispendiada para perpetuar el movimiento del cosmos.

Pensar el gasto en Georges Bataille es ligar de manera casi inmediata este término con lo improductivo (Bataille, 1987). Es la idea de *dispendio* –o *consumición*– la que más desarrollará o, cuando menos, la más próxima a su pensamiento. Resulta necesario hablar también del *gasto productivo* -transacción u operación retributiva– para establecer claramente la distinción que hace este autor entre una y otra.

En principio, Bataille considera al gasto como el fin *inútil* de una dinámica vital, y no sólo como una función económica. El autor francés comenta que su preocupación al abordar este tema como parte de la economía radica en la posibilidad de expandir su

estudio hacia un marco más amplio: el movimiento o distribución de energía en la Tierra (Bataille, 1987, pág. 48). Pensando en un organismo, la *dilapidación* surge como necesidad cuando se acumula energía en una proporción que excede su sólo aprovechamiento en el funcionamiento básico o para el desarrollo. Este excedente precisa gastarse.

Bataille sostiene que es el gasto y no la conservación o acumulación de la riqueza producida —el excedente o la posibilidad de lujo— lo que anima la actividad económica, aun cuando la medida del orden impuesto a la vida sea la actividad productiva (el trabajo). Por ello, contrapone las dos ideas de gasto ya mencionadas: el *gasto productivo* y el *gasto improductivo*. La primera, una transacción retributiva, una forma de inversión de recursos con miras a incrementar la riqueza para reinsertarla en el ciclo productivo dentro de la cual el gasto es una puesta en juego del excedente subordinado a un fin (mantenerse o incrementarse); la segunda, despoja de todo fin útil a la riqueza para convertirla dilapidándola sin otro sentido que el derroche mismo. Así, el ciclo de la producción estaría subordinado al gasto y no al revés (Bataille, 1987, pág. 31).

Según Bataille, “la actividad social implica el principio de que todo esfuerzo particular debe ser reductible, para que sea válido, a las necesidades fundamentales de la producción y la conservación” (Bataille, 1987, pág. 26). Esto quiere decir que el principio social sólo adquiere sentido en la medida en que produzca algo que resulte *útil*. ¿Por qué plantear el dispendio y no la acumulación como acción última de este ciclo productivo? ¿Por qué el fundamento de la fortuna sería su propia ruina y no su conservación? El esplendor que suele atribuirse a la suntuosidad de los gastos lujosos sólo proviene de un despliegue de riquezas que aparentemente pone en riesgo de ruina a quien las dilapida (Bataille, 1987,

pág. 36). A diferencia del lujo, aquello que se destina a su consumición sale –aunque sea por un momento– de la trama del valor de la existencia dado a través de la medida de la actividad productiva, para abrir así y abrirse a sí a un derroche sin sentido que muestra una dinámica vital en la cual todo aquello que logra estabilizarse como *unidad* alberga dentro de sí la posibilidad de su destrucción y su reconfiguración.

El gasto suele pensarse en términos económicos; sin embargo, aquí se plantea como un momento energético de intensidad dentro de un flujo rítmico, el juego variable de las potencias vitales: el movimiento entre las formas múltiples de composición material, su potencia, desintegración, conservación, disolución, infirmitad o dispersión. En este sentido, *gasto* y *disolución* están estrechamente relacionados.

Así como el gasto es la puesta en juego aun a costa de la ruina, para Bataille el movimiento de la transgresión pone en entredicho la conservación de los individuos a través de las relaciones que mantienen con los límites<sup>1</sup> que preservan el orden mundano. Algunos de estos límites son los que se introducen en el orden social como prohibiciones a través de las cuales se contienen o se opone distancia a los elementos que dentro de ellas se identifican como *sagrados*. “Una sociedad humana puede estar interesada (...) en pérdidas considerables, en catástrofes que provoquen, según *necesidades concretas*, abatimientos profundos, ataques de angustia y, en último extremo, un cierto grado orgiástico”, dice Bataille (Bataille, 1987, pág. 26).

---

<sup>1</sup> Por límite nos referimos aquí a los *interdictos*, prohibiciones que resguardan un orden regular de las potencias de caos.

Para problematizar la noción de gasto en Bataille, apelaremos al ejemplo que ocupa sobre la economía religiosa de los mexicas en su obra *La parte maldita* (1987), ¿Cómo se escenifica la tensión, la tragedia, el desgaste energético del universo –el *gasto sin contrapartida*–, en algunos rasgos del pensamiento cosmogónico mexica? La idea de pérdida dentro de la economía mexica, en tanto gasto, resulta de la tensión de una paradoja angustiante: es necesario derrochar para conservar, sin embargo, es imposible evitar el desgaste. La guerra y el sacrificio como fiesta religiosa, prácticas fundamentales que constituyeron el imperio mexica, tenían sentido en medida en que servían a la tarea de mantener vivo el movimiento en el cosmos a pesar del inminente desgaste que traía consigo su propio movimiento.

La puesta en marcha de los recursos productivos de una sociedad abocados a la guerra y a las fiestas religiosas parece tener conexiones, pero también divergencias, con la noción de gasto de autor que aquí nos convoca. En este capítulo se desarrollarán, a partir de las ideas cosmogónicas de gasto energético y el sacrificio como dinámicas *originarias*, los puntos de encuentro y las diferencias entre estos ejemplos ilustrados en el imaginario mitológico mexica a la luz de sus mitos y la idea del gasto batailleana, contrapunteando con la lectura que hace Christian Duverger sobre la constitución del imperio mexica en su obra *La flor letal. Economía del sacrificio azteca* (2005).

Como ya se mencionó, tras del dispendio de las fiestas religiosas mexicas subyace una preocupación por el desgaste de la fuente energética que en su pensamiento mítico prodigaba la vida: el Sol. Los mexicas creían que el sol que iluminaba la Era (Ollín-Tonatiuh), estaba signado de manera esencial por el movimiento. Esta dinámica solar (energética) exigía la ofrenda de riquezas y sacrificios para alimentar la fuente de toda vida y así evitar que se agotara.

Para hablar sobre pensamiento mexica habría que tomar en cuenta una consideración que Duverger (2005) advierte con claridad: el pasado nómada del pueblo azteca antes de establecerse en el corazón del Valle de México. Los registros y relatos del peregrinar azteca son una cartografía difusa compuesta por rastros que van desde los códices, pasando por una reelaboración hecha desde la lógica imperial, hasta la multiplicidad de vetas interpretativas que se han hecho sobre las fuentes y los relatos que han llegado hasta nuestros días. Se sabe que durante el reinado de Itzcóatl, por influencia de su consejero Tlacaelel<sup>2</sup> (Duverger, 2005, pág. 60), fueron destruidos los libros adivinatorios y las memorias del peregrinar azteca en un gesto de auto legitimación como

---

<sup>2</sup> Consejero, “reformador” del imperio mexica, príncipe y asesor de tres tlatoanis (Itzcóatl, Moctezuma Ilhucamina y Axayácatl). También, por iniciativa suya, los mexicas se aliaron con los tezcocanos para frenar el asedio tepaneca, pobladores de Azcapotzalco, y así instaurar una alianza, con Tacuba y Texcoco, a partir de la cual se consolidaría el poderío militar, cultural y económica del pueblo mexica, no sólo en el Valle de México sino en buena parte de lo que hoy conocemos como Mesoamérica. Para profundizar sobre la figura y el papel de Tlacaelel. Ver (León-Portilla, 2001, págs. 88-106)

pueblo dominante, con el fin de re-escribir su propia historia (Solares, 2007, pág. 298)<sup>3</sup>. La instauración de un discurso de verdad marca el punto de ruptura, o endurecimiento del impulso nómada: el paso de errar entre los rumbos a la constitución del centro.

Volviendo a Duverger (2005), la honda impresión que dejó el ritmo de existencia nómada que constituyó el pasado de aquellos que se reconocían como parte y herederos de esta larga peregrinación providencial, queda patente como una obsesión fundante en su cultura: “la pérdida de energía y esta conciencia del agotador despilfarro que lleva el movimiento de la vida” (Duverger, 2005, pág. 13).

El rastro del peregrinar mexicana se pierde en el tiempo. No hay forma de dar cuenta de su origen con precisión. Lo que sí queda claro es que provienen de algún lugar de lo que ahora es el norte de México. El terreno desértico condiciona la vida a la escasez, lo cual exige ritmos de sobrevivencia más severos que los de un lugar en el cual la tierra sea propicia para el cultivo y así dar sustento. La conexión con la tierra en un entorno desértico se establece con el desplazamiento en busca de alimento, refugio y agua para mantenerse con vida. Cuando menos, en la versión que da Duverger (2005) sobre este relato, era el sentido providencial de un dios protector y guía de la peregrinación azteca –Huitzilopochtli– lo que albergaba la promesa de cierta estabilidad ante el horizonte desconcertante del desierto. La precariedad de esta existencia errante plasma una visión de irregularidad e

---

<sup>3</sup> En un sentido más amplio Solares (2007, pág. 298) refiere: “Tlacaehlel decidió reforzar el poderío azteca mediante una reforma radical que borrara toda memoria del pensamiento tradicional de los pueblos del área. En acuerdo con los señores mexicas (hacia 1430) determinó quemar los antiguos códices y libros de pinturas de todos los pueblos conquistados, incluso los de los propios mexicas. Todo libro antiguo donde los aztecas no fueran protagonistas importantes fue destinado a la hoguera”.

inestabilidad del ritmo de la vida. Mantener la marcha en estas condiciones debió implicar un gran esfuerzo. La visión *entrópica* (desgaste) que parece forjarse desde la experiencia del grupo obedece a la conjunción entre incertidumbre y cansancio. Sobre esto, nos dice Duverger:

(...) los aztecas no son nómadas que se desplacen cíclicamente de un terreno de caza a otro, ni son una horda de cazadores que evolucionen esporádicamente al azar de apremios cinéticos. Van animados por una certidumbre: la de ser un pueblo elegido(...) en un mundo de fatigas en que el desgaste experimentado físicamente nunca se encuentra confrontado al espectáculo de su rentabilidad (...) el gasto nunca se percibe ni se vive como inversión; el gasto es, ante todo, pérdida. (2005, págs. 11-12)

La historia mexicana es un entramado mítico derivado de la memoria grupal de un pueblo nómada y la manera en la que éste logró abrirse espacio en un valle habitado ya por distintos señoríos –Culhuacán, Tlacopan (actualmente Tacuba) Texcoco y Azcapotzalco–. Queda claro que el carácter aguerrido del pueblo mexicano no comenzó a forjarse a partir del encuentro hostil que tuvieron con estos grupos. Duverger menciona que la peregrinación azteca no puede explicarse como un descenso continuo hacia las tierras del centro-sur de México, sino que en su andar tuvieron contacto con grupos sedentarios que habitaban en la costa del Océano Pacífico (Duverger, 2005, pág. 11) y los límites al norte del altiplano central (Puebla, Veracruz, Hidalgo, Tlaxcala, Morelos, Estado de México, etc.). Esta cercanía significó haber servido en varias ocasiones como mercenarios para las afrentas militares de diferentes señoríos.

A su llegada al Valle de México los mexicas son expulsados de Chapultepec por los habitantes de la región de Azcapotzalco con quienes después pactarán una suerte de auspicio en el señorío de Culhuacán, que tolera la presencia de los recién llegados y los envía a Tizapan, lugar conocido entre los nativos por la abundante cantidad de serpientes que lo habitaban. Lo inhóspito de Tizapan<sup>4</sup> no resultó un obstáculo para el pueblo que había caminado durante tanto tiempo en el desierto. En lugar de sentirse intimidados, mataron a las serpientes y las devoraron (León-Portilla, 2001, pág. 41). Resulta curioso cómo ciertos hábitos de austeridad permanecieron en la cultura mexicana aún ya establecidos. Ejemplo de ello es la tradición de que cuando se celebraba una comida en casa de un noble, lo que sobraba iba hacia la servidumbre; si seguían sobrando alimentos, estos se repartían entre la gente del pueblo. Duverger (2005, pág. 56) señala que se consideraba una buena costumbre de repartición el “evitar el despilfarro”. Duverger apunta sobre esto que “los convidados que aceptan la invitación se presentan con recipientes para llevarse a sus casas los restos del banquete, pues nada debe perderse, y la cortesía obligaba a poner en práctica este principio” (Duverger, 2005, pág. 56). Este gesto de donación es una práctica común en México aún en nuestros días.

---

<sup>4</sup> Luego de ser expulsados de Chapultepec por la gente de Azcapotzalco, el pueblo mexica pidió auspicio al señorío de Culhuacán, quien los envió a terreno inhóspito conocido entonces como Tizapán. Los mexicas sortearon las adversidades del lugar, lograron establecerse algunos años y mantuvieron una relación pacífica con los culhuacanos hasta que fueron perseguidos nuevamente por desollar a la hija del rey Achitómetl (sucesor del rey que había permitido a los mexicas instalarse en el Valle de México), quien había accedido a casar a su hija para que, por designio de Huitzilopochtli, a decir de los mexicas, se convertiría en *Yaocíhuatl* (“la mujer guerrera”). Después de la persecución de los culhuacanos forjaron alianzas con otros señoríos del valle y al correr de los años derrotaron al señorío de Azcapotzalco y así comenzaron a establecer su hegemonía sobre los demás grupos que habitaban en el Valle de México. Ver (León-Portilla, 2001, págs. 41-43)

El gasto parece tener un papel ambivalente en la economía mexicana. No es la pura pérdida (consumición) pero tampoco es reductible a un gasto retributivo, es una obligación sagrada. Resulta insuficiente pensar el dispendio de las fiestas religiosas mexicanas como un derroche *inútil* en términos batailleanos. El gasto religioso era asumido como una obligación, tornándose así en un dispendio fastuoso que forma parte de lo mundano en la medida en que era una necesidad energética del cosmos. La filtración en el pensamiento mítico sobre esta encomienda es lo que se abordará a continuación.

III

*... la materia viva recibe esta energía y la acumula en los límites establecidos por el espacio al que puede acceder. A continuación, la irradia o dilapida... El verdadero excedente no comienza más que después de que haya quedado limitado el crecimiento del individuo del grupo.*

Georges Bataille

En los mitos originarios del Quinto Sol y del desgarramiento de Tlaltecútlī existen rastros de las ideas sobre el desgaste cósmico y la necesidad constante de alimentación para mantener su movimiento.

De acuerdo con el mito del quinto Sol, la quinta era del cosmos fue concebida en Teotihuacán. Como mito, su raíz es múltiple. No es “originalmente” mexicana, surge de la confluencia de relatos mixtecos, mayas y teotihuacanos (Florescano, 1997). El Teotihuacán ubicado en este mito, como lugar originario de la quinta era, puede tratarse de Tollán-Teotihuacán (Florescano, 1997, págs. 61-62) o de Tollán (Solares, 2007, pág. 253), lo cual no

quiere decir que se refiera propiamente a un lugar físico sino a un espacio mítico<sup>5</sup>, una Tula “originaria”. Esta acotación es importante no para encontrar la analogía entre un espacio físico y uno mitológico que permita ubicar el lugar del acontecimiento mítico; lo que resulta interesante es la rearticulación o asimilación del mito referente al quinto sol en el pensamiento mexica que obedece, por un lado, a un posicionamiento de legitimación frente a otros pueblos y ante sí mismos, y por otro, cómo la idea de una energética en desgaste en este mito fundante pudo haber sido compartida entre los pueblos de origen náhuatl como persistencia simbólica antes de la apropiación mexica.

Según este mito, cada una de las eras anteriores fue alumbrada por un sol distinto, marcando cada una una edad diferente del cosmos. Todas las eras se extinguieron por una hecatombe diferente asociada a la fuerza del signo elemental de cada Sol-era<sup>6</sup>. El primer Sol estuvo signado por el 4-Agua (*Nahui Atl*). Durante esta era los hombres estuvieron constituidos por ceniza, pero un diluvio inundó la tierra y los ahogó, convirtiéndolos en peces. La era del segundo Sol perteneció esencialmente a la Tierra y tenía por signo el 4-Tigre (*Nahui Océlotl*). Quienes habitaron el mundo entonces eran gigantes que al encontrarse se saludaban diciendo “no se caiga usted”, saludo con el que se deseaba un

---

<sup>5</sup> León-Portilla (León-Portilla, 2001, págs. 32-34), sostiene una hipótesis distinta: Hubo más de un flujo migratorio de grupos provenientes del norte de México, los mexicas sólo serían uno entre varios. Tula, como centro cultural, habría iniciado luego de la ruina de Teotihuacán albergando algunos de sus pobladores que, junto con grupos nómadas, llegaron al actual Valle del Mezquital: “un elemental conocimiento de la arqueología teotihuacana permite afirmar que casi todo lo bueno y grande que hubo en Tula, existió antes en mayor proporción y con mayor refinamiento en la ciudad de los dioses. No significa esto que se pretenda identificar aquí a Teotihuacán con la Tula de los toltecas”.

<sup>6</sup> El orden de sucesión de las eras que aquí se presenta está basado en la versión de León-Portilla (2001), extraída por el autor de los *Anales de Cuauhtitlán*. En otras fuentes esta sucesión se expondrá en un orden distinto. Por ejemplo: en Florescano (1997), el orden de las eras es el siguiente: Sol de Tierra, Sol de Viento, Sol de Fuego y Sol de Agua. Se decidió usar aquí la versión de León-Portilla debido a que sustenta su argumento con una traducción directa de la fuente.

buen andar dada la torpeza ocasionada por el gran tamaño de estos hombres, ya que “quien se caía, se caía para siempre” (León-Portilla, pág. 17). El desastre acaeció a esta edad cuando el cielo detuvo al Sol, impidiendo que siguiera su paso. Así, al llegar el cenit anocheció y, cuando la oscuridad llegaba, salían feroces tigres que devoraban a los hombres. Durante el tercer Sol, 4-Lluvia (*Nahui Quiahuitl*), cayó una tormenta de fuego que terminó con la vida de los que habitaron aquella era.

La última catástrofe se dio bajo el Sol de Viento (*Nahui Ehécatl*), un gran vendaval arrasó con todo a su paso y convirtió a los hombres en monos, obligándolos a huir hacia los montes (León-Portilla, 2001, págs. 16-19).

La creación del quinto Sol –el cual, apegándonos al mito, es el que alumbra nuestra era– se da en medio de la profunda noche que dejó la extinción de su predecesor. Los dioses se reunieron en Teotihuacán, para encender el fuego que daría origen al nuevo Sol (Solares, 2007, pág. 252; León-Portilla, 2001, pág. 25). Los dioses Tecuciztécatl y Nanahuatzin fueron elegidos para inmolarsse en la hoguera y así dar vida al nuevo astro. El sacrificio comenzó con ofrendas que cada uno de ellos arrojaba al fuego. Tecuciztécatl ofrendó plumas de quetzal y bolas de oro, mientras que Nanahuatzin, un dios jorobado y “purulento”, aventaba ramas de abeto y bolas de rama de pino, así como espinas de maguey con su propia sangre. El dios noble, por otro lado, simplemente arrojaba espinas de coral<sup>7</sup>. Al llegar el momento, Tecuciztécatl elige brincar primero, pero se arrepiente. Nanahuatzin se lanza sin vacilar al

---

<sup>7</sup> Es necesario detenerse en la oposición que se hace entre las figuras del *don* opulento y el *don* como despojo de sí dentro del mito. El entramado que se presenta con el sacrificio (o autoinmolación) que sigue después ofrece un correlato sobre estas dos formas de ofrecimiento: el gasto costeable y el gasto como pérdida. Al final del capítulo volveremos sobre esto.

fuego ante la duda del dios noble. Después, por vergüenza, Tecuciztécatl por fin se arroja. Nanahuatzin, “a través de la destrucción de su individualidad, que en principio lo descartaba como candidato de alumbramiento” (Solares, pág. 253) resurgió transformado en el Sol y, después de él, Tecuciztécatl, convertido en la Luna. La potencia divina queda impresa, desde el principio, en el don como acto sacrificial: la desintegración que, transformada, se reintegrará nuevamente en vida.

Al salir los astros de la hoguera, quedaron inmóviles en el cielo. No había una fuerza que los moviera para dar paso nuevamente a los días y las noches. Así, los dioses que contemplaron la inmovilidad de los cuerpos celestes dijeron:

¿Cómo habremos de vivir?

¡No se mueve el sol!

¿Cómo en verdad haremos vivir a la gente?

¡Que por nuestro medio se robustezca el Sol!,

¡sacrifiquémonos, muramos todos! (León-Portilla, 2001, pág. 27)

La transmutación de la potencia divina por medio del sacrificio genera el transcurso del tiempo que da pie a la alternancia rítmica del día y la noche, transcurrir originario que designa al Sol de la quinta edad: Nuhui-Ollin o Sol 5-Movimiento.

El cosmos está destinado desde un principio a su agotamiento, para evitarlo es necesario retribuirle con el mismo gesto que tuvieron los dioses para su creación: el sacrificio. Esto queda impreso en el nuevo cosmos cuya potencia primera fue una donación divina:

Igual que los soles de las eras anteriores, la creación de este implica también su destrucción: el movimiento de la tierra y el hambre, dicen los viejos, serán las causas de la extinción de la vida durante esta era. Los hombres habían merecido su vida gracias al autosacrificio de los dioses (León-Portilla, 2001, pág. 18)

El signo de este Sol es crucial, el movimiento es una potencia original de igual importancia que el astro. Como mencionamos antes, la quinta era no comienza hasta el sacrificio de los dioses que se arrojan a la hoguera. “Por ello, los seres humanos habrían de llamarse en adelante *macehuales*, que quiere decir “merecidos” (León-Portilla, 2001, pág. 27)<sup>8</sup>.

Este mito es un punto de inflexión a partir del cual ciertas formas de la economía mexica pueden entenderse como una *economía solar* en la cual el dispendio, en forma de fiesta religiosa y sacrificio ritual, opera como una práctica necesaria para evitar agotamiento, la algidez de lo existente y su consumición: el Sol irradia su energía, la dona, pero precisa ser alimentado, los seres que se benefician de él deben reintegrar –aunque sea en forma de trabajo- la energía que subsiste en su forma particular antes de que se extinga. Morir en la guerra, en sacrificio o –en el caso de las mujeres–, en labor de parto, antes de que la vida se agotara por el paso del tiempo, significaba poder devolver ese cúmulo vital al movimiento del sol. Si la muerte llegaba a causa de la vejez o de alguna enfermedad, la energía del difunto debía marchar al *Mictlán*, “del otro lado del río infernal, se borran definitivamente los rastros de la existencia individual” (Duverger, 2005, pág. 112). Sin

---

<sup>8</sup> Duverger (Duverger, 2005, pág. 99) también hace mención sobre la etimología de la palabra *macehual*. Al respecto menciona: “El nombre mismo del pueblo, *macehualli*, es un sustantivo formado a partir del verbo *macehua* “que significa *a la vez*, danzar, merecer lo que se desea y hacer penitencia”.

embargo, la energía disipada telúricamente ya no es “aprovechable” para los vivos, pues ésta se disuelve en lugar de formar parte activa de las fuerzas del cosmos. Esto no es secundario si, siguiendo la idea de Duverger, lo que estaba en juego no era solamente un orden de mundo de lo *útil* sino todo un orden fuertemente fundado por una idea cinética del cosmos, una cinética arraigada en la memoria de un grupo y asimilada a través de mitos que dan cuenta sobre el ritmo y el horizonte de desgaste en el peregrinar de un pasado nómada. Lo que por un lado justificó la expansión territorial de los mexicas activando la maquinaria de guerra con la idea de capturar hombres y mujeres para sacrificarlos –así comenzaron las *Guerras Floridas*- (León-Portilla, 2001, pág. 94), en términos económicos puede traducirse como acumulación y gasto de recursos utilizables para retribuir al crecimiento del grupo. Aquí lo religioso –mítico-, lo político, lo social y lo económico no pueden reducirse o tratarse como ámbitos –administrativos- independientes de una dinámica imperial –expansión y crecimiento, acumulación, riqueza- sino que convergen conjuntamente como la puesta en marcha de una obsesión energética, cuya voracidad tenía consecuencias fastuosas y terribles:

Angustiados, obsesionados por el precario ser de las cosas, los aztecas consignaron en sus creencias su percepción entrópica del universo... el mito de los cuatro soles, más allá del recuerdo de cataclismos naturales, traduce en un simbolismo elaborado su aprehensión extremadamente lúcida de la inestabilidad del mundo. (Duverger, 2005, pág. 25)

El sol de cada era es el centro de su existencia; así, el elemento designado a cada uno no es azaroso, pues éste imprime una especie de carácter potencial y esencial para las condiciones tanto de la vida como de su destrucción. El Quinto Sol como centro de la

existencia es una analogía de la consolidación del dominio mexica: un desplazamiento de la precariedad de la existencia nómada a la organización de un imperio fundado en la tarea de derrochar para conservar. Según Florescano (1997, pág. 63), lo que trae consigo “el prestigioso modelo teotihuacano de la creación del Quinto Sol fue recogido por los mexicas en su propio mito cosmogónico, agregándole la consigna de que eran ellos el pueblo escogido por los dioses para procurarle corazones al Sol”. Esta recomposición los sitúa como herederos directos de una tradición y un linaje señorial, concretamente el de *Ce Ácatl Topiltzin Quetzalcóatl*, primer gran señor de Tula-Teotihuacán. Con esto también puede ponerse en relieve cómo el relato mítico del origen se yuxtapone con el relato que se asumía como histórico, y que identifica la ascendencia del pueblo mexica en la génesis del cosmos.

¿Qué es la dinámica de un imperio sino la de un centro que regula y administra, a partir de lo que se reconoce como propio y ajeno, a otros que ha logrado conquistar para assimilarlos dentro de su orden de mundo en expansión? La identificación de *origen* con *centro* no es exclusiva de los mexicas y, en tanto centro original, el principio de su expansión se asume como una tarea cosmogónica, que en el caso de los mexicas se da a partir de reconocer la importancia del Sol como la fuerza que prodiga la vida y la deuda sacrificial que esto implica para ellos como pueblo elegido. Esta idea cobra relevancia con dos momentos clave en el auge de la cultura mexica: su establecimiento como hegemonía en el territorio del valle, y la puesta en marcha de una economía destinada a guerra según la creencia de que sólo a través de esta mecánica era posible obtener lo necesario para alimentar al Sol. Las guerras floridas se dan luego de que los mexicas se establecen como pueblo dominante en el Valle de México. Dichas guerras eran empresas consagradas a conseguir prisioneros

que luego serían sacrificados. El sacrificio, como vimos anteriormente en el mito del Quinto Sol, es visto como una forma de obtención y reencauzamiento de energía; sin embargo, el acto de arrebatar una vida (en su forma particular) para consagrarla y devolverla a la *continuidad* de la que surgió tiene implicaciones más finas que vale la pena tratar. El sacrificio es un *esfuerzo comunitario* por medio del cual el pueblo asiste a la renovación del cosmos. Es en la fiesta sacrificial donde se cohesionan la empresa sagrada de la guerra con la consumición de las riquezas obtenidas en ella (2005, pág. 99).

Bataille plantea en *La parte maldita*:

La víctima es un excedente tomado de la masa de la riqueza *útil*. Por ello, no puede ser tomada más que para ser consumida sin provecho, es decir, destruida para siempre. Desde el momento en que es elegida, la víctima es la *parte maldita*, destinada a la consumición violenta. Pero la maldición la libera del *orden de las cosas*, hace reconocible su figura, que desde entonces irradia intimidad, la angustia, la profundidad de los seres vivientes. (*La parte maldita*, pág. 96)

La angustia de la que habla Bataille cobra imagen en otro mito originario. Si el mito del Quinto Sol se ocupa sobre la creación de la era, el desgarramiento de la Tlaltecuhltli trata sobre el origen de lo terrestre<sup>9</sup>.

El mito habla de un monstruo primigenio (Tlaltecuhltli) creado por Quetzalcóatl y Huitzilpochtli, el cual era parecido a un pejelagarto (*Cipactli* en náhuatl). Al descender con este monstruo lleno de ojos y fauces en todo su cuerpo, los dioses advirtieron que

---

<sup>9</sup> Duverger (2005, pág. 43) asocia a Tlaltecuhltli y a Tonatiuh. Al anochecer, el sol se oculta en la tierra y sigue su curso por el inframundo. La noche es otra de las batallas que el sol libra para abrir paso al día del cosmos, sin embargo, el recorrido que hace el sol por el inframundo para volver a salir hace de Tlaltecuhltli el complemento femenino-telúrico de Tonatiuh y del sol el complemento celeste de lo ctónico.

solamente había agua en el mundo y por ello decidieron que era necesario hacer la tierra; agarrándola, cada uno de un lado, partieron a Tlaltecuhltli a la mitad. Al ver esto, los demás dioses decidieron consolar y compensar a Tlaltecuhltli, dispusieron que de su cuerpo desgarrado debía salir el lugar en el que viviría la humanidad. Sus cabellos se convirtieron en árboles, flores y hierbas; de sus ojos salieron pozos, fuentes y pequeñas cavernas y de sus bocas brotaron los ríos y las grandes cuevas; por último, de su nariz surgieron los valles y las montañas. Así, la tierra nació del cuerpo desmembrado de una diosa: “Esta diosa lloraba algunas veces por la noche, deseando comer corazones de hombres, y no se quería callar, en tanto que no se le daban, ni quería dar fruto, si no era regada con sangre de los hombres” (2007, pág. 289).

En ambos mitos las imágenes del origen tienen un principio terrible, en uno es el sacrificio y en otro el desgarramiento, ello inscribe un carácter voraz al cual las creaturas surgidas de él debían atender. La forma de saciedad de esta voracidad sería el sacrificio. Es bien conocido que esta práctica jugó un papel medular dentro de la sociedad mexicana. ¿Cómo relacionar esta deuda original con la administración y el quehacer del mundo profano? Primero, habría que considerar que es difícil hablar de una división clara entre lo profano y lo sagrado en los aztecas. Como hemos visto, la vida humana se concebía envuelta en una trama cósmica y no independiente a ella. Al nacimiento, el día en que se llegaba como existencia individual al mundo, cada uno quedaba marcado por un *tonalli*<sup>10</sup> que correspondía a la fecha de su alumbramiento. Este signo no sólo determinaba las cualidades

---

<sup>10</sup> De acuerdo con Duverger (2005, pág. 81-82), la palabra *tonalli* literalmente significa “calor del sol”. Al respecto dice: “el *tonalli* es una parcela de la energía global diluida en el cosmos, pero constituye al mismo tiempo la reserva energética “individual”.

de aquel o aquella, sino que también marcaba su destino y quehacer en el mundo: “El espíritu entre los aztecas no depende de lo sobrenatural: pertenece a la realidad física; el universo náhuatl desconoce la cesura entre lo sagrado y lo profano, entre lo visible y lo invisible, entre el mundo de los dioses y el de los hombres. Todo es sagrado, todo es religioso” (Duverger, 2005, pág. 83).

Antes mencionábamos cómo la guerra y la fiesta ritual del sacrificio son indisolubles, una como empresa sagrada y la otra como consagración última de la anterior. La guerra esencialmente se destinaba a la captura de prisioneros que posteriormente serían utilizados para el sacrificio. La muerte en el sacrificio reintegraba directamente el excedente de energía, arrancado al sacrificado, a la dinámica solar evitando que este soplo se disipara por la muerte que eventualmente llega con el paso del tiempo.

Entre los mexicas se consideraba que toda muerte natural era una merma de la energía que precisaba la comunidad para mantener el ritmo. El cúmulo vital almacenado en el individuo se extinguía si no era extraído o “reclamado”. El descenso al Mictlán, que era el camino que el espíritu difunto tomaba si moría por causa natural, implicaba su disolución como entidad individual; desintegrándose luego de la travesía, es decir, no se reincorporaba activamente a la dinámica de la vida (Duverger, 2005, págs. 110-112). La vida energética era también la vida de la comunidad, y todo aquello que no se aprovechara o no se destinara a ella estaba condenado a la pérdida (Duverger, 2005, págs. 81-83).

Desde aquí podemos problematizar con la noción de gasto que nos ocupaba al principio. Bataille sostiene que el gasto inútil es la dilapidación (o aniquilación) de cualquier

aprovechamiento productivo de la riqueza (Bataille, 1987, pág. 28); sin embargo, si atendemos al caso de la economía mexicana como una economía cuyo fin reposara solamente en un gasto de esta naturaleza, sería algo forzado. A pesar de contar con un aparato administrativo jerarquizado que funcionaba bajo una lógica imperial, buena parte de las riquezas, los prisioneros de guerra y los recursos obtenidos en las campañas militares se destinaban a las fiestas religiosas. Al mismo tiempo, una angustia por el despilfarro animaba el gasto suntuoso por el desaprovechamiento de aquello que podía resultar benéfico para la comunidad. La idea de la muerte por causas naturales no estaba cargada con la misma honra que la muerte de los guerreros en batalla, de las mujeres muertas en labor de parto o incluso de las personas que morían ahogadas<sup>11</sup>. Si lo *inútil* para la comunidad era desdeñado y el fin último de la empresa imperial mexicana era la fiesta religiosa, un gasto que no tuviera contrapartida en forma de riqueza utilitaria, sino que permitiera las condiciones de perpetuar este ciclo de gasto-conservación, entonces resulta insuficiente encuadrar del todo la idea batailleana del gasto con la exposición de la economía mexicana que hace Duverger.

El dispendio de la riqueza en los mexicas no es un derroche enloquecido. Si bien alcanza el grado de lo orgiástico que Bataille señala que surge al poner en juego la riqueza de manera desmesurada, lo que no podría decirse que es un gasto fundamentado sólo en el cálculo de la lógica imperial, que retribuirá solamente al crecimiento del grupo, no si

---

<sup>11</sup> Tanto las mujeres muertas en el parto como los guerreros caídos en batalla estarían destinados a acompañar al sol en su paso por el cielo, después de cierto tiempo los guerreros volvían al mundo en forma de colibríes – figura íntimamente ligada con Huitzilopchtli, dios guerrero por excelencia–. Aquellos que morían por alguna catástrofe relacionada con el agua iban al cielo de Tláloc, el *Tlallocan* (Duverger, 2005, págs. 115-116).

atendemos a estas ideas que parecían estar de trasfondo. Podemos suponer que en algún punto había una intención de manipulación para el beneficio de un soberano, o una casta soberana, pero resultaría delicado afirmar que esto era lo único que ocurría en el caso de los mexicas. Incluso el Huey Tlatoani, el emperador, estaba sometido a estrictas reglas que delimitaban su papel desde la crianza. Él no estaba exento de una labor en el entramado del cosmos, también se encontraba sujeto a su dinámica. Más bien, podríamos decir que, pese a las formas y matices jerárquicos que se puedan encontrar en la sociedad mexicana, la idea de fondo era la de una comunidad que se reconocía como tal en cuanto asumía la tarea de alimentar a una potencia o fuerzas a las que se debían.

Ahora, ¿por qué comparar dos visiones de gasto –la de los mexicas a través de la lectura de Duverger con la de Bataille– si finalmente no son compatibles por una divergencia en la intención de los autores?

Bataille (1987) no pretende hacer historia y Duverger (2005) no intenta hacer filosofía. Los argumentos retomados de las obras de estos autores van por caminos distintos aunque entre ellos haya tensiones respecto de la perspectiva sobre la economía religiosa mexicana. Sin embargo, más que establecer una comparación, vale la pena hacer un correlato en el que uno no tiene por qué ser asimilado por el otro. Como se planteó desde el inicio, contrastar la noción de gasto batailleana a la luz de una energética reflejada en el pensamiento mítico mexicano ayuda a ejemplificar cómo pueden pensarse nociones como sacrificio y don fuera de una lógica que las ubique como transacciones retributivas. Se mencionó también la distancia que hay entre una teoría y otra, la economía religiosa mexicana

no obedece estrictamente a la idea de crecimiento acumulativo, pero tampoco puede reducirse completamente a la noción de gasto inútil que desarrolla Georges Bataille<sup>12</sup>.

Resulta interesante que el planteamiento desde el cual Bataille desarrolla su teoría sobre la economía del gasto sea que el movimiento de la vida es posible por la energía excedente que se desborda en forma de reproducción y crecimiento de la vida en el planeta (1987, pág. 48) y cómo en él ve una conexión análoga entre la ebullición que anima la vida alrededor de la Tierra y la experiencia interior que se agita en los humanos a partir de tomar conciencia del límite propio, de la discontinuidad respecto de otros seres. Hay un eco transversal, una resonancia análoga que atraviesa todo aquello que forma parte del ser en tanto continuidad indistinta, la misma violencia que agita los movimientos más colosales del cosmos existe a menor escala en los organismos más simples. Siguiendo esta idea, la conmoción que debió asaltar a aquel que presenciaba un sacrificio no surgía de asistir a una muerte que evocara la propia, sino ante la imagen del ser individual desgarrado, se evocaba una experiencia de la continuidad desde la intimidad, el desvisceramiento, el desgarramiento del límite del cuerpo para extraer la vida de una forma particular del ser: “Lo que la violencia exterior del sacrificio revelaba era la violencia interior del ser” (Bataille, 2008, pág. 96).

Es necesario ahondar más en la idea de *intimidad* que Bataille plantea para elaborar con claridad la relación que guardan con lo continuo las nociones del sacrificio y el don en este autor.

---

<sup>12</sup> Incluso Duverger (2005, págs. 206-209) toma distancia de la lectura que Georges Bataille (1987, págs. 81-97) ofrece sobre la economía mexicana en el breve apartado que destina a ella en *La parte maldita*.

La *intimidad* es la experiencia interior de lo indiscernible, el punto en el que la *continuidad* –lo múltiple, lo heterogéneo, lo inconmensurable; lo que resulta indiferenciable en tanto se confunde en el flujo de la vida– se abre desde la particularidad (discontinua) de los seres cuando cesa la conciencia de separación respecto del movimiento de la vida en conjunto. Como formas de gasto, tanto el sacrificio como el don son maneras que encuentra la *intimidad* del ser particular para exteriorizarse.

Mientras el sacrificio restituye la *intimidad* (de lo discontinuo hacia lo continuo), el don es su irradiación. En el acto del sacrificio se extirpa la ebullición del ser individual para devolverla hacia lo informe; desgarrar al ser distinto (discontinuo), arrebatándolo hacia la confusión de lo continuo; extrae la fuerza que se concentra en él para devolverla al inquieto principio indiferenciado del que bulle la vida, mientras que el don es un gasto inútil que busca agotar un excedente que no es posible consumir, sino sólo dilapidar.

Tanto el don como el sacrificio son formas de consumición de un excedente. Ninguna de las dos opera bajo la idea de una contrapartida *útil*. Lo importante es “pasar de un orden duradero, en el que todo consumo de recursos está subordinado a la necesidad de durar, a la violencia de un consumo incondicional” (Bataille, 2001, pág. 52). A diferencia del sacrificio, el don es la irradiación del excedente. Lo que en sacrificio es emplazado, en el don se otorga; busca salir.

La voluntad de ejercer ambas formas de gasto inútil es concebible en Bataille como *soberanía*, pues no se subordinan a un cálculo que ubique dichos gestos en un plano *más allá* de su acontecimiento, es decir, fuera de la temporalidad del instante en el que ocurren. No hay una sobre-vida que aguarde al final de un encadenamiento de acciones que se

ofrezca como reposo a la agitación de la vida. Bataille identifica de manera muy clara el sentido profundo del *erotismo* —otra forma de experiencia soberana— como una afirmación de la vida a pesar de la certeza de la muerte (2008, pág. 29). Finalmente, nociones como gasto, don, sacrificio y soberanía aluden a gestos originados por la misma efervescencia puesta en juego dentro del movimiento de transgresión que acontece en la experiencia de lo sagrado. Este desplazamiento que dirige el discernimiento claro y distinto de los objetos en el mundo, desvanecimiento y confusión extática es lo que será abordado a continuación.

## Capítulo 2. Lo sagrado

I

*Mi lúcida sinrazón no teme al caos*  
Antonin Artaud

Durante la primera mitad del siglo XX, la reconfiguración de los órdenes políticos en Europa, ocasionada por la revolución rusa y las dos guerras mundiales, no sólo cambió la distribución geopolítica, sino también los fundamentos ideológicos de las nuevas potencias mundiales.

La secularización de los estados modernos dentro de Europa pareció haber desplazado la fuerza de cohesión que ejercían las religiones sobre la población, sustituyéndolos por figuras nacionales que buscaban fundar una identidad colectiva a partir de la cual las diferencias dentro de un mismo Estado pudieran agruparse y unirse; éstos ya no eran reinos o imperios impulsados por el favor de Dios, sino instituciones cuyo discurso de perpetuación del poder apelaba a la unidad del pueblo en función del fin común de la nación. Es a partir de este desplazamiento que las instituciones religiosas que, sin perder todo su poder y dejan de funcionar como centro regulador de la actividad política. En la reformulación de la relación entre lo político y lo religioso en Europa emergen tanto el *fascismo* como el *socialismo* que, como movimientos ideológicos, provocaron turbulencias similares a las que en otro tiempo solían darse en torno a diferencias religiosas. Este es el ambiente en el que acontecen las reflexiones y la escritura sobre lo sagrado de Georges Bataille.

Independientemente de la situación de su época, la preocupación de este autor sobre lo sagrado no se centra solamente en las nuevas significaciones, la sustitución de asimilaciones culturales o los giros simbólicos sobre los que opera un mecanismo similar al de la fe, en este caso, referente a la conmoción ocasionada por el sentimiento de exacerbación nacional al que apelaban los totalitarismos, sino en la persistencia de la experiencia de lo sagrado y su particularidad singular o comunitaria. Más allá de las reformulaciones discursivas (religiosas o políticas) según las cuales se asimilan o marginan sus manifestaciones, el peso de lo sagrado como experiencia fundamental para la actividad humana cobra importancia tanto en formas positivas –aquellas que son asimiladas y aceptadas culturalmente–, como en sus manifestaciones negativas, execrables o inasimilables (Bataille, 1993, pág. 14). Por un lado, la tensión que resulta entre los límites desde los cuales los órdenes del mundo se construyen, particularmente en cómo la aparente solidez de lo que se integra como real a partir de lo útil implica la exclusión de formas de deseo (insubordinables) que accionan como fuerzas desintegradoras, es desde donde piensa Bataille la mutación de lo sagrado religioso hacia la sacralización de lo político. Por otro, lo sagrado es la fuerza transgresora gracias a la cual es posible, a manera de ritmo respiratorio, el juego entre creación y destrucción (Rangel, 2015).

El tratamiento que el autor francés da a la noción de lo sagrado es una fabulación sobre la persistencia de una forma de experiencia que pervive, no sólo antropológicamente hablando sino también ontológicamente, como una zona de contacto que apunta a los límites que establece la especie ante la turbulenta violencia de la vida. *Afuera*, ahí donde el

lenguaje que quiere explicar se tambalea y el habla se torna balbuceo, una excreción más del cuerpo.

Como epígrafe al texto de *La conjuración sagrada*, abre una cita de Søren Kierkegaard: “lo que tenía rostro político y creía ser político, se desenmascarará un día, como movimiento religioso” (Bataille, 2006, pág. 21). Para el pensador francés, las sociedades (*existencias colectivas*) son el resultado de una aglomeración y choque de fuerzas<sup>13</sup> que, en conjunto, envuelven la existencia individual de aquellos que forman parte de alguna de sus polaridades (Bataille, 2006a, pág. 32). La actividad política sería, entonces, un campo que no escapa de los temblores que traen consigo dichas fuerzas.

Arquíloco, guerrero y poeta griego, sentenciaba: hay que advertir cuál es el ritmo que lleva a las acciones humanas (Blanchot, 1987, pág. 12); así Bataille vislumbra que los movimientos que agitan a las sociedades no provienen de la suma de voluntades individuales sino de fuerzas conservadoras, destructivas o transformadoras que atraviesan a las individuaciones que la conforman y van más allá de ellas (Bataille, 2006a, págs. 34-35). Este es el ritmo al que apuntaba Arquíloco. El deseo se aborda aquí como una potencia ontológica transversal al *ser*, una violencia vital por la cual es arrastrado. La agitación que produce los movimientos dentro de las sociedades ocurre dentro de procesos de apropiación y exclusión, intercambios que ocurren al incorporar o desechar aquello que

---

<sup>13</sup> En su conferencia “La sociología sagrada del mundo contemporáneo” (2006a, págs. 23-26), Bataille ficciona sobre la composición de lo social. Establece una analogía entre las sociedades humanas y las formas de organización de la vida (desde lo molecular hasta nivel especie), donde plantea que la composición de las dinámicas sociales se da por fuerzas de cohesión, separación y confrontación: agitaciones transversales que conforman al conjunto (la sociedad) más como un campo de fuerza que como la suma del ejercicio de voluntades individuales.

tiene lugar *dentro* de los ritmos de producción y aislar aquellos elementos cuya presencia no es asimilable por medio de los ritmos y las actividades productivas dentro del grupo. Lo sagrado pertenece a esta última tipología al aparecer como una fuerza indómita y excesiva. En este punto el problema que plantea el carácter inestable del deseo es similar al que trae consigo la caprichosa fuerza de lo sagrado como la “embriaguez tormentosa de todo lo que danza *a muerte* sobre la catarata del tiempo” (Bataille, 2012, pág. 433). Un ritmo con un fondo insondable como al que parece caer el Acéfalo que dibujó André Masson.



*Acéfalo, André Masson*

Las oposiciones en las que se juega el pensamiento batailleano (discontinuidad-límite-homogéneo-útil-conservación/continuidad-transgresión-heterogéneo-inútil-gasto) no lo resuelven en una u otra polaridad, sino en un permanente movimiento. La actividad humana ocurre entre dicho tránsito. Como se mencionaba antes, el territorio de lo sagrado corresponde a lo heterogéneo que, por un lado, y a propósito de Bataille y lo sagrado señala

Ignacio Díaz de la Serna que “abarca el universo que integra todo lo que es excretado por las sociedades y los individuos” (Díaz de la Serna, 1997, pág. 83), y, por otro lado, del desplazamiento surgen también los elementos que son tomados como immaculados en las sociedades. Ambos aspectos derivan del mismo tipo de fuerza. Así, la santidad y la abyección derivan lo sagrado, aunque en sentidos diferentes. Esta ambivalencia opera en función de las restricciones que median los “objetos” sagrados. Establecer formas puras o impuras depende de los movimientos o la capacidad de asimilación que las sociedades oponen hacia aquello que las reafirma o las pone en cuestión, hacia “todo lo que la sociedad *homogénea* expulsa, ya sea como desperdicio, ya sea como valor superior trascendente” (Bataille, 1993, pág. 17).

¿Qué pasa con aquello que resiste a su medición, a la determinación calculable de su carácter variable o desmesurado, el de lo inasimilable que engloba el término *heterogeneidad*? Pensar lo sagrado en Bataille no se reduce a enfocar la atención en la positividad sobre la que se fundan las sociedades, elementos *puros* asociados con los objetos de culto (Bataille, 1993, pág. 20), sino atender también a la tensión de la que son producto, voltear hacia aquello que queda bajo el signo de lo repugnante y que es excluido como *impuro*. De acuerdo con Ignacio Díaz de la Serna, la heterología batailleana “consiste en analizar ese movimiento de exclusión... puede presentarse como la “ciencia” de la limitación de los distintos procesos de apropiación” (Díaz de la Serna, 1997, pág. 64), en otras palabras, cómo se incorporan o rechazan nuevos elementos dentro de las sociedades.

En términos estrictos, resulta contradictorio afirmar que se puede construir saber sobre experiencias o formas que se resisten a una representación que las fije como objetos

susceptibles al conocimiento positivo o asimilar su carácter excrementicio (Díaz de la Serna, 1997, pág. 68) para incorporarlos como formas aceptables después de ser asimilados teóricamente. Una vez más hay que insistir: la fuerza de la escritura teórica batailleana radica en su carácter ficcional, no en su afán explicativo.

Todo pensamiento que se erige como afirmación o determinación implica la exclusión de algo más, un límite, y el despojo de aquello que no comprende tiene una potencia propia que no busca ser aprovechada. Reconocer el papel activo de la negatividad y, más aún, no plantear resoluciones dicotómicas a la tensión de la que deriva, sitúa dicha negatividad del conocimiento (el *no-saber*) como un campo experimental/experiencial que no por ser relegado o vedado deja de ser una dimensión constitutiva (Bataille, 2012, pág. 416).

## II

*(...) la cabeza estalla: el hombre no es contemplación (sólo alcanza la paz huyendo)... Es súplica, guerra, angustia, locura.*  
Georges Bataille

Las prohibiciones que median el contacto con los elementos sagrados operan hacia los dos sentidos de la ambivalencia —lo *puro* o lo *impuro*— con la que se manifiesta. Tanto un aspecto como el otro son susceptibles a contagiar lo mundano o a ser tocados por ello: lo *puro*, así como glorifica, puede ser contaminado, y lo *inmundo*, puede infectar o ser expiado y purificarse. Como se mencionó antes, la valencia de los elementos sagrados dentro de una sociedad se establece, según Bataille, por procesos de asimilación o excreción de aquello que mantiene la cohesión de los grupos.

En el apartado anterior se estableció que lo sagrado, en términos batailleanos, no es reductible a ser sólo un elemento de la actividad religiosa; es una forma de experiencia del mundo que se juega entre las precauciones y las prohibiciones que la contienen. La transgresión es el cruce o quiebre de los interdictos que resguardan las fuerzas de lo sagrado del contacto con lo mundano y viceversa, pero los límites no quedan solamente relegados a las leyes o al orden que mantienen, sino que se extienden a quienes participan singularmente de dichos límites del mundo.

Así como el acto poético reconfigura, bordea o toca excéntricamente aquello que habla en él, recreándolo sin buscar fijarlo, la distancia entre lo que podemos caracterizar como interioridad –subjetiva– y exterioridad –objetiva– queda dislocada ante la compenetración en aquello que acontece como encuentro, una forma de experimentación que se torna un raptó mutuo, experimentación del *no saber*. ¿Qué se disuelve al difuminarse la discontinuidad, separación, entre uno y otro? Aquí Bataille: “Ya no hay sujeto-objeto, sino <<brecha distendida>> entre uno y otro, y, en la brecha, el sujeto y el objeto se disuelven, hay paso, comunicación, pero no entre el uno y el otro, *el uno* y *el otro* han perdido su existencia distinta” (Bataille, 1989, pág. 69).

El *acontecimiento*, donde el límite del sujeto consciente es desbordado/transgredido, parece esbozar una exterioridad en la cual la separación de las determinaciones de la conciencia, el discernimiento de las cosas en el mundo, deja de operar. Esta idea encuentra un punto de apuntalamiento en *El pensamiento del afuera*, que Michel Foucault vislumbra en la escritura de Maurice Blanchot:

Este pensamiento que se sitúa fuera de toda subjetividad para hacer surgir sus límites como desde el exterior, enunciar su fin, hacer brillar su dispersión y no recoger más que su insuperable ausencia... no tanto para captar el fundamento o la justificación, cuanto para reencontrar el espacio en el que se despliega, el vacío que le sirve de lugar, la distancia en la que se constituye –sujeto y objeto– y donde se esquivan en cuanto se las mira sus certezas inmediatas, este pensamiento, en relación a la interioridad de nuestra reflexión filosófica y en relación a la positividad de nuestro saber, constituye lo que podría llamarse en una palabra <<el pensamiento del afuera>>. (Foucault, 1999, pág. 300)

La exterioridad que se bordea aquí sólo es accesible a través de *asomos*, esto es crucial en la obra batailleana. La necesidad o el impulso de asomo fuera de sí implica un abismo que no permite la visibilidad clara y distinta de aquello exterior, no se trata de un sujeto cuya experiencia del mundo deriva en su distinción individual respecto a un plano objetivo sino a la exposición a niveles de intensidad. Este *afuera* es el extravío de la conciencia, dimensión heterogénea de lo continuo, por lo indiscernible de sus elementos, donde los ojos *no aprehenden lo que ven* (Bataille, 2001, pág. 25).

*Entre* el mundo del hombre, que ansía nostálgicamente, según Bataille, la continuidad inmanente de la vida del animal que vive como el agua dentro del agua (2001, págs. 27-31). El orden de mundo que se plantea el hombre ante lo contingente de esta *inmanencia* surge como contrapunto a su ritmo del flujo continuo, cambiante e inestable. El término *inmanencia* es entendido aquí como la unidad de lo existente, los seres y la vida como consumo y dispendio de energía sin otro fin que dicho movimiento (2001, págs. 21-24).

En su *Teoría de la religión*, Bataille (2001) plantea que la humanidad en sus albores se abrió camino a costa de su animalidad buscando sobrevivir con cierta independencia respecto a los tiempos y ritmos de su entorno. Esta distancia fue fundamental y trajo con ella una profundidad insondable entre esta condición y su situación primigenia como animal inmerso en el flujo de la inmanencia (2001, págs. 21-24).

Según Georges Bataille, el animal mantiene una *continuidad* con su entorno dado que sus acciones no están subordinadas a una operación consciente, pues, de ser así, dicha relación estaría basada en las distinciones objetivas que el animal hiciera de sí, abstrayéndose él como individuo de una *inmanencia* que se vería reducida a medio de existencia. La inmanencia es definida por Bataille como “el fluir de lo *fuera* adentro, de lo dentro fuera, que es la vida orgánica” (2001, pág. 23). Es en este sentido que la especie humana se ha constituido a partir de instaurar órdenes distintos a los de una existencia que no sea –aparentemente– moderada, ordenada ni determinada por ritmos externos al propio. El animal, a diferencia del hombre, se encuentra completamente inmerso en el ritmo inmanente como “agua dentro del agua” (Bataille, 2001, págs. 27-29).

No hay causalidad ni sentido final entre la *inmanencia* y el animal, sino expresión y acontecimiento en la vida figurada singularmente. Este cruce de fuerzas que se modulan y se varían a sí mismas diversificándose, es transversal a todas estas formas sin quedar saciada en ninguna de ellas: “No hubo paisajes en un mundo en el que los ojos que se abrían no aprehendían lo que miraban, en el que, a nuestra medida, los ojos no veían” (Bataille, 2001, pág. 25), por ello la captación o la descomposición de la vida determinada a través de

objetos comprensibles para la conciencia, objetos de conocimiento, implica advertir y obrar en función del límite entre un ser y otro, su finitud.

La experiencia de lo sagrado en Bataille aparece íntimamente ligada, casi de forma inseparable, al movimiento de la *transgresión*. Pero nuevamente, ¿Qué es lo que se transgrede?, según Michel Foucault, la transgresión “es un gesto que concierne al límite” (Foucault, 1999, pág. 167) y como se había comentado anteriormente, es un tipo de experiencia en la que se difuminan tanto el sujeto que se jacta de sí respecto de otro y de lo otro, como el objeto que éste puede advertir en esta separación. Acontecimiento irregular y desmesurado que irrumpe en el tiempo *homogéneo* de lo medible; “fuera de sí”, cuerpo desnudo, cuerpo volcado en variación de intensidades, exposición, apertura y pérdida de sí, de aquella individuación que la conciencia sustrae y pretende conservar como existencia individual.

Este movimiento es una especie de correlato singular de lo que Bataille percibe en la vida como conjunto total inmanente: la *continuidad* entre formas de existencia orgánicas e inorgánicas. “En un sentido, el mundo es todavía, de una manera fundamental, inmanencia sin límite claro (fluir indistinto del ser en el ser, pienso ahora en la inestable presencia de las aguas en el interior de las aguas)” (Bataille, 2001, pág. 37). Otra imagen que podría darse sobre lo continuo sería, por ejemplo, algún paisaje pintado por Van Gogh, en el que el movimiento y la fuerza de las pinceladas que esbozan las formas que convergen en sus cuadros se compenetren y devengan flujo. El caos móvil de la intensidad luminosa que aparece en “la noche estrellada” bien dan cuenta de ello.

Lo sagrado como movimiento se da en la puesta en juego entre las prohibiciones que resguardan y delimitan el mundo de la experiencia consciente (el trabajo, la producción, la conservación) y su ruptura; ponerse en juego y poner en juego implica dar paso a lo repentino del deseo, que es fuerza: cuerpo desbordado, apertura al azar. Foucault enuncia el encuentro entre lo sagrado y la transgresión en Bataille, recurriendo a la figura de la muerte de Dios:

La muerte de Dios, quitándole a nuestra existencia el límite de lo ilimitado, la conduce a una experiencia en la que nada puede anunciar ya la exterioridad del ser, a una experiencia por consiguiente interior y soberana... Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte; y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento. En efecto ¿qué quiere decir la muerte de Dios sino una extraña solidaridad entre su existencia que estalla y el gesto que lo mata? (Foucault, 1999, pág. 165).

En términos batailleanos, esta soberanía –arrojada a una suerte en la que toda garantía de conservación desaparece, pues tiende a su dilapidación– sería la existencia *acéfala* (figura que será tratada en el siguiente capítulo). En ella, los límites de la experiencia, la ley y la prohibición –*Dios*–, se reconfiguran. Así para Foucault: “La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino a un mundo que se despliega en la experiencia del límite, que se hace y se deshace en el gesto que lo transgrede” (Foucault, 1999, pág. 166).

La religión, como conjunto de prácticas y normas que conforman un fundamento de mundo, es una mediación a través de la cual es posible reconectar y aproximarse *íntimamente* con lo que trasciende a la existencia propia. La *intimidad*, para Bataille, es una

cercanía de carácter paradójico, pues por un lado es lo inaccesible para la consciencia en la interioridad de la individuación consciente, y por el otro es la proximidad donde lo interior –individuación– se desborda y se confunde con aquel *afuera* que, de manera repentina, lo abrumba e inunda. Es una cercanía confusa, terreno del *no saber*, que se manifiesta dentro del límite del individuo, el abismo y el cielo abierto; expresión de lo ilimitado, de una fuerza que no está regida por el principio de la conservación sino de su dispendio; lucidez cegadora: “Es íntimo, en el sentido fuerte, lo que tiene el arrebató de una ausencia de individualidad, la sonoridad inaprehensible de un río, la vacía limpidez del cielo... Paradójicamente, la intimidad es la violencia, y es la destrucción, porque no es compatible con la posición del individuo separado” (Bataille, 2001, pág. 54).

Bataille advierte que, al individualizar la omnipotencia creadora en la figura de un dios, se empobrece al concebirse como ser individual (Bataille, 2001, pág. 37). Siguiendo esta idea, la figuración de un Ser supremo devuelve a la demarcación del límite lo inconmensurable que resulta de ese *afuera* que resiste su reducción al contorno. En este sentido, lo sagrado excede las formas de la religión, la cual aparece como un esfuerzo nostálgico de reconexión con aquella “intimidad perdida”. El sentimiento de la religiosidad y la posibilidad de experiencia de lo sagrado no son exclusivos de la práctica de alguna religión en particular pues, citando a Roger Caillois “lo sagrado aparece como una categoría de la *sensibilidad*” (Caillois, 1982, pág. 12). La religiosidad es, entonces, la susceptibilidad de apertura a lo sagrado, y no su punto de llegada.

La crítica a la religión que hace Bataille radica en la función que ésta puede tener en torno al mundo *real*, es decir, en tanto fundamenta moralmente relaciones necesarias para

la preservación de un orden determinado y ubica así la trascendencia como promesa de conservación de la individuación, reforzando aquello que reduce al mundo a su funcionalidad. Ahora, resulta difícil hablar de religión en general, pues la faceta que se intenta remarcar aquí (la praxis regida por una serie de creencias que se plantean como fundamento de mundo) es solamente un aspecto de esta. Habría que dejar abierto el término, ya que dentro de las mismas religiones hay disidencias y resistencias que apuntan en dirección opuesta a la institucionalización de sus creencias. La importancia de pensar la religiosidad independiente de lo religioso radica en no reducir la experiencia de lo sagrado, una *experiencia interior* insubordinada<sup>14</sup> al dominio de la religión. En lo sagrado se pone en juego una dimensión profunda que permite religar con *lo* otro. En su apertura, la continuidad sobreviene como terrible o como plenitud; sin embargo, la reconexión no se establece desde la subordinación, porque se da *fuera de sí*. Sin embargo, pensar lo sagrado —y por ende en la religiosidad— como una forma de experiencia intempestiva, pone en relieve que, pese a vivir un mundo regido por el cálculo, puede haber una apertura hacia una fuerza arcaica que aún hoy danza y late en el corazón de lo que vive, capaz de ridiculizar cualquier pretensión de control y dominio ante las fuerzas titánicas que palpitan en la vida.

---

<sup>14</sup> En *El Erotismo*, Bataille establecerá una analogía similar a la que se hace aquí entre religión y religiosidad a partir de los términos *sagrado* y *divino*. En el primero la experiencia de la continuidad se da en la exposición a la muerte de un ser discontinuo por medio de ritos sacrificiales (la continuidad carece de una imagen *clara* y la intimidad del ser se revela a través de una experiencia de sobrecogimiento o conmoción), en el caso de lo divino la relación íntima se establece, sobre todo en el cristianismo, por medio de la figura discontinua de un Dios ubicuo que es evocable a través de imágenes (en algún punto la figura de Dios es individualizada, aunque su potencia sea inconmensurable): “En esencia, lo divino es idéntico a lo sagrado, con la reserva de la relativa discontinuidad de la persona de Dios” (Bataille, 2008, pág. 27).

Así como el agua que se abre paso a través de la tierra, horadándola y formando cuevas (espacios en los que el acontecimiento no necesita testimonio), se abren o cierran espacios que ocasionan este juego entre la interioridad resguardada o contenida por el límite y aquello que queda fuera. El *fluir indistinto*<sup>15</sup> (2001, pág. 56) de la inmanencia subyace a pesar del ordenamiento que pueda hacer de ella la conciencia, de la distancia del punto de vista de un ojo discontinuo que ve *cosas*. Así la animalidad se torna extrañeza y se presenta como un remanente nostálgico de esta profundidad *íntima*, impenetrable y perdida. La operación de la conciencia es un recorte que enfoca el ojo en una parte de un proceso que para ser captado tiene que ser aislado. El principio de la *discontinuidad* está en la distinción consciente entre un ser y otro. En ella, el azar con el que se desenvuelve la existencia inmanente comienza a articularse en función de las relaciones que la conciencia puede discernir sobre su ritmo.

Bataille piensa en el mundo *real* como un mundo instituido por las relaciones que se tejen en torno a la actividad útil (el trabajo) y la producción de objetos, pensados y contruidos en torno al cumplimiento de una función específica: “los útiles están elaborados con vistas a su fin, la conciencia los pone como objetos, como interrupciones en la continuidad indistinta.” (Bataille, 2001, pág. 31). La utilidad está ligada siempre a una finalidad, dicha finalidad aparece con la conciencia del carácter perecedero de lo individual, al respecto dice el autor: “la angustia de durar personalmente que plantea la individualidad está ligada a la integración de la existencia en el mundo de las cosas... el hombre es

---

<sup>15</sup> “... ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos: en violencia”. Ver Bataille (2001, pág. 56).

individual en la medida en que su aprensión le une a los resultados del trabajo” (2001, pág. 55). Es ese afuera que se resiste al límite de la conciencia *clara y distinta* o de la palabra que sustantiva; es aquello que siempre desborda: *la irreductible soberanía de la vida*. Dicha soberanía es la manifestación de una fuerza desatada de servidumbre, una expresión que es fin en sí misma.

Lo sagrado dentro del pensamiento de Georges Bataille es el punto de contacto entre el mundo conmensurable del hombre y lo inconmensurable de la existencia inmanente. Esta zona es la que concierne al límite, tanto aquello que queda restringido como lo que se salvaguarda, y al *afuera*.

La preocupación por ubicar la particularidad y la frágil estabilidad de lo humano lleva a Bataille a hablar sobre estos dos territorios de existencia, lo *continuo* y lo *discontinuo*, que pueden ser identificables de alguna manera con lo sagrado y lo profano. Pero ¿es este pensamiento sobre la inmanencia, como exterioridad indeterminada ante la conciencia, el esbozo o la insinuación de un fundamento metafísico?

Bataille no enfoca su esfuerzo en ubicar algún tipo de esencia que funde al *ser* o lo *real*, sino en una recreación *ficcional*<sup>16</sup> de cómo piensa que la misma angustia primordial frente a la muerte –disolución definitiva de una entidad individual– a raíz de la cual se fundaron las prohibiciones que separaron el orden profano (como mundo de la

---

<sup>16</sup> Se utiliza aquí la palabra “ficción” no en un sentido de falsedad o invalidez frente a un criterio de “verdad” o positividad sobre la susceptibilidad de conocimiento del discurso batailleano, sino a un pensamiento asistemático, en tanto no se apega a un método particular, que da saltos a través de abismos de tiempo para rastrear y ensayar las ideas en su escritura, por ejemplo: hablar con elocuencia de los albores de la humanidad a partir del orden del trabajo sin la necesidad de ofrecer las pruebas del arqueólogo.

acumulación, la conservación y el trabajo) de la fuerza de lo sagrado (como potencia dilapidante que prodiga o fulmina) sigue manifestándose con la misma intensidad, aunque con formas mutadas, dentro de las sociedades modernas. En palabras de Roger Caillois, “lo profano es el mundo de la comodidad y la seguridad. Dos abismos lo limitan, dos vértigos atraen al hombre, cuando la comodidad y la seguridad ya no le satisfacen, cuando le pesa la segura y prudente sumisión a la regla” (Caillois, 1982, pág. 59). A pesar de las restricciones que el humano establece para hacer posible la sobrevivencia, la existencia tiene un carácter violento que va en sentido contrario a la permanencia de cualquier estado de cosas. Así, lo sagrado como fuerza aparece de manera intempestiva, abriéndose camino a través de las fisuras de la conciencia, ahí donde ésta última no alcanza “a ver” y deja de saber.

### Capítulo 3. Lo acéfalo o el Dios que perdió la cabeza

I

*Porque la existencia universal es ilimitada y por ello sin reposo: no encierra la vida sobre sí misma, sino que la abre y la vuelve a arrojar en la inquietud del infinito. La existencia universal, eternamente inacabada, acéfala, un mundo semejante a una herida que sangra, que crea y que destruye sin cesar a los seres particulares finitos: es en este sentido que la verdadera universalidad es la muerte de Dios.*

Georges Bataille

Surge la necesidad de detenerse momentos antes del borde al que empuja Bataille con la violencia de su escritura para poder circundar la experiencia de la *disolución*. Por ello, en este capítulo se buscará dialogar con estas nociones y llevarlas al terreno de lo político y lo estético. En concreto, se evocará la figura del acéfalo para explorar matices intensivos sobre la experiencia de la *transgresión*, que en ocasiones preludia el acontecimiento de lo sagrado. También se discurrirá sobre lo acéfalo como potencia creativa, para ello, se recurrirá a imágenes en la pintura y en la danza con algunas obras de Egon Schiele, así como una selección de coreografías de la Tanztheater Wuppertal, compañía dirigida por Pina Bausch.

Lo que aquí se ensaya es pensar en la transgresión no sólo como una necesidad vital de exterioridad. La disolución no es un fin, sino el punto álgido de un movimiento oscilatorio que no termina. Su carácter inquieto, móvil, descompone lo formado para reconfigurarlo. Aquello que disuelve puede volver transformado en otra cosa para luego ser desintegrado nuevamente. El juego del devenir no sólo implica la destrucción y la descomposición, también se da en la composición de formas múltiples y en su recomposición-mutación.

La figura del *acéfalo* aparece como una suerte de re-actualización o invocación de un símbolo solar, y sería la imagen cristalizada de la cofradía a la que Bataille perteneció y de la que fue fundador: *Acéphale*. Este grupo surge del encuentro de Georges Bataille con personajes de la escena intelectual francesa de los años treinta, entre los que se contaron a André Masson, Pierre Klossowski, Roger Caillois y Michel Leiris. *Acéphale* se forma entre las dos guerras mundiales, y parece ser el reverso esotérico de un frente que busca establecerse como pensamiento de resistencia al mismo tiempo: el *Collège de Sociologie*, fundado en París en 1937 pocos años antes de la ocupación nazi.

*Acéphale*, más que una corriente de pensamiento fue una forma de complicidad entre los miembros del colectivo. El encuentro intelectual de quienes participaron en él surgiría de la necesidad y, hasta cierto punto, de la obligación de un correlato de las ideas de quienes lo componían y que trabajaban en grupo. Maurice Blanchot, quien no participaba del grupo, pero mantenía relaciones de amistad amistosas con sus miembros, se hacía el siguiente cuestionamiento en “La amistad”, un texto dedicado a Georges Bataille:

Durante tanto tiempo como exista el que nos es próximo y, con él, el pensamiento en que se afirma, su pensamiento se abre a nosotros (...) lo que lo preserva no es sólo la movilidad de la vida (...), es lo que en ella introduce de imprevisible la extrañeza del fin. (Blanchot, 1976, pág. 257)

Si no es sólo el movimiento de la vida lo que conserva la relación porque deriva en la nada, y este desbocamiento parte de lo que mantiene dicha relación con el *prójimo*, entonces no es sólo la existencia compartida lo que nutre la amistad, sino también la perspectiva del horizonte hacia el que se dirige el encuentro y el desconcierto que dicha

visión trae consigo (hay que recordar que a pocos años de que finalizara la Gran Guerra se gestaba otra). ¿Qué tiene que ver esto con *Acéphale*?

*La conjuración sagrada* es el título del texto con el que abre el primer ejemplar de la revista *Acéphale*, manifiesto escrito por Bataille que condensa discursivamente la furia febril que animaba a este grupo:

Es tiempo de abandonar el mundo de los civilizados y su luz. Es demasiado tarde para pretender ser razonable e instruido, pues esto condujo a una vida sin atractivos. Secretamente o no, es necesario convertirnos en otros o dejar de ser... En los mundos desaparecidos fue posible perderse en el éxtasis, lo que es imposible en el mundo de la vulgaridad instruida... La existencia no es solamente un vacío agitado, es una danza que obliga a bailar con fanatismo. (Bataille y Klossowsky, 2006, págs. 22-23)

La idea alimentada por esta confabulación era la formación de una comunidad, no como colectividad abocada a un proyecto, sino como una puesta en juego común. Tanto el *Collège*, faceta pública, como *Acéphale*, faceta “secreta” del mismo esfuerzo, eran impulsados por la misma búsqueda: rastrear formas en las que lo sagrado operaba en la sociedad moderna, este campo de investigación fue denominado, sin más, como *sociología sagrada* (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 151). Indagar al respecto implicó para Bataille y compañía plantearse distintas vías. Mientras en el *Collège* se coordinaban ciclos de conferencias que buscaron convocar audiencias y voces abriendo este espacio a un público heterogéneo, a las que podía asistir cualquiera que tuviera interés en los temas que se

abordaban<sup>17</sup>, *Acéphale* era un núcleo cuya acción se dio por dos medios. Por un lado, a través de la edición de una revista compuesta por ensayos sobre las ideas activas o resonancias de autores como Nietzsche, Sade, Kierkegaard y Heráclito –guiños que fueron parte fundamental del vínculo que circulaban y cobraban vida como parte del viaje compartido por el círculo más estrecho de este grupo–. El otro medio de exploración fue la experimentación vivida por medio de la incorporación de una ritualidad (como ritmo de vida y espacios ceremoniales) encarnada en prácticas esotéricas. ¿Experimentación de qué? De alguna manera resulta comprensible que la idea que los convocaba, los temas que conjuraban y la postura que mantenían ante ellos no limitara la búsqueda sólo al ámbito teórico o académico. Hay que recordar que se buscaba la puesta en juego de una idea de comunidad<sup>18</sup>, que exigía a quienes formaron parte del grupo, incitar formas de experiencia que los orillaran a la pérdida de sí, a recobrar formas de éxtasis rastreables en vías arcaicas, acontecimiento desde el cual podría afirmarse, de manera paradójica, la *imposibilidad* de la comunidad, aunque fuera sólo a partir de la disolución instantánea en la suerte compartida que, en última instancia, sería la muerte. ¿Qué más sería, sino la obsesión por la idea de lo sagrado (en los términos que se han tratado a lo largo de este trabajo) aquello

---

<sup>17</sup> En el texto “Notas sobre la fundación del colegio de sociología”, se enfatizan sobre el carácter abierto de estos encuentros: “toda persona puede aportar en ella su punto de vista personal... Cualesquiera sean su origen y su finalidad”. (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 151).

<sup>18</sup> Para Bataille, *comunidad*, la posibilidad de encuentro, la confluencia con un otro, con otros, difiere de lo social en tanto el encuentro no exige la construcción de un fin común que la ata necesariamente al campo de lo *útil*. La comunidad, para este autor, carece de finalidad y se da en la *comunicación*, eco transversal o resonancia que no se cierra sobre sí ni tampoco en función de una unidad trascendente. La comunidad, en este sentido, desarticula lo social, no es la cohesión lo que posibilita su acontecer sino la disolución. Abonando a este punto, Maurice Blanchot señala: “<<la base de la comunicación>> no es necesariamente el habla, ni siquiera el silencio que es su fondo... sino la exposición a la muerte, no ya de sí mismo, sino del prójimo cuya presencia viviente y más cercana es ya la eterna y la insostenible ausencia”. (Blanchot, 2002, págs. 25-54).

que embriagaba a los miembros que sostenían esta conjura? El ensayo de las ideas que animaron al grupo fue desde la escritura; la puesta en común de ideas hasta la emulación de rituales.

Para contrastar los extremos de este afán sostenido grupalmente, atiéndase a lo escrito por Roger Caillois como introducción a lo que el Colegio de Sociología pretendía ser.

(...) 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 por descubrir pasos equivalentes en el centro mismo de la existencia social, en los fenómenos elementales de atracción y de repulsión que la determinan... Tres problemas principales imperan en este estudio: el del poder, el de lo sagrado y el de los mitos. (Caillois, 1982, págs. 23-26)

A pesar de estas declaraciones, es necesario decir que no todos los que formaron parte del *Collège de Sociologie* participaron en las prácticas secretas de *Acéphale*. Ejemplo de ello es el mismo Caillois que se negó a formar parte de la actividad esotérica del grupo (Bataille y Klossowsky, 2006).

No se sabe con certeza qué ocurría en esos encuentros rituales, solamente se tienen a la mano el testimonio de Patrick Waldberg, quien fuera “iniciado” en el grupo, y el relato en clave filosófica de Maurice Blanchot intitulado “La comunidad inconfesable”. El testimonio de Waldberg dice lo siguiente:

(...) Bataille me condujo a la terraza del inmueble en donde vivía... Esto ocurría al atardecer. Me orientó hacia el este, es decir, de frente a la noche, y me obligó a hacer un juramento silencioso. La iniciación a la que me comprometí a someterme debía tener lugar algunos días más tarde...

En caso de que a lo largo del viaje me cruzara con alguien conocido, convenía ignorarlo... El paseo silencioso por los caminos profundos bañados por el olor humedecido de los árboles nos conducía, en plena noche oscura, al pie de un roble fulminado por un rayo cuyo borde semejaba una estrella, donde pronto se reagruparon, mudas e inmóviles, una decena de sombras... Bataille, de pie junto a un árbol, extrajo de un bolso un plato esmaltado sobre el que dispuso algunos trozos de azufre que encendió... avanzaba hacia mi uno de los celebrantes. Tenía en su mano un puñal idéntico al que blandía el hombre sin cabeza, signo de Acéphale... El que tenía el puñal apoyó la punta sobre mi antebrazo y dibujó una muesca de algunos centímetros, sin que yo sintiera el menor dolor... Transcurrió todavía un momento que me pareció largo, durante el cual, siempre en el mayor silencio, nos mantuvimos en guardia alrededor del árbol, inquietantes, inexplicables. (Bataille & Klossowsky, 2006)

Estos encuentros rituales, lejos de ser una actividad de hermandad grupal o querer instaurar un culto religioso al cual los integrantes se suscribieran, parece ser la puesta en escena –con la teatralidad inherente a todo ritual, patente en el relato de Waldenberg– que los convocaba a retrotraer de la servidumbre o de la subordinación política, la dimensión sagrada de la experiencia. Podríamos imaginarnos, por ejemplo, lo “absurdo” de la escena de la guardia contemplativa frente al árbol cuya forma de estrella fue esculpida por el rayo. La comunidad, el vivir y habitar la vida en común con otros, la suerte compartida, no puede reducirse a servir a un proyecto político-estatal; no puede reducirse a la servidumbre, esta parece ser una de las premisas. Por ello, Maurice Blanchot aborda al Acéfalo como una forma de soberanía desnuda cuyo móvil es el abandono o el despojo, una forma de donación:

Acéphale fue la experiencia común de lo que no podía ser puesto en común, ni conservado como propio, ni reservado para abandonarlo ulteriormente... La privación de la Cabeza no excluía solamente la primacía de lo que simboliza la cabeza, el jefe, la razón razonable del cálculo, la medida y el poder, comprendido ahí el poder de lo simbólico, sino la exclusión misma como acto deliberado y soberano... Si tenemos, al principio de la comunidad, el inacabamiento o la incompletud de la existencia [*discontinuidad*], tenemos ahora algo así como la marca de lo que la sobrealza hasta el riesgo de su desaparición en el <<éxtasis>>, su consumación en lo que precisamente la limita, su soberanía en lo que la vuelve ausente y nula. (Blanchot, 2002).

Esta locura colectiva, o juego serio, era la recreación o puesta en acto de la idea sobre lo sagrado, cristalizada y evocada en la imagen del Acéfalo. ¿Cómo formar comunidad, una puesta en juego común, si aquello que la convoca tiene como principio la renuncia a cualquier forma de existencia separada –el abandono hacia lo sagrado- singular o colectiva? Indagar sobre la sociología sagrada no podía retrotraer al ámbito académico un objeto de estudio que de entrada era planteado como algo que se resiste a servir como objeto de algo, a ser una cosa.

Lo sagrado es esencialmente una *experiencia*, y tal vez por ello es que este afán de comunidad en torno a su idea incitó directamente la búsqueda a través de la experimentación, conduciendo a este punto de excentricidad, de buscar en la emulación religiosa una posibilidad distinta de esta experiencia. Esto puede resultar paradójico, pues parecería que al final sí había un dejo de proyecto en esta empresa, aunque su finalidad del

proyecto fuera en sí mismo el despropósito que trae consigo una comunidad de lo *imposible*<sup>19</sup>.

Lejos de querer centrar la atención en los rumores que existen alrededor de esta comunidad inconfesable, se intentará pensar a partir de la imagen que ilustró la portada del quinto número de la publicación del grupo *Acéphale*. La imagen fue diseñada por André Masson a partir de una estampa gnóstica encontrada por Bataille cuando era trabajador en el Departamento de Medallas en la Biblioteca Nacional de Francia (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 10). El grabado hecho por Masson muestra a un hombre erguido, sin cabeza y con los brazos extendidos hacia los lados. Empuña y lleva el cuerpo marcado con distintos emblemas: en la mano izquierda sostiene una daga sacrificial y en la derecha un corazón del que brotan llamas<sup>20</sup>; en el pecho tiene un par de estrellas en lugar de pezones, su vientre aparece con los intestinos expuestos formando una espiral; finalmente, en lugar de sexo, tiene un cráneo que luce el ceño fruncido delante del orificio del ano.

El cuerpo acéfalo se asemeja a la figura del cuerpo sin órganos esbozada por Artaud en el texto “Para terminar con el juicio de Dios” –retomada más tarde por Deleuze y Guattari– (2002, págs. 516-517). ¿Cuál es el juicio de Dios sino el orden? En este sentido, los organismos se conforman del ordenamiento de órganos: unidad funcional. El cuerpo sin órganos subvierte dicha funcionalidad, subvierte el propósito por la experimentación. Un cuerpo sin órganos abre la unidad hacia la composición anárquica de lo múltiple (Deleuze y

---

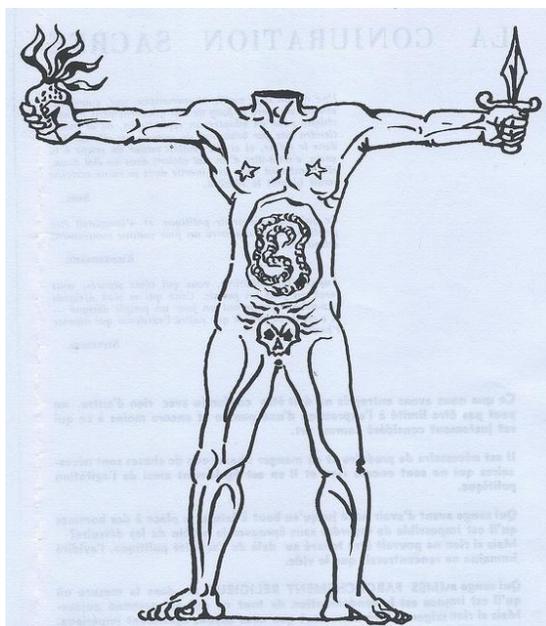
<sup>19</sup> Se refiere aquí el término imposible como un acontecimiento fortuito, no-causalidad: una comunidad innecesaria que no deriva de un orden causal de sucesos; experiencia comunicativa íntima.

<sup>20</sup> Como señala Margarita Martínez, este emblema parece un corazón sacrificial azteca (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 11).

Guattari, 2002, pág. 163). Que los cuerpos se constriñan a una configuración no los condena a cumplir una función específica como organismo: los cuerpos pueden andar sobre sus manos, estallar en risa, cantar con la nariz, rastrear con las tripas, etcétera.

El cuerpo sin órganos no remite a un Yo, no se trata de una configuración subjetiva, sino una composición en juego que recuerda lo que se ha expuesto sobre la experiencia de la transgresión de Bataille, pues en ambas, el sujeto que experimenta se diluye con el medio, no hay una distancia entre sujeto y objeto, de existir, la apertura a los flujos de intensidades sería interrumpida:

(...) allí donde las intensidades pasan y hacen que ya no haya ni yo ni el otro, no en nombre de una mayor generalidad... sino en virtud de singularidades. El campo de inmanencia no es interior, pero ya tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que se han fundido. (Deleuze y Guattari, 2002, págs. 161-162)



*Acéphale. Grabado por André Masson*

El acéfalo es la imagen de una forma soberana. Todo cuerpo es un límite, una manifestación contenida y cambiante, no es una unidad inmóvil. El acéfalo es un cuerpo delimitado y, no obstante, un cuerpo abierto. Su posibilidad de conexión con el mundo es a través del tacto: pura sensación. No hay una cabeza que ordene o procese los estímulos que recibe del mundo; junto con ella fueron removidos también los orificios del rostro, vías de conexión entre el cuerpo y el mundo. Este acéfalo pareciera querer ser desmembrado o disgregado por los emblemas con los que está signada su anatomía, como si se dejara llevar por ellos, como una incandescencia que ya no es templada o guiada por la razón de una cabeza y se extravía; no desea otra suerte más que darse al azar. El siguiente fragmento aborda la imagen del acéfalo desde la escritura producida por el colectivo

La vida humana está excedida por servir de cabeza y de razón al universo. En la medida en que se convierte en esa cabeza y en esa razón, en la medida en que se convierte en necesaria para el universo, acepta una servidumbre... El hombre se escapó de su cabeza como el condenado de la prisión. Encontró más allá de sí mismo no a Dios, que es la prohibición del crimen, sino a un ser que ignora la prohibición. Más allá de lo que soy, reencuentro un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, que me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen. (Bataille y Klossowsky, 2006).

En una entrevista hecha al músico John Cage, el periodista Daniel Charles le preguntó si prefería desdeñar toda estructura en la música optando solamente por el sonido abierto al azar. Cage, bromea después de contestar que habría que organizar sólo lo que debe ser ordenado, por ejemplo: “las utilidades”, insinuando, que el sonido no precisa de estructura para que su potencia (emisión vibrátil) sea audible; en otras palabras, el

sonido “indómito” no necesita ser musical para revelar su fuerza. Al referir “organización”, el músico menciona: “De la organización conservo lo que es útil para sobrevivir: esto significa que le asigno el sitio que le corresponde. Los hombres actúan en general de otro modo: ¡Organizan todo sin descanso! Y muy particularmente lo que es inútil organizar...” (2013, págs. 45-54).

Es importante no perder de vista que tanto el *College* como *Acéphale* mantenían una discusión política. En la época en la que se formaron ambos grupos, Francia estaba a punto de ser ocupada por los nazis, por ello, no resulta forzado pensar la metáfora de la cabeza como una alegoría que cuestione el orden como principio. Bajo esta idea, pongamos en cuestión tres principios regidores, tres cabezas que podrían ser regentes de este cuerpo, que pretenden ordenarlo y orientarlo con miras a su funcionamiento, evitando así la tendencia a la dispersión que evoca esta figura. La primera sería la idea de Dios, como límite último, cabeza creadora y ordenadora del universo; la segunda, el orden estatal que dirige el cuerpo social, aquel que Bataille imagina en constantes procesos de asimilación y excreción, en tanto cauce de fuerzas encontradas<sup>21</sup> y reguladas en función de la coexistencia grupal; por último, la unidad mínima del cuerpo social designada en el “sujeto”, el individuo, el ciudadano, el trabajador, etcétera, nivel último de organización en el que confluyen de manera singular el cruce de dicho *campo de fuerzas*.

---

<sup>21</sup> Como se mostró en el capítulo pasado, se retomó esta idea del texto *Sociología sagrada del mundo contemporáneo* “... representar la sociedad como un campo de fuerzas... pero de fuerzas en todo caso exteriores a las necesidades y a la voluntad consciente de cada individuo” (Bataille, 2006a, pág. 23).

*Detrás de los más altos juicios de valor  
por los que hasta ahora ha sido dirigida la historia del pensamiento,  
se ocultan malos entendidos acerca de la constitución corporal,  
ya sea de los individuos, de los Estados o de razas enteras*  
Friedrich Nietzsche

Nietzsche (1993, pág.43) se preguntaba en el *Anticristo* qué potencia podía haber en la imagen de un Dios que funda la vida en la prudencia, la abstinencia y el recato, un Dios apagado cuya promesa es un reino nunca presente y siempre por venir: “¡Dios, degenerado a ser la *contradicción de la vida*, en lugar de ser su transfiguración y su eterno sí!”. El acéfalo, que bien podría ser la forma de un Dios desbordado, es una objeción poética ante la figura de un *Dios eterno* como principio ordenador. Podría también ser la imagen de un Dios que perdió la razón, uno cuyo cálculo fue excedido al liberarse la exuberancia de su potencia creadora haciendo estallar su cabeza. En este sentido, el acéfalo también podría ser una figura de la muerte de Dios. Pensado de esta manera, el orden y la armonía que aparentemente mantienen la estabilidad de su creación sería el resultado más de una posibilidad momentánea y azarosa que el producto de un cálculo predeterminado. Así, este Dios, y los límites que instaura su figura, serían la cabeza faltante. La figura aislada de un Dios delimitado entra en conflicto con su creación poética: “La búsqueda de Dios, la ausencia de movimiento, de la *tranquilidad*... el apaciguamiento no se produce más que si Dios se deja encerrar en el aislamiento y en la permanencia profundamente inmóvil de la existencia militar de un grupo.” (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 70). El límite que encarna la figura de Dios es el de la totalidad, pero una existencia total inaccesible desde la finitud. Así, su ser ilimitado se convierte al mismo tiempo en límite y prohibición.

La cohesión de la existencia colectiva dentro de los grupos humanos se da entre la tensión de la norma y la licencia, aquello que es permitido hacer dentro del grupo y aquello que es censurado o vedado, volcándose así hacia la permanencia como fundamento. Hay órdenes estatales que funcionan según la lógica de la unidad perpetua (Dios eterno-origen-extravío-recuperación de lo esencial), algunas reflexiones de Georges Bataille en torno a los dos grandes órdenes estatales que se encontraban en auge durante los años treinta, el fascismo y el socialismo, época en la que el colectivo Acéphale se encontraba activo, corresponden análogamente a orden-cosmos y orden-Estado. La crítica lanzada por este autor no respondía a una filiación o alineación con tal o cual postura ideológica, sino a la impresión de que en estos grandes proyectos políticos subyacía tanto una lógica como una dinámica religiosa encubiertas por la secularidad.

En el capítulo anterior se trató de hacer una distinción entre religión y religiosidad, a partir de la cual se quiso mostrar por qué lo sagrado era para Bataille un problema vigente en pleno siglo XX. Lejos de intentar establecer lo sagrado como una experiencia exclusiva a la praxis religiosa, este autor piensa en ella como una latencia que rapta y excede a aquel que la experimenta y por ello se encuentra en constante oposición a lo limitado. Los modos en los que se da lugar, flujo, o se proscrib e intenta interrumpir a esta fuerza intempestiva se hacen presentes en el escenario político y la consolidación de los Estados que al autor francés le toca presenciar. Así como hay intentos de asimilarla como una función dentro del mundo de lo útil, el mundo del trabajo, a partir de la administración religiosa de los elementos sagrados, la fuerza multipolar de lo sagrado encuentra la manera de manifestarse con la crueldad que le es propia. Esto no resulta extraño si intenta relacionarse

con la manera en la que el francés pensó las agitaciones políticas de su época pues, como se mencionó anteriormente, en ellas ve un desplazamiento de los *centros sagrados* (Bataille, 2006a, pág. 45), alrededor de los cuales se pretendía justificar y fundamentar dichos proyectos que debían formar una comunidad en torno a ellos, los cuales antes se aglutinaban circundando formas religiosas cuya función, al tiempo de congregar, era mantener la permanencia de la vida común al margen de la irrupción de la *violencia*.

El aspecto social del fascismo es pensado en Bataille como el surgimiento de un nuevo *centro* que logró agrupar *campos de fuerza* y abocarlos a la puesta en marcha de un proyecto *homogéneo*, depositando su potencia en formas de producción para el crecimiento, la expansión y finalmente la permanencia de una comunidad endogámica.

La concentración de fuerzas sociales, en tanto recursos humanos y materiales, que implicó la puesta en marcha de estos proyectos ideológicos fue encaminada, como en toda gran empresa humana, a la distribución del trabajo para satisfacer la demanda productiva que requería, por ejemplo, la Alemania del Tercer Reich: emprender y sostener una guerra por el control político y territorial de Europa. Por el lado de la Rusia socialista, alimentar y mantener en el frente a unas fuerzas armadas de las dimensiones del Ejército Rojo al tiempo de poder alimentar a una población tan demográficamente densa como la de la entonces Unión Soviética. La magnitud de este esfuerzo puede ser explicable a través de factores económicos o estudios de ciencia política, sin embargo, lo que ocupó al autor francés fue pensar cómo y en torno a qué se logró cohesionar la puesta en marcha de estas maquinarias con dimensiones industriales nunca vistas.

Lo interesante de la mirada batailleana respecto al fascismo y el socialismo dimensionado como Estado monolítico (homogéneo), es cómo logra ubicar una mecánica religiosa detrás de fuerzas y discursos que pretendían ya no estar regidos por este tipo de principios. Esto pone en relieve algo más: astuta o atrevidamente, Georges Bataille no habla desde una fragmentación de la vida humana en campos independientes de saber, no hace una descripción de fenómenos específicos de la religión, de la política, del campo social o de la economía, sino que intenta mostrar cómo hasta cierto punto la organización del mundo administrado funciona en torno a empresas “sagradas”, que fundamentan el orden del trabajo, la producción y, en el contexto de Bataille, la guerra. “El fascismo (...) es la forma más cerrada de la *organización*, es decir, de la existencia humana más cercana al Dios eterno” (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 64).

El fascismo funciona sobre la base de una delimitación identitaria que funge como “suelo común” a partir del cual se puede conciliar la violencia interna para contenerla, distanciarse de ella (como un elemento que altera la permanencia de la comunidad), erradicarla y dirigirla hacia afuera, excretarla. Sin embargo, el ejercicio de la *violencia* en el grupo, su brutalidad<sup>22</sup> en tanto violencia subordinada, funciona como parte constitutiva del mismo. No es algo deseable dentro de él a pesar de que se admite como vía plausible para mantener su estabilidad.

---

<sup>22</sup> Jean Genet distingue, en un sentido muy similar al batailleano, la violencia como irrupción vital, de la brutalidad, violencia sistematizada y ejercida en función de un fin útil. Lo que en Bataille es la subordinación de la violencia a lo *útil*, en Genet cobra el nombre de *brutalidad*. Apelaremos a esta distinción ya que despoja de una carga moral al término *violencia*. Ver (Genet, 2010, págs. 261-272).

Los elementos sagrados que Bataille ubica como componentes puestos en juego para la constitución de los estados fascistas, ocuparon un papel ambivalente, ya fuera bajo la figura del soberano o como aquellas formas irregulares –inasimilables– dentro de los límites sociales, excluidas como elementos *heterogéneos*: “todo lo que la sociedad homogénea expulsa, ya sea como desperdicio, ya sea como valor superior trascendente”. (Bataille, 1993, pág. 17)

La figura del soberano es la cabeza que organiza y enmarca el rostro que gesticula y estabiliza al resto del cuerpo. A él le son permitidos los excesos que quedan restringidos al resto de las partes para mantener su funcionamiento. Éste se compone a partir de elementos singulares homogeneizados y alineados en función de las órdenes de la cabeza. Dicha corporalidad tiende a pensarse como un todo y no como un conjunto de partes singulares.

El soberano es aquel en el que se concentra la voluntad que rige al resto del cuerpo. Pareciera que sólo él marca el ritmo, guía y orienta al resto; sin embargo, éste se encuentra atado de la misma manera servil que el cuerpo a él, pues éste es el territorio al que se circunscribe la posibilidad de su soberanía, su ejercicio imperativo. La cabeza no podría existir como elemento independiente pues ¿qué pasaría si ese “resto”, despojo, no quisiera más ser parte de este cuerpo ni seguir obedeciendo a la cabeza?

Para Bataille, el poder desmesurado de una figura rectora (imperativa) es una forma que, si bien está investida de un halo sagrado, *heterogéneo*, se encuentra completamente subordinada al orden *homogéneo* al cual sirve de rostro. La soberanía pensada en un

sentido solamente *heterogéneo* se da como la irreductibilidad de la vida expresada como fuerza móvil, cambiante, inestable, *caprichosa*. Dicha soberanía no acontece por la configuración de un individuo en particular como si éste se debiera solamente a sí. El poder de un *jefe-dios* es conferido por aquellos que asisten e invisten a esta individuación como la forma realizada/acabada de su propio deseo, convierten a este soberano en el rostro de una identidad trascendente, totalizante, vertiéndose y realizándose a través de ella:

La incapacidad de la sociedad *homogénea* para encontrar en sí misma una razón de ser y de actuar –su soberanía-, le hace depender de las fuerzas imperativas... siendo el rey el objeto en el cual la sociedad homogénea ha encontrado su razón de ser, el malentendido de esta relación exige que el rey se comporte de tal manera que la sociedad homogénea pueda existir para él. (Bataille, 1993, pág. 24)

La forma acéfala de la fuerza soberana se da con un gesto de la *rebeldía*, un impulso de insubordinación. Por ello, ésta no puede restituirse nuevamente sobre sí misma. De ahí que la figura de un líder supremo sea vista por el autor como una forma subordinante y al mismo tiempo subordinada, una soberanía cuyo ejercicio está condicionado por el cumplimiento de una función: encabezar un cuerpo para velar por condiciones convenientes que permitan su conservación. Con este repliegue, el impulso soberano deja de ser una forma libre o insubordinada y garantiza la perpetuidad de la producción de un orden cerrado, un régimen servil de crecimiento y acumulación. La fuerza en un cuerpo (aún en uno funcional) no podría darse sólo como función acumulativa. Necesita gastarse, ejercerse, pues parte de su constitución está dada por la necesidad de dicho gasto y no solamente bajo la forma de inversión redituable. La guerra, la vida suntuosa y las

demostraciones monumentales de riqueza son exaltaciones ostentosas de la solidez del cuerpo monocéfalo, formas de gasto sujetas a su conservación. El gasto es un ejercicio rítmico, respiratorio (Rangel, 2015). Un cuerpo es incapaz de asimilarlo *todo*. Al cancelar la fluctuación entre aquello que se desecha como excedente y aquello que se acumula como exceso de recursos –el gasto–, la movilidad del cuerpo queda reducida a lo que puede asimilar dentro de sí, cancelando un estado de fuerza perpetuo, dado que su posibilidad de existencia queda regida bajo esta ritmia.

A diferencia de un centro que orchestra –el ritmo entre la conservación y el gasto– en el cuerpo acéfalo, la rítmica bien podría ser marcada por el pulso del órgano que empuña en su mano: un corazón sacrificial cuya voluntad de consumición se agota en la medida que se aleja del cuerpo del cual fue extirpado.

El problema del *límite*, planteado como condición necesaria de la existencia dentro de los órdenes homogéneos, surge al pensar en la unidad perdurable como principio vital. A partir de los bordes que se establecen según esta premisa se instaura un rasero común de *lo idéntico*, con el cual se busca aplanar toda irregularidad. Dicha pretensión puede verse claramente en las palabras de Benito Mussolini citadas por Bataille en su escrito *El Estado y el problema del fascismo*:

“No se trata –escribe– ni de raza, ni de región geográfica determinada, sino de una agrupación que se perpetúa históricamente, de una multitud unificada por una idea que es una voluntad de existencia y de poder: es conciencia de sí, personalidad” (Bataille, 1993).

Habría que pensar cuán autosuficiente podría ser dicha “personalidad”, es decir, cómo la distinción férrea respecto de un *otro* resalta esta “conciencia de sí”. ¿Acaso esta “personalidad” no sería igual de susceptible a ser tachada como aquel *otro* que ella se apresura designar? ¿Por qué la diferencia tendría que significar necesariamente una amenaza? El asunto es quién designa qué, desde dónde y para qué.

Mencionábamos antes que la *diferencia* es aquello que aparece como nocivo en tanto no se rige por las mismas directrices que traza la cabeza sobre el cuerpo, a lo que hay que agregar que al tratar de suprimirla, ésta se agudiza, el empuje que provocado por elementos heterogéneos dentro de una sociedad es su resistencia a la asimilación, resistir a la lógica de lo *mismo* (o la diversidad reducida a parámetros funcionales), las formas existentes resisten a lo idéntico en tanto se expresan singularmente. La propuesta de Bataille va en este sentido: la diversidad y lo múltiple de la vida, desde los organismos simples hasta la complejidad de las sociedades humanas, siempre se ven agitadas rítmicamente entre la fatiga y el exceso/la euforia, entre la calma sosegada y la inestabilidad turbulenta. El poder de la soberanía homogeneizada reposa sobre el angustiante delirio de la permanencia: “la autoridad de derecho divino y Dios mismo representan la obstinación desesperada del hombre por oponerse al poder exuberante del tiempo y encontrar la seguridad en una erección inmóvil y cercana al sueño” (Bataille y Klossowsky, 2006, pág. 68).

Así, la función ambivalente de los elementos heterogéneos opera a partir de la puesta en juego con el límite en tanto formas *puras* o *impuras*: por un lado, el soberano como principio motriz y ordenador que da sentido a una identidad trascendente alrededor

de la cual se conforma y delimita una comunidad cuyo sentido es teleológico (pueblo, nación, estado, etc.). El exceso o la posibilidad de desbordar el cuerpo recae tanto en la figura soberana, ya que él puede darse licencias que a nadie más están permitidas, como en aquellos elementos *impuros* que no son partícipes de este movimiento productivo; sin embargo, bajo la lógica del líder político como soberano, sólo es permisible el exceso en tanto él personifica la integridad del cuerpo. Fuera de ello, el contacto con el desorden que suponen los elementos marginales o desechados (heterogéneos) respecto a este cuerpo es visto como fuente de contaminación que debe ser aislado.

Los hilos que jalaba el discurso del fascismo apelaban a la agitación y la afección efervescente de una vida emocional/afectiva que surge bajo las formas inasimilables del deseo, éstas se ven compensadas para la masa en cuanto el deseo singular cede a la realización del cuerpo social. Sobre ello Bataille afirma: “En la realidad heterogénea, los símbolos cargados de valor afectivo tienen, así, la misma importancia que los elementos fundamentales; la parte puede tener el mismo valor que el todo” (Bataille, 1993, pág. 18). Mantener un orden del trabajo sólo es posible a partir de la regulación de la *violencia* pues, de otra forma, su irrupción en forma de deseo o de crueldad haría insostenible la puesta en marcha de un proyecto que precisa regularidad. En estos términos, la potencia creativa del deseo es asimilada reduciéndose o dosificándose en la forma de una fuerza productiva, pero ¿qué acaso el cuerpo no piensa más allá de los cálculos de la cabeza? O ¿no es posible pensar también a través de él?, ¿la manifestación singular del deseo en cada cuerpo desaparece al volcarse en una construcción que da sentido a su fuerza liberándolo,

aparentemente, de la angustia que también trae consigo la forma desorganizada en la que irrumpe?

Tanto el deseo como la angustia son formas de lo *imposible*. En lo *imposible* aguarda el accidente, la irregularidad; aquello que evita y teme el mundo organizado, pero también lo que (secretamente) desea. Este vocablo enuncia otro nombre del azar, de lo que está *fuera de serie*, aquello ante lo que desespera el delirio del orden y que paradójicamente lo inquieta y lo mueve. Es la danza devota del único dios en el que creería el Zaratustra de Nietzsche, la misma que impulsa al Acéfalo a querer bailar con *todo*. Habría que desocultarlo y existir viviendo de *cosas imposibles*.

### III

*Pero ¿de dónde proviene esa despreciable abyección? De que el mundo no está ordenado todavía, o de que el hombre sólo tiene una pequeña idea del mundo y quiere conservarla eternamente.*  
Antonin Artaud

Si la parte deja de operar en función del todo, no como individuo cerrado, sino como ejercicio de singularidad insubordinada, como irregularidad ante lo homogéneo, puede abrirse un resquicio a través del cual se dé paso a una potencia creativa (poética) que oponga resistencia ante los órdenes de mundo que pretenden su aplanamiento, esto es algo que Bataille intuía muy bien, palpable en la “insolencia reidora” que figura en la escritura de Jean Genet:

Antes de la guerra de Argelia, en Francia, los árabes no eran guapos, su aspecto era pesado, arrastrado, el morro ladeado, pero de repente la victoria los embelleció... un curioso fenómeno se hizo perceptible, modificando la cara y el cuerpo de los obreros árabes... esta belleza era

nueva, ingenua, inocente, fresca, tan viva que descubría inmediatamente lo que la ponía de acuerdo con todas las bellezas del mundo arrancándose la vergüenza... por belleza entendemos una insolencia reidora a la que desafían la miseria pasada, los sistemas y los hombres responsables de la miseria y de la vergüenza... No hablo de una belleza académica, sino de la impalpable –inefable– alegría de los cuerpos, de las caras, de los gritos, de las palabras que dejan de ser mortecinas, quiero decir una alegría sensual y tan fuerte que quiere desterrar todo erotismo. (2010, pág. 338)

El cambio en la postura corporal de los rebeldes argelinos, perceptible en la imagen que ofrece Genet, surge de la insubordinación incorporada. La *insumisión* se manifiesta como alegría o goce vital que se opone al cansancio. Lo indómito, expresado a través de un cuerpo soberano, es una potencia. No surge sólo como rebelión política; también es visible en imágenes que surgen del arte. Por ello resulta necesario pensar en las posturas y la desnudez de los cuerpos dibujados por Egon Schiele. El cuerpo no sólo resiste; también baila, deviene movimiento. De ahí, como se verá más adelante, Pina Bausch.

En el apartado anterior se desarrolló la idea de una corporalidad como un organismo macro, más allá de la suma o proximidad de cuerpos singulares que conforman a este ente social. Los cuerpos singulares participan de esta forma de colectividad política al asimilar una imagen común como propia, ubicándose frente a dicho colectivo a partir de una idea de cohesión que permea y alude a cuerpos concretos designando y asignándoles un lugar útil dentro del conjunto. Pensar sólo desde un nivel macro implica reducir lo múltiple a los efectos visibles de la masa, corriendo el riesgo de desdibujar matices que sólo son apreciables desde lo micro. Sin embargo, si esta macro-imagen que nos habitan y desde las

cuales habitamos lo social resultan en consecuencias visibles a gran escala es porque se reproducen desde la proximidad de lo singular. Podemos preguntarnos: ¿no hay diferencia, disidencia, renuencia o resistencia proveniente o manifiesta en algunos gestos micropolíticos que se ven lanzados al barullo, pretendidamente funcional, de la vida cotidiana?

Lo acéfalo es posible en esta fractura como resistencia, como potencia estética, vuelta sensual al cuerpo que opera desde lo singular en forma de gesto e irrumpe en el pensamiento monolítico y se abre paso como acontecimiento singular ante lo *homogéneo*. Es necesario reiterar que esta singularidad no es la individualidad cerrada nuevamente sobre sí, como si esta unidad fuera su forma acabada, sino que surge del desfase de lo diferente, de lo *heterogéneo*. Aquello que resiste y puede abandonar la necesidad asumida de que toda acción debe apuntar a su eficacia o eficiencia funcional, y dar paso a un flujo transversal que no obedece a una exigencia moral sino a la condición de encontrarse en la misma puesta en juego y conjugar la suerte compartida.

“Terminar de una buena vez con el juicio de nuestros actos  
por medio de la suerte  
y por una fuerza  
dominante  
es revelar  
su voluntad  
de una forma  
bastante nueva” (Artaud, 1975 pág. 48)

Si el cuerpo monolítico es capaz de pensar y pensarse para mantener un ritmo productivo que abone a su crecimiento y conservación, entonces ¿cómo podría pensarse desde un cuerpo acéfalo que no busca sentido sino, al no buscar, vive en el extravío, abierto al *azar*? ¿Será necesario recurrir a ideas más cercanas a los arrebatos del cuerpo que a los cálculos de cabeza? ¿Cómo podríamos apelar a esta forma de pensamiento corporal, o más bien, a través del cuerpo? Para abordar una corporalidad abierta que es atravesada por una fuerza cuya producción puede ser el puro movimiento, recurriremos a algunas imágenes patentes en algunos dibujos de Egon Schiele y en las coreografías de Pina Bausch.

Buena parte de la obra de Schiele, amigo y discípulo de Gustav Klimt, está centrada en la manifestación del cuerpo, de la carne y de la piel, como si el despliegue o repliegue de ésta fuera la gesticulación de una intensidad que cobra forma y determina a la postura: se yergue, se contorsiona, se acurruca, enrosca, etcétera.



*Dibujos de Egon Schiele, de izquierda a derecha: Torso femenino en lencería y medias negras (1917); Torso (1913); Mujer desnuda sentada (1914); Mujer desnuda de pie con medias (1914)*

El *torso femenino en lencería y medias negras* (1917) muestra el cuerpo de una mujer cuya cabeza no aparece y, de la cual, el cuello insinúa que voltearía ligeramente sobre su hombro izquierdo. La textura de la ropa y de la piel están resaltadas por color, en el camisón de la mujer son visibles los pliegues de la tela hechos por la posición en la que se encuentra.

El segundo dibujo titulado *Torso* (1913), muestra un tronco femenino desnudo el cual recarga el peso sobre las rodillas mientras el brazo izquierdo sostiene ligeramente con la mano, detrás de la espalda, al brazo derecho el cual se encuentra extendido. La figura es delimitada solamente por líneas, no lleva ningún tipo de color más que el de la superficie sobre la cual fue hecho, el trazo comienza, o se interrumpe, en la parte superior del plano sobre el cual está el dibujo, dejando fuera del mismo la cabeza o el rostro.

La *mujer desnuda sentada* (1914) está vestida solamente con medias negras y un par de zapatos. Inclined hacia su lado derecho, con las piernas entreabiertas, recarga sus codos sobre las rodillas para poder descansar su cabeza sobre una de sus manos. A diferencia del dibujo y la pintura anteriores, aquí, la imagen de la mujer devuelve la mirada pues aparece retratado también el rostro.

Por último, la *mujer desnuda de pie con medias* (1914) muestra a quien parece ser la misma de la imagen anterior sólo que esta vez aparece de pie con el peso del cuerpo cargado hacia su costado derecho. En su postura hay una firmeza ligera, que no rígida, los dedos de su mano izquierda están contraídos y su mirada esquiva el ojo espectador.

Algo que conmueve de las imágenes de Schiele es la exposición que hace cuerpo como forma expresiva. ¿Qué se muestra? ¿Qué se expresa? Parece retratar un carácter

encarnado, plasmado como una pintura de la crueldad, llena de carne, tela y pliegues; la crudeza de los cuerpos. El gesto que da forma y postura o el cuerpo que deviene temperamento expresado, como en aquellas figuras que no precisan ser concluidas por un rostro, pues la expresión que suele asociarse a él se muestra a través del cuerpo mismo en su postura, complexión y pliegues. Las pinceladas de color insinúan las particularidades de las texturas, pero sobre todo llevan hacia lo sensual, táctil, ligero y firme de las figuras. Esta exposición de la soberanía en el gesto o del carácter del cuerpo ayuda a pensar la posibilidad de un cuerpo insubordinado, una dignidad manifiesta en el reconocimiento y en la particularidad de lo pintado o dibujado, es decir, en plasmar este emplazamiento a través de la imagen.

El cuerpo insubordinado no cobra su carácter, o un valor, a partir de transformar o invertir su fuerza en un acto productivo (redituable). La dignidad, o *belleza*, y el carácter al que aquí nos referimos se da con su acontecimiento, con su postura. El cuerpo se vuelca en la fuerza de su constitución: erótico, vulnerable, crudo. ¿Qué es el erotismo, sino una forma de intensidad? ¿Qué es lo mostrado en estas imágenes sino intensidades, o modulaciones de intensidad, a través de la singularidad de los cuerpos? También podríamos decir que en esta forma de exposición hay cierto dejo de vulnerabilidad, no en el sentido de quedar a merced de la voluntad de alguien más, sino en un sentido más cercano a cierta fragilidad implícita en la desnudez de la carne, propia de un cuerpo expuesto.

No pude dejarse de lado el carácter erótico que normalmente se asocia a la desnudez. La pintura de Schiele es una pintura de la crueldad, de la crudeza de los cuerpos, de la desnudez que suele relegarse hacia el ámbito de lo secreto. En la mirada de Egon

Schiele, el ojo que aparece implícito en sus pinturas, hay un voyeurista que es tomado y se pierde en aquello que observa.

Bataille sostiene que el erotismo se encuentra íntimamente ligado a la muerte; incluso, la prohibición sobre la actividad sexual en ocasiones es un tabú parecido al de las prohibiciones relacionadas con la muerte, pues la intensidad de la violencia que contienen es similar, es una fuerza que amenaza con irrumpir, y cuyo desbordamiento o descontrol trae consigo la ruina (Bataille, 2008, pág. 50). En palabras de Bataille, “se relacionan siempre con un tipo de violencia que interrumpe el curso regular, el curso habitual de las cosas” (Bataille, 2013, pág. 52). Si bien puede haber una carga mórbida en el trasfondo del erotismo, la vinculación no debe darse desde el signo de la fatalidad sino de la violencia del acto de salir de sí. Más que subrayar el carácter angustiante que pueda tener el acontecimiento erótico por estar rodeado por los interdictos o tabúes relativos la actividad sexual fuera de fines reproductivos habría que pensar en el erotismo como un gesto soberano. La angustia surgiría cuando aquel que transgrede es consciente que está irrumpiendo en algo que “no debe...”). Sin embargo, la culpa que se produce en la transgresión es producto sólo de una de las posibles relaciones que se asocian a la experiencia erótica. Así como puede establecerse una relación de angustia ocasionada por *salir de sí* en el desbordamiento exuberante ocasionado por la experiencia erótica, también el abandono pleno de sí abre una línea abierta hacia el goce, hacia la pura sensación. Habría que pensar en el cuerpo en abandono a la exuberancia, vitalmente violenta, de la potencia erótica a la que es susceptible. Es cierto que el dispendio que implica el erotismo, en sus puntos más álgidos, evoca el desfallecimiento, una pequeña muerte —*petit mort*—; sin

embargo, ¿por qué debe tornarse la exuberancia en angustia mórbida? Ese salir de sí al que orilla la experiencia erótica puede darse fuera de la transgresión. Esto no borra del mundo los interdictos ni la dinámica que se perpetúa a través de ellos, pero deja abierta la posibilidad de experimentar un desbordamiento cuya obnubilación no trae consigo la carga de la culpa.

Hay rastros de este pensamiento *del cuerpo y desde el cuerpo* en la escritura batailleana que son un poco más cercanos al horror que a la ligereza, ahí donde las figuras de sus relatos son raptadas por una fuerza que les sobrepasa. En la novela *Mi madre* (2011), el joven Pierre experimenta con euforia y angustia la sensación de no poder detenerse ante el truculento guiño de su madre: ella lo inicia y lo guía en el terror de la delicia erótica. Cuando el padre de Pierre muere, su madre le encomienda limpiar su estudio. Ante la tarea, el joven se pregunta “¿qué más podía decirse, sino que ella tenía miedo del monstruoso deseo que la había impulsado a formular la idea de poner orden allí?” (Bataille, 2011, pág. 41). Ella le da las llaves de todos los compartimentos del cuarto, y detrás de los libros, dentro de una especie de vitrina, Pierre descubre la colección oculta de fotografías pornográficas guardada por su padre. Asqueado, intenta agruparlas para poder quemarlas, pero es tal el número de meros que se caen y las fotografías se dispersan por todo el estudio. Al tiempo que se ve abrumado por la repulsión que le producen las imágenes, no puede dejar de mirarlas extraviándose en un regocijo masturbatorio, gesto que le excita y le causa náuseas a la vez. A través de estas imágenes, el joven experimenta lo que su madre le confesaría sobre la necesidad de dejarse llevar por la “bajeza” del rapto erótico, formas inviables dentro del mundo diurno pretendidamente guiado por el recato y la sobriedad de las

acciones. En algún punto, su madre le confiesa que él es hijo del bosque, hijo de una fuerza que la arrastraba desnuda a montar caballos y regodearse en el corazón del bosque, misma fuerza que buscaba reencontrar buscando el placer erótico en las juergas y orgías a las que ella asistía con frecuencia. “Provienes del terror que sentía cuando iba desnuda por los bosques... gozaba durante horas, repantigada en la podredumbre de las hojas: naciste de ese goce” (Bataille, 2011, pág. 77).

La misma fuerza indómita que anima a las figuras de la escritura batailleana de este relato está presente en la expresividad de los dibujos de Egon Schiele, y se le puede encontrar también en las coreografías de Pina Bausch. Como se mencionó al principio de este apartado, para extender la reflexión en torno a la figura de lo acéfalo, resulta necesario aludir a la danza como deriva del cuerpo al movimiento. Por ello se recurrirá a algunos aspectos dentro de la danza que desarrolló Pina con su compañía de danza del Tanztheater Wuppertal. Sin soltura la danza no sería posible, pues surge de la propia fuerza desatada del cuerpo, del despliegue de sus posibilidades “in situ”.

Lo primero que hay que mencionar sobre las coreografías de Pina es que se encuentran en algún punto entre la danza y una teatralidad cercana a lo que Artaud (2001, págs. 14-16) concibe como teatro:

... el teatro verdadero, ya que se mueve y utiliza instrumentos vivientes, continúa agitando sombras en las que siempre ha tropezado la vida. El actor no repite dos veces el mismo gesto, pero que gesticula, se mueve, y por cierto maltrata las formas, detrás de esas formas y por su destrucción recobra aquello que sobrevive a las formas y las continúa... Ha de creerse en un sentido de la vida renovado por el teatro, y en donde el hombre se adueñe impávidamente de

lo que aún no existe, y lo haga nacer... cuando pronunciamos la palabra vida, debe entenderse que no hablamos de la vida tal como se nos revela en la superficie de los hechos, sino de esa especie de centro frágil e inquieto que las formas no alcanzan.

La teatralidad de las coreografías de Pina es patente en la exageración de los gestos como sonrisas extremadamente forzadas, temblores que parecen incontrolables, gritos, etcétera. También puede verse en el flujo que surgen entre el movimiento de los bailarines y la presencia de los objetos presentes en el escenario, la complicidad que se conforma entre los elementos espaciales (que van desde el mobiliario hasta presencias elementales como la solidez mineral de una gran roca, agua, tierra, etcétera) con los cuales el movimiento y los gestos del cuerpo se encuentran en constante juego. En ocasiones pareciera que los movimientos surgieran de las posibilidades de paso del cuerpo a través de –o con– la forma de los objetos. Nada de lo que aparece en el escenario es independiente, todos los elementos tienen un peso propio a partir del cual dialogan entre sí dando lugar a la danza. Por ejemplo, en una secuencia del documental *Pina* que Wim Wenders (2011) hizo en conjunto con la compañía del Tanztheater Wuppertal, se puede ver a una bailarina que se desplaza a gatas debajo de las patas de una silla, salir del otro lado, para regresar arqueando el cuerpo de frente de manera que puede desplazarse gateando debajo del mismo lado de la silla por el que entró para pasar debajo de ella nuevamente. Todo ocurre mientras otros bailarines acomodan más sillas encima de la primera de manera que puedan sostenerse por el equilibrio. La repetición del movimiento de la bailarina, la puesta en acción de los bailarines que apilan sillas para formar una torre, escalando el *medio*

sobre el cual se desenvuelve *rítmicamente* el movimiento de la bailarina, remiten al concepto de *ritornello* que desarrollan Deleuze y Guattari (2002, págs. 319-320):

Del caos nacen los *Medios* y los *Ritmos*... Cada medio es vibratorio, es decir, un bloque de espacio-tiempo constituido por la repetición periódica de la componente... la noción de medio no es unitaria: no sólo lo viviente pasa constantemente de un medio a otro, también los medios pasan el uno a otro, son esencialmente comunicantes. Los medios están abiertos en el caos, que los amenaza de agotamiento o de intrusión. Pero la respuesta de los medios al caos es el ritmo.

Así, los cuerpos y los elementos accionados en la secuencia componen una imagen rítmica de equilibrio expuesta a un caos latente: que la torre de sillas se derrumbe sobre la bailarina. La repetición desautomatiza los movimientos en tanto hay un ritmo que recompone continuamente el medio que se perpetúa, y ocurre, por el flujo del movimiento.

El gesto poético, la posibilidad de recomponer(se), acontecer entre ritmo y caos, surge en cuerpos insubordinados y tiene como principios la apertura al azar, las posturas que adoptan, el acto de mostrarse o de moverse, el despliegue de su fuerza, un acto que por sí mismo es inútil. Siguiendo a Bataille, lo lúdico (resistiendo y difiriendo de lo útil) es el gesto del arte (Bataille, 2003, pág. 38). Lo que se intenta explorar aquí es una idea de soberanía como paso abierto a ser recorrido o tomado por una afección repentina y ejercerse en ella.

¿Cómo podríamos hablar de coreografía y apertura al mismo tiempo, si la primera implica la orquestación de secuencias de movimientos? Las coreografías de Pina no parecen

buscar una perfección técnica en la ejecución de los movimientos –eficacia– sino su franqueza, pues ahí donde cabe la simetría entra también la irregularidad. Lo que sí parece quedar abierto en los ejercicios coreográficos de los que surgen las piezas es la posibilidad de que cada cuerpo encuentre su movimiento, todos los cuerpos pueden, sin embargo, no pueden lo mismo y, sobre todo, no “tienen que...” ejecutar *lo mismo*. Esta diferenciación, que no distinción o jerarquización, es parte de lo que conmueve en la danza de los bailarines del Wuppertal. La directriz es no hacer lo mismo. Armonía heterogénea del movimiento que no se entiende como exactitud y precisión de la ejecución sino en la composición hecha desde la diferencia de las posibilidades de cada cuerpo, de cada bailarín que se encuentra en la danza.

Las piezas de Pina surgen de la espontaneidad de un diálogo establecido en distintos registros: la palabra, el movimiento, la música. La *sorpresa* se da en la conexión de ideas que, aún dispersas, dialogaban entre sí. No hay una ausencia de estructura, de articulación, pero el método abre la posibilidad al otro de “decir” y a los demás de escuchar, hablar y variar lo dicho. El experimento encuentra un lazo en lo múltiple a partir de buscar la transversalidad en la variedad de respuestas que produce una idea o pregunta planteada y, desde la unión de diferentes registros, poder tejer una puesta en común de dichas voces. Esta forma de poner en juego la diferencia también está presente en la diversidad de los cuerpos bailarines de la compañía, que no obedecen a los estándares típicos de un bailarín de ballet. No son cuerpos que quepan sólo si cumplen con un rango de altura, complexión, edad o algún otro rasgo físico. Todos los cuerpos pueden bailar.

Pina (Bausch, 2009) comenta en una de sus últimas entrevistas:

Un día llegué a una encrucijada: o seguía un plan establecido o bien dejaba que aparecieran miles de cosas inesperadas y las empezaba a conectar. Opté por lo segundo. No se trataba de improvisar, tampoco eran chispazos espontáneos. Era más. Se trataba de conectar miles de detalles observados y dejar que todo eso hiciera su camino propio.

Trabajábamos la sorpresa. Bailábamos la sorpresa. ¡Tan refrescante! Con el tiempo tuve que sistematizar. Inventé el método de entregar una pregunta al grupo, una técnica que aún usamos. Les doy algo en qué pensar, algo que les provoca reacciones intensas y mucha pasión.

La espontaneidad, la *sorpresa*, es posible desde lo singular. Este encuentro que relata Pina ayuda a pensar en otras formas de potencia distintas a la que se ejerce en la subordinación, por ejemplo. La danza sería un territorio siempre por hacerse, por bailarse, aun cuando entran en juego fuerzas terribles. En el ejemplo que acabamos de dar puede verse que es un territorio sin dueño, sin cabeza. Hay dirección (puede haber direcciones), sentidos, que convergen y se abren rumbo a partir de este plano común.

Otro ejemplo de *ritornello* presente en un fragmento de la pieza de “Café Müller”, retomada para el montaje de Pina (2011), se ve un lugar desolado, a media luz, lleno de sillas y mesas desacomodadas, con algunas de ellas tiradas. En ese espacio se encuentran poco a poco figuras que deambulan, algunas a tientas, otras caminan estrepitosamente entre los muebles. En un punto una mujer y un hombre se encuentran, la forma del encuentro es un abrazo, una tercera figura interviene el entrelazamiento: reacomoda los brazos de manera que se suelten; extiende los brazos del hombre y sube sobre ellos a la mujer transformando el encuentro en una carga. La mujer resbala de los brazos del hombre y vuelve a abrazarlo como lo había hecho desde el principio. Después de su intervención,

parece marcharse, pero al percatarse de que la pareja había vuelto a la posición en la que los había encontrado al aproximarse por primera vez, interviene nuevamente reacomodándolos como había hecho antes. Esto sucede una y otra vez en un ritmo más acelerado. La mujer resbala, se vuelven a abrazar, son acomodados nuevamente hasta que la velocidad (por la persistencia de la pareja y de la intervención de la tercera figura) son insostenibles y ninguna de las dos posturas se mantiene. Finalmente, la figura se aleja y la pareja termina abrazada.

El tema o los temas, si es que se puede hablar de ellos, parecen ser sólo una pauta generadora y no una determinación narrativa: generan el movimiento mas no lo contienen. Incluso aludiendo a la repetición de la secuencia de movimientos (como la bailarina entre las sillas), parece advertirse que cada repetición es única, es un re-acontecimiento que nunca es idéntico al anterior a pesar de darse sobre los mismos movimientos. La fluidez de la danza es posible desde la ligereza que se deja ir en movimiento, su fuerza radica en la sutileza de advertir las posibilidades de éste. Las coreografías no se reducen sólo a la puesta de la motricidad del cuerpo en/entre el espacio, no se trata sólo de una suerte acrobática, sino que se encuentran cargadas de emotividad que, en el caso de las imágenes expuestas, de las coreografías de Pina, se hace visible cuando se considera que no todos los cuerpos se mueven igual ante una misma fuerza o encuentran el principio de su movilidad en lo mismo.

Así el cuerpo acéfalo es un cuerpo insubordinado, soberano y por ello poético, no se cierra sobre sí, sino que es justamente su apertura al azar lo que puede liberar su potencia creativa y no sólo su fuerza de trabajo.

## Conclusiones

Lo sagrado es la experiencia vital de los límites, tanto de su presencia, su cruce, su ruptura, su desbordamiento. Es la dimensión de contacto entre lo insondable de la existencia y la experimentación/configuración singular del carácter excesivo de la vida. Es una noción cargada de movimiento y violencia. Sin embargo, no sería válido identificarla como el centro de la obra de George Bataille pues, si bien podría funcionar como *foco* (apelando al sentido que en geometría se le da al término), el carácter excesivo de la vida al que constantemente apunta Bataille también es patente en nociones como soberanía, gasto, erotismo, transgresión. El exceso que conlleva la experiencia de lo sagrado acontece, de manera similar, en experiencias como el gasto (don) o la soberanía. Entonces cabría preguntarse: ¿cuál sería la especificidad de lo sagrado respecto a otras nociones donde también se gesta la violencia vital que a Bataille tanto ocupa? O, en todo caso, ¿por qué importa poner en relieve aquello que *comunica* dichas nociones?

Salvador Elizondo (Bataille, 2007, pág. 15) –uno de los primeros lectores de Bataille en México, que también escribió un prólogo a una traducción de *Madame Edwarda*–, subraya acertadamente una frase de *La parte maldita* donde Bataille ubica al lujo como problema fundamental de la “materia viviente”. Elizondo señala cómo el ritmo “vertiginoso” del pensamiento batailleano deriva en una “nebulosa” formada por nociones que se aluden una a otra sin un orden específico, pero que se unen por los puentes ficcionales donde la agitación; la violencia (intensidad) es transversal a todas ellas. Las aproximaciones que Bataille hizo a temas relacionados con la religión, la economía, la

política, la sociología o el arte siempre son desde la perspectiva del excedente, es así que lo sagrado para la religión, el gasto para la economía, lo inútil (lúdico) para el arte o el éxtasis erótico se plantean en este autor como un exceso respecto a las formas particulares en las que se configura vida, que se abren camino independientemente de los espacios u órdenes que se opongan a su fuerza. *Pierre Angelique*, pseudónimo con el que Bataille firmó *Madame Edwarda*, escribe hacia el final del prólogo de dicha obra: “... a la escala de la pérdida ilimitada volvemos a encontrar el triunfo del ser, al que no faltó jamás sino concordar con el movimiento que lo hace preceder” (2007, pág. 29).

Por cuestiones de extensión, se dejó fuera otra figura mítica sobre la cual valdría la pena profundizar: la diosa Tlazoltéotl. Su imagen, atributos y advocaciones bien pueden contrastarse con la noción de *heterología* –término acuñado por Georges Bataille– que se despliega en el segundo capítulo. Esta deidad femenina, procedente de la huasteca y luego asimilada como parte del panteón mexica (Giasson, 2001, pág. 137), se asocia al mismo tiempo con la podredumbre y la inmundicia tanto orgánica como moral. Si bien el sello de moralidad impura que imprime Fray Juan de Torquemada (Giasson, 2001, pág. 150) sobre esta divinidad pudo haber influenciado la imagen que se tiene de la diosa, en la podredumbre parece subyacer también la regeneración, como el sustrato del cual se regenera la vida. Una de las representaciones de la Tlazoltéotl es la escultura de una mujer en posición de parto, con el rostro cadavérico. La complejidad simbólica entramada en esta diosa, así como la cantidad de referencias y matices en los atributos que se le adjudican, ayudarían a pensar la heterología desde el carácter divino de lo excrementicio como principio de vida sin sustraer su carácter inasimilable o de despojo.

Queda pendiente también profundizar sobre la particularidad que Bataille da al éxtasis erótico, forma de la *intimidad*; extravío y disolución de sí que acontece entre amantes. Independientemente de aquello a lo que se apunte como “objeto” de deseo, el autor francés elabora en *El erotismo* tres formas diferentes para dicho desbordamiento: el erotismo de los cuerpos, el erotismo de los corazones y el erotismo místico. La amplitud que podría derivarse de este tema, que bien podría ser otro eje para abordar el pensamiento batailleano, amerita otro trabajo. Sin embargo, en relación con la idea de transgresión como *afuera*, esbozando la relación que Bataille (2007, pág. 28) encuentra entre erotismo y sacralidad hay una sentencia que resume de manera aguda el contacto que existe entre ambas experiencias de lo excesivo:

Lo que el misticismo no ha podido decir (al decirlo desfallece) –“muere de no morir”–, lo dice el erotismo: Dios no es nada sino desbordamiento, transgresión de Dios mismo en todos los sentidos (...) sólo la belleza, en efecto hace tolerable la necesidad del desorden.

El erotismo, al emplazar a los amantes fuera de sí, fuera del cálculo que implica comunicarse íntimamente con otro, no sólo conlleva la transgresión del sujeto que deviene amante, sino también es un acontecimiento de comunidad.

Otro aspecto que se trató, pero sobre el cual se dejan apuntes para profundizar más es el carácter heterológico de las revueltas y revoluciones dentro de las sociedades. Sería interesante ahondar más en esta idea no sólo desde los procesos de asimilación macro que piensa Bataille como tensión heterogéneo-homogéneo en *El Estado y el problema del fascismo*, sino, matizar las dinámicas de ordenamiento-organización que comienzan bajo el

planteamiento de proyectos colectivos. Este es un punto nodal no sólo al pensar en órdenes estatales, sino también para matizar entre revueltas y revoluciones, no tanto por la magnitud y escala de la fuerza, sino por la diferencia entre la espontaneidad del impulso de insumisión y el avance de un proyecto ideológico que busca sobreponerse a otro. El problema sería: la espontaneidad de la revuelta inasible aún para las revoluciones más subversivas.

Desde la frescura o espontaneidad de impulsos subversivos (que no tienen que ser ataques organizados) puede ponerse en cuestión la idea de proyecto u orden a los que la gran mayoría de las revoluciones han aspirado hasta ahora: una idea de subversión del orden hegemónico presente que recrea imágenes que se lanza, hacia una colectividad, como algo por venir si el colectivo cede a reconocerse en “lo mismo” desde el rasero de ideas como raza, nación, patria, etcétera, en lugar de pensarse y ejercerse como diversa, desde el acento de la diferencia como una variación y no como distinción jerárquica. Así, tanto la noción de comunidad como la de soberanía, no se decantaría en un gran Yo colectivo, pues abriría espacios al acontecimiento común (nosotros) más que a la identificación de lo que se construye como cuerpo idéntico que se inviste de partes con rasgos similares (asimilables). El otro es una diferencia hasta cierto punto insondable, pero no por ello se convierte en una amenaza; en todo caso, la “amenaza” común a todo, fenecer, trae consigo también el azar del encuentro y la potencia. El cuerpo soberano o acéfalo, los cuerpos producidos desde el arte que se abordaron, exploran dicha potencia desde la postura (corporal), desde el despliegue de la fuerza de cuerpos no reductibles sólo a su fuerza de trabajo útil.

Resulta crucial pensar desde el arte a Georges Bataille. No es secundario que en *Lascaux el nacimiento del arte* se aventure a plantear una de las propuestas más fuertes y que, al mismo tiempo, aparece velada en parte de su obra reflexiva: el arte, y no el trabajo, funda lo humano. En este sentido, sea iluminación o penumbra lo que aguarda la experiencia interior (Bataille, 1989, pág. 42), el *afuera* o la cueva, son ambos, azares enceguedores. Tal como el autor francés advierte en *La experiencia interior*,

“(…) solar o no, el hombre no es más que el hombre; no ser sino el hombre, no salir de ahí, es el ahogo, la pesada ignorancia, lo intolerable... la angustia que se convierte en delicia sigue siendo angustia... Quien no “muere” de no ser más que un hombre no será nunca más que un hombre” (Bataille, 1989, pág. 43).

De la fuerza impresa en esta carcajada fortuita surge para el autor el gesto soberano (inútil) del arte. La vida demanda el emplazamiento hacia lo que fascina (Bataille & Klossowsky, 2006).

## Bibliografía

- Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Ediciones Caldén.
- Artaud, A. (2001). *El teatro y su doble*. Barcelona: Edhasa.
- Bataille, G. (1987). *La parte maldita*. Barcelona: ICARIA.
- Bataille, G. (1989). *La experiencia interior*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (1993). *El Estado y el problema del fascismo*. Valencia: Pre-Textos.
- Bataille, G. (2001). *Teoría de la Religión*. Madrid: Taurus.
- Bataille, G. (2003). *Lascaux, el nacimiento del arte*. Córdoba: Alción Editora.
- Bataille, G. (2006). La conjuración sagrada. En G. Bataille, P. Klossowski, R. Caillois, A. Masson, J. Wahl, J. Monnerot, y J. Rollin, *Acéphale (1936-1939)* (págs. 21-25). Buenos Aires: Caja Negra.
- Bataille, G. (2006a). *La sociología sagrada del mundo contemporáneo*. Buenos Aires: Libros del Zorzal.
- Bataille, G. (2007). *La historia de ojo*. Ciudad de México: TusQuets Editores.
- Bataille, G. (2007). *Madame Edwarda*. Ciudad de México: Fontamara.
- Bataille, G. (2008). *El Erotismo*. Ciudad de México: TusQuets Editores.
- Bataille, G. (2010). *El límite de lo útil*. Madrid: Losada.
- Bataille, G. (2011). *Mi madre*. Ciudad de México: TusQuets Editores.

- Bataille, G. (2012). La función de D.A.F. de Sade. En G. Bataille, & I. D. Ollé-Laprune (Ed.), *Para leer a Georges Bataille* (págs. 403-421). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G. (2012). La máscara. En I. D. Serna (Ed.), *Para leer a Georges Bataille* (págs. 429-433). Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.
- Bataille, G. (2013). *Las lágrimas de Eros*. Ciudad de México: TusQuets Editores.
- Bataille, G., y Klossowsky, P. y. (2006). *Acéphale*. (M. Martínez, Trad.) Buenos Aires: Caja Negra.
- Bausch, P. (30 de junio de 2009). Última entrevista a Pina Bausch en Chile. (M. C. Jurado, Entrevistador) Obtenido de [www.emol.com/noticias/magazine/2009/06/30/365075/ultima-entrevista-a-pina-bausch-en-chile.html](http://www.emol.com/noticias/magazine/2009/06/30/365075/ultima-entrevista-a-pina-bausch-en-chile.html)
- Blanchot, M. (1976). *La risa de los dioses*. Madrid: Taurus.
- Blanchot, M. (1987). *La escritura del desastre*. Caracas: Monte Ávila Editores.
- Blanchot, M. (2002). *La comunidad inconfesable*. Madrid: Editora Nacional.
- Cage, J. (2013). *Para los pájaros*. México: Alias.
- Caillois, R. (1982). *El hombre y lo sagrado*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.
- Caillois, R. (1982). *Para un Colegio de Sociología*. (D. Hollier, Ed.) Recuperado el 13 de Noviembre de 2017, de Theoria, grupo de investigación de filosofía y ciencias

políticas. Universidad Complutense de Madrid:

[https://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/ciencias\\_sociales/resistencia/colegio\\_sociologia.htm](https://pendientedemigracion.ucm.es/info/eurotheo/filosofia/ciencias_sociales/resistencia/colegio_sociologia.htm)

Deleuze, G., & Guattari, F. (2002). *Mil mesetas. Esquizofrenia y capitalismo*. Valencia: Pre-Textos.

Díaz de la Serna, I. (1997). *Del Desorden de Dios*. Ciudad de México: Taurus.

Duras, M. (1986). *Outside*. Barcelona: Plaza & Janes.

Duverger, C. (2005). *La flor letal. Economía del sacrificio azteca*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica. Ciudad de México.

Florescano, E. (1997). El mito nahua de la creación del cosmos y el principio de los reinos. *La palabra y el hombre, octubre-diciembre* (104), 57-70.

Foucault, M. (1999). El pensamiento del afuera. En M. Morey, *Entre Filosofía y Literatura* (págs. 297-319). Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). El pensamiento del afuera. En M. Morey, *Entre Filosofía y Literatura* (págs. 297-319). Barcelona: Paidós.

Foucault, M. (1999). Prefacio a la Transgresión. En M. Foucault, & M. Morey (Ed.), *Entre Filosofía y Literatura* (M. Morey, Trad., págs. 163-180). Barcelona: Paidós.

Genet, J. (2010). Cuatro horas en Chatila. En J. Genet, *El enemigo declarado* (págs. 321-348). Madrid: Errata Naturae.

Genet, J. (2010). Violencia y brutalidad. En J. Genet, *El enemigo declarado* (págs. 261-272). Madrid: Errata Naturae.

Giasson, P. (2001) Tlazotléto, deidad del abono. *Estudios de cultura náhuatl* (32), 135-157.

Gilles Deleuze, F. G. (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.

León-Portilla, M. (2001). *Los antiguos mexicanos*. México: Fondo de Cultura Económica.

Nietzsche, F. (1993) El anticristo. Madrid: Alanza Editorial.

Rangel, S. (2015). Georges Bataille: imágenes de la Soberanía. *Reflexiones marginales*. Obtenido

de <http://reflexionesmarginales.com/3.0/georges-bataille-imagenes-de-la-soberania/>

Solares, B. (2007). *La Madre Terrible*. Barcelona: Anthropos-UNAM (coedición)

## Filmografía

Wenders, Wim. "Pina". Francia, Alemania y Reino Unido. 2011