



La influencia de la escuela sociológica francesa en el pensamiento heterológico de Georges Bataille

The influence of the French sociological school on the heterological thought of Georges Bataille

Andrea Teruel

Universidad Nacional de Córdoba (UNC), Argentina

andreateruel@gmail.com | <https://orcid.org/0000-0003-4894-8047>

Recibido 10/2021 – Aceptado 02/2022

Resumen: El artículo indaga sobre la influencia que la escuela sociológica francesa tuvo en la conformación de la heterología batailleana. Para ello se toman como eje tres conceptos clave: lo sagrado, la bipolaridad de lo sagrado y el sacrificio. Se explora el alcance de estas nociones en el pensamiento de Bataille y se pone en tensión sus escritos con trabajos específicos de Durkheim, Hertz, Mauss y Hubert. Esto lleva a constatar la importancia fundamental de este último grupo de sociólogos en las reflexiones del heterólogo. No obstante, también se evidencian las transgresiones de Bataille a los objetivos teóricos de aquel grupo al articular una motivación práctica en su heterología. Se establece así un vínculo y una distancia entre una sociología de lo sagrado y una sociología sagrada.

Palabras claves: heterología, sociología, sagrado, bipolaridad de lo sagrado, sacrificio

Abstract: The article investigates the influence that French sociological school had on the conformation of bataillean heterology. For this, three key concepts are taken as the axis: the sacred, the ambivalence of the sacred and the sacrifice. The scope of these notions in Bataille's thought is explored, and his writings are put in tension with specific works of Durkheim, Hertz, Mauss, and Hubert. This leads to confirm the fundamental importance of this last group of sociologists in the heterologous's reflections. However, the transgressions made by Bataille of that group's theoretical objectives are also evident by articulating a practical motivation in his heterology. A link and a distance is thus established between a sociology of the sacred and a sacred sociology.

Keywords: heterology, sociology, sacred, ambivalence of the sacred, sacrifice.

La escuela sociológica francesa conforma una pieza fundamental y de gran importancia para comprender el pensamiento de Georges Bataille en general y su noción de heterología en particular. Con dicha escuela aludimos acá al grupo nucleado en torno a la revista *L'Année sociologique* liderado por Emile Durkheim, entre quienes se destacaron Marcel Mauss, Henri Hubert y Robert Hertz. Consideramos que los desarrollos teóricos emprendidos por estos hombres en los albores de la ciencia sociológica fueron de gran impacto en la obra de Bataille, específicamente en lo que respecta a una peculiar concepción de lo sagrado entretijada al estudio de lo social. Pero ¿de qué forma influyó esta tradición en el pensamiento heterológico de Bataille?, ¿qué elementos teóricos se apropió Bataille y cuáles rechazó?

Ciertamente la originalidad de la perspectiva sociológica del grupo dirigido por Durkheim consistió en retomar el fenómeno religioso primitivo como objeto de investigación social y observar la importancia capital que este tuvo para la conformación de las formas diferenciadas de la vida en sociedad. En otras palabras, la novedad teórica de dicha escuela radicó en concebir las distintas estructuraciones de lo social fundadas en la



experiencia arcaica de lo sagrado. En este sentido, los integrantes de *L'Année sociologique* sostuvieron que el estudio de determinados ritos, prácticas y creencias del pasado echarían luz sobre aspectos nucleares para la comprensión del funcionamiento de las sociedades actuales. Por su parte, Georges Bataille manifestó tempranamente en su obra un profundo interés por las investigaciones antropológicas y etnológicas llevadas a cabo por estos sociólogos. Da cuenta de ello tanto los espacios en los que participó como las temáticas siempre recurrentes en sus escritos. Por dar algunos ejemplos mencionaremos su asistencia en 1924 a los cursos sobre el don impartidos por Marcel Mauss, su fascinación por los pueblos primitivos presente desde sus primeras publicaciones¹ y la fundación del *Colegio de sociología*, espacio donde se propuso elaborar, junto a Roger Caillois y Michel Leiris, una sociología sagrada teniendo como horizonte explícito las enseñanzas de Durkheim.

En efecto, es variada la evidencia del influjo que la sociología francesa habría tenido en las reflexiones de Bataille. Incluso se advierte que dicha influencia no se limita únicamente al campo sociológico o antropológico, sino que se irradia en otros registros. Así pues, en el marco de la revista *Documents*, Bataille articula la etnología con la reflexión estética; y en sus artículos publicados en *La critique sociale* observamos análoga operación en un registro político y económico. Vale entonces que nos preguntemos ¿en qué medida la influencia de la escuela sociológica francesa es transversal a los escritos batailleanos? O más específicamente ¿en qué medida la escuela sociológica francesa se conforma en la pieza clave con la que Bataille articula su heterología, entendiendo por ella una sociología sagrada?²

Para observar en su justa medida el modo en que Bataille absorbe conceptos y nociones clave de los sociólogos franceses estructuraremos nuestro desarrollo en tres apartados. En el primero, analizaremos cuestiones referidas a la dimensión de lo sagrado tal como las plantea Emile Durkheim. En el segundo, nos detendremos en el problema de la polaridad interna de lo sagrado teniendo en cuenta los desarrollos de Robert Hertz. Por último, daremos lugar a una reflexión en torno al sacrificio desprendida de los estudios de Marcel Mauss y Henri Hubert. De esta manera, dejaremos evidenciado el modo en que distintos referentes de la sociología francesa influyeron en el pensamiento heterológico de Bataille.

1. Nostalgia de lo sagrado

Desde sus primeros escritos Bataille manifiesta un interés por los mundos perdidos. Algunas civilizaciones desaparecidas como la azteca, las formas de intercambio antiguo de pueblos amerindios, los mitos o concepciones que poblaron la imaginación de los hombres de antaño, etc., son ejemplos recurrentes en su escritura. Todos estos intereses obedecen en parte a su propia formación de archivero paleógrafo. Pero aquellos mundos olvidados no se presentan en sus reflexiones como mera nostalgia erudita, sino que emergen, de algún modo, para denunciar las formas sociales adoptadas por el moderno mundo capitalista. Bataille lo expresa con claridad: “No me inscribo en las filas reaccionarias, ni hago aquí una apología del pasado, sino que me atengo a representar el déficit lamentable de esta evolución”.³

A sus ojos, el mundo contemporáneo se presenta como un resecamiento de los aspectos efusivos de la vida en donde todas las manifestaciones de efervescencia colectiva fueron dejadas a un lado en función de la actividad productiva, laboriosa y atomizada. En el mundo actual, para Bataille, no hay lugar para sobresaltos puesto que estos han sido neutralizados en pos de la conservación y seguridad de la sociedad. De este modo, la actual vida secularizada, desde su óptica, se reduce a una incesante función productiva, útil y racional; la vida se reduce al estado de órgano servil renunciando a todos los aspectos excesivos (festivos o trágicos) que en algún momento atormentaron o fascinaron a los hombres.

Este sombrío diagnóstico sobre el mundo contemporáneo es compartido en términos generales por distintos pensadores europeos de la época. Algunos son anteriores a Bataille, como el estudio de Max Weber sobre el desencantamiento del mundo; otros le son contemporáneos, como las incisivas denuncias a la razón instrumental provenientes de la Escuela de Frankfurt o la misma fenomenología de Heidegger. Lo cierto es que el periodo de entreguerras en el que nos situamos se caracteriza por hacer crujir, desde distintos horizontes, el

¹ El primer artículo publicado por Bataille en una revista académica de importancia fue “La América desaparecida”. Dicho texto dedica una extensa reflexión al pueblo azteca.

² En el manuscrito del artículo “La estructura psicológica del fascismo” figura una anotación sobre el margen del texto donde Bataille señala “Definir sociología sagrada=heterología”. Cf. Bataille, Georges, *Obras escogidas*, Madrid, Barral, 1974, p.481.

³ Bataille, Georges, *La sociología sagrada en el mundo contemporáneo*, Buenos Aires, Del zorzal, 2006, p.46.

paradigma metafísico moderno poniendo en crisis a la emblemática idea de un sujeto racional y productivo. En este contexto de resquebrajamientos, Bataille despliega su propia crítica, y lo hace sobre todo tomando como piedra basal la concepción de lo sagrado desarrollada por Durkheim, específicamente en la obra *Las formas elementales de la vida religiosa*.

En dicho estudio, el sociólogo parte de clasificar dos órdenes opuestos en los que se desarrolla la vida humana: lo *sagrado* y lo *profano*. La relación establecida entre ambos es de antagonismo, pues estos dos órdenes no sólo se conciben separados uno del otro sino inclusive como hostiles y rivales. Escribe Durkheim:

No existe en la historia del pensamiento humano otro ejemplo de dos categorías de cosas tan profundamente diferenciadas, tan radicalmente opuestas una a otra. La tradicional oposición entre el bien y el mal no es nada al lado de ésta, pues el bien y el mal son dos especies contrarias de un mismo género, o sea el moral, así como salud y enfermedad sólo son dos aspectos diferentes de un mismo orden de hechos, la vida: mientras que lo sagrado y lo profano siempre y en todas partes han sido concebidos como géneros separados, como dos mundos entre los que no hay nada en común. Las energías que operan en uno no son simplemente las que figuran en el otro, con algunos grados de diferencia, sino que son de naturaleza diferentes.⁴

Durkheim, no pudiendo definir lo sagrado positivamente, remite su definición hacia su aspecto negativo, constatando su absoluta heterogeneidad respecto a lo profano. Lo dirá explícitamente: "(...) lo único que queda para definir lo sagrado respecto a lo profano es su heterogeneidad".⁵ Así pues, el padre de la sociología concibe un "vacío lógico" entre ambos órdenes dejando en evidenciada la diferencia absoluta que hay entre ellos, su carácter de naturalezas distintas. Empero, si bien se trata de dos reinos separados, no significa que un ser nunca pueda pasar de uno a otro. Pues, aunque gobierne una prohibición de contacto entre ellos, una interdicción o tabú, se puede efectuar un tránsito o pasaje entre ambas esferas. Eso implicaría "una transformación *totius substantiae*"⁶ de la que dan cuenta sobre todo los ritos de iniciación religiosa, los cuales implican una verdadera metamorfosis. Así pues, si bien lo sagrado y lo profano son órdenes absolutamente distintos y repelentes entre sí, logran comunicarse mediante ciertas dinámicas rituales. No obstante, eso no es posible sin que lo profano pierda sus características específicas, es decir, sin que se transforme en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar al mismo tiempo su naturaleza propia.

Ahora bien, lo esencial del estudio realizado por Durkheim que retomará Bataille consiste en dar cuenta de cómo las sociedades primitivas vivieron hechizadas por el encanto de lo sagrado. Lo sagrado, según el padre de la sociología, se presentaba como una fuerza colectiva hipostasiada que reunía a los hombres en una misma comunidad y los organizaba mediante un sistema sólido de creencias y ritos. Esta dimensión era experimentada como la intensificación de la vida, como una efervescencia comunal donde las pasiones se sobrecitaban. En este marco, Durkheim resalta el modo en que lo sagrado desborda la idea de Dios o dioses para realizar el paso hacia energías absolutamente heterogéneas que fundan lo social. Es decir, lo sagrado rebasa una idea propiamente religiosa para insertarse como elemento constitutivo y aglutinante de lo social. De ahí la fundamental importancia que Durkheim le otorga desde la sociología, pues el estudio de la vida religiosa le permite revelar "un aspecto esencial y permanente de la humanidad".⁷

Así pues, el par sagrado/profano desde esta perspectiva se conforma como el eje central donde transcurre la vida, siendo ambas dimensiones igualmente necesarias: lo profano como medio donde la vida se desenvuelve para cubrir sus necesidades (vinculada al trabajo, a la razón y a la actividad prosaica), y lo sagrado como una fuente inagotable que crea, mantiene y renueva la vida (relacionada a una fuerza misteriosa, impersonal y virulenta que enciende la existencia comunal con vehemencia). Entre ambos órdenes se encuentran las prohibiciones y los rituales que establecen las separaciones y regulan la comunicación.

Ahora bien, es importante destacar que si bien los desarrollos de Durkheim fueron en gran medida los que inspiraron las reflexiones de Bataille, no fueron suficientes para el desarrollo de las mismas. En efecto, habrá

⁴ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, FCE, 2012, p. 92.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 55

al menos dos puntos en los que Bataille cuestione al padre de la sociología, lo que dará como resultado la separación de su heterología de aquel paradigma.

En primer lugar, el heterólogo le criticará a Durkheim el hecho de no haber podido desprenderse de la tendencia de la ciencia “que plantea representaciones *homogéneas*, soslayando de este modo la presencia de elementos esencialmente *heterogéneos*”.⁸ Es decir, por más que el fundador de *L'Année sociologique* se haya acercado al tema de la religión y lo sagrado, Bataille le objeta no haber dejado nunca de mantener una actitud estrictamente académica y profesoral respecto a su tema de estudio, objetivando lo sagrado como cualquier otro elemento ponderable que cae bajo el riguroso escrutinio de la ciencia. Pero lo cierto, a nuestro entender, es que a Durkheim no le habría interesado hacerlo de otro modo. He aquí entonces una diferencia fundamental entre la escuela sociológica francesa y el posicionamiento de Bataille. Se trata de la misma diferencia observable si atendemos a la distancia semántica establecida entre las expresiones “sociología de lo sagrado” (perseguida por Durkheim) y “sociología sagrada” (perseguida por Bataille). Es decir, se trata de dos consecuencias epistemológicas distintas, pues mientras la primera consiste en dar cuenta de una categoría observable y de la manera en que ésta organiza el mundo de los agentes estudiados, la segunda intenta hacer precisamente de lo sagrado su propia experiencia. Así, mientras que la “sociología de lo sagrado” se realiza sistematizando información dentro de claustros académicos o revistas especializadas, la “sociología sagrada” pretende estudiar y promover manifestaciones que reestablezcan las dimensiones sagradas de la existencia. A propósito de este contraste escribe Giobellina Brumana sobre Bataille:

[...] su intrincada elaboración sobre lo sagrado no se mueve en un plano solo teórico, como los autores implicados en la primera línea [refiriéndose a Durkheim y sus compañeros de *L'année sociologique*]; por lo contrario, los resultados teóricos son, por así decir, efectos colaterales de una particular síntesis entre una *experiencia interior* y el anhelo de una revolución salvaje.⁹

Así, lo sagrado para Bataille viene cargado de una motivación subversiva que no está presente en la escuela sociológica francesa. No obstante, para entender en qué consiste esa matriz rebelde que diferencia a la sociología sagrada de la sociología durkheimiana resta saber qué es lo que entiende propiamente Bataille por *lo sagrado*. Este punto nos introducirá en la segunda cuestión que abre la distancia entre la heterología y la escuela sociológica francesa.

Como señalamos líneas atrás, Durkheim no se detuvo en una definición detallada acerca de lo que fuera lo sagrado. Las pistas que nos dejó consistieron en remarcar ante todo su absoluta heterogeneidad respecto a lo profano. A la inversa, Bataille sí considera que se pueden aportar otros elementos que nos acerquen a una comprensión más sustanciosa de esta dimensión en cuestión. En el artículo “La estructura psicológica del fascismo” señala que:

[...] es posible admitir que lo sagrado se conoce positivamente, por lo menos de manera implícita (pues la palabra, presente en todas las lenguas, es de uso común y el uso supone una significación percibida por el conjunto de los hombres). Tal conocimiento implícito de un valor que se atribuye al ámbito heterogéneo permite infundirle a su descripción un carácter vago, pero positivo. Aunque es posible afirmar que el mundo heterogéneo está constituido, en una parte importante, por el mundo sagrado y que reacciones análogas a las que provocan las cosas sagradas revelen cosas *heterogéneas* que no son estrictamente consideradas como sagradas.¹⁰

Hay que subrayar que la correlación de lo sagrado con un orden heterogéneo Bataille la retoma del mismo Durkheim. No obstante, nuestro autor profundiza en esa dimensión heterogénea y entiende que lo sagrado conforma tan sólo un aspecto de aquella. Lo sagrado no es únicamente lo heterogéneo respecto a lo profano, sino que es una de las tantas manifestaciones de lo heterogéneo -el cual se define en contraposición a lo homogéneo-. Por lo tanto, lo que sugeriría Bataille en las líneas citadas es que para echar luz a la cuestión de lo

⁸ Bataille, Georges, *La conjuración sagrada Ensayos 1929-1939*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008, p. 146.

⁹ Giobellina Brumana, Fernando, *El lado oscuro. La polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*, Buenos Aires, Katz, 2014, p. 12.

¹⁰ Bataille, Georges, *La conjuración sagrada*, p. 146.

sagrado, la interrogación debe de ir dirigida a desentrañar qué es el orden heterogéneo. Y como lo heterogéneo se define en la contracara de lo homogéneo, la pregunta se reactualiza hacia este último. El siguiente pasaje de “La estructura psicológica del fascismo” lo dirá con claridad: “El estudio de la *homogeneidad* y de sus condiciones de existencia conduce así al estudio esencial de la *heterogeneidad*. Constituye además su primera parte debido a que la determinación primaria de la *heterogeneidad* definida como no *homogénea* supone el conocimiento de la *homogeneidad* que la delimita por exclusión.”¹¹. De este modo la pregunta por lo sagrado nos conduce por contraste a la pregunta por lo homogéneo, y es aquí donde Bataille, a nuestro parecer, proyecta la sombra de la influencia marxista sobre el terreno de la sociología francesa amalgamando ambas perspectivas.

En el artículo recién mencionado, Bataille establece que la base de lo homogéneo es la producción. Con esto busca decir que la sociedad homogénea es la sociedad productiva (útil). Lo homogéneo se inscribe de este modo dentro de una perspectiva económica. En contraste, lo heterogéneo será aquello que la sociedad rechace en tanto inútil. En este sentido, si el principio económico clásico regulador del mundo homogéneo se sostiene en la producción, la conservación y la ganancia, el reverso heterogéneo tendrá características opuestas: la destrucción, el gasto, la pérdida. Así pues, lo sagrado para Bataille no sólo conforma una fuerza colectiva hipostasiada fundadora de lo social (tal como lo asumía Durkheim), sino que también esa efervescencia colectiva - en tanto que conserva los valores propios de lo heterogéneo - contiene una fuerte carga destructiva, violenta y excesiva que atenta contra el mesurado orden económico homogéneo. En este sentido, Bataille retoma al pie de la letra el esquema durkheimiano sagrado/profano pero lo tensa aún más penetrándolo con otra variable: la económica. Por tanto, la realidad se polariza también entre una economía destinada al dispendio improductivo de energías y una economía que obra en función de la conservación de la vida.

Con lo dicho podemos observar que la tematización específica sobre lo sagrado se presenta desde varios ángulos. Por un lado, Bataille asume un enfoque socio-antropológico entendiendo a lo sagrado como un aspecto constitutivo de lo humano y lo social. Pero, por otro lado, el francés también desarrolla un punto de vista histórico en el cual despliega la dinámica y avatares de lo sagrado en el transcurso de los siglos, abordando así el problema del desencantamiento del mundo y la pérdida paulatina de la dimensión sagrada de la vida de los hombres. Atendiendo a este último punto se puede observar claramente el modo en que Bataille esgrime la crítica a su presente.

En una conferencia dictada para el *Colegio de sociología*, el heterólogo nos advierte: “Existen sociedades donde lo sagrado parece estar, al menos a primera vista, en vías de desaparición: las sociedades de civilización avanzada en que vivimos”.¹² En efecto, Bataille entiende a la secularización iniciada con la modernidad como un endurecimiento de las características de lo homogéneo/profano; en este sentido, desde su óptica, este fenómeno implica la reducción de la vida al comando de la razón y la producción, trayendo como consecuencia el enfriamiento de las fuerzas comunales y el debilitamiento de los actos efusivos de gasto y derroche. Los hombres se vuelven así serviles al trabajo y la sociedad se atomiza mediante los regímenes democráticos estatales; la vida se racionaliza, se individualiza, se reseca y las formas de existencia prodigiosas de antaño son olvidadas.

Ahora bien, ¿podríamos decir que el pensamiento heterológico inspirado en la sociología francesa se reduce a esta descripción o diagnóstico del tiempo presente? ¿Acaso la heterología consiste tan sólo en una nostalgia de los mundos que han sido y a un lamento del que es? ¿Sería entonces el único mérito de Bataille el haber profundizado en el aspecto económico de lo sagrado ausente en la escuela de Durkheim? En efecto, tal como indicase Francis Marmande,¹³ la heterología es impensada sin su deriva práctica. Y, como ya hemos señalado, esta consiste en volver a dar lugar a la irrupción de lo sagrado en la vida colectiva de los hombres.

En este sentido, la perspectiva antropológica es esencial para la heterología en cuanto identifica a lo sagrado como constitutivo del ser humano, pero su lectura histórica es indispensable en tanto que es la que despierta la exigencia práctica ante la constatación del sofocamiento de lo sagrado a lo largo de los siglos. Ahora bien, así como consideramos que Bataille dio un giro político-económico a la escuela sociológica francesa entretejiéndola con el marxismo en lo concerniente a las fuerzas productivas que conforman lo social, ahora veremos cómo nuestro autor vuelve a aplicar sobre aquella misma rosca otro giro, ahora vinculado nuevamente

¹¹ Ibid., p. 143.

¹² Hollier, Denis [ed.], *El colegio de sociología*, Madrid, Taurus, 1982, p.127.

¹³ Marmande, Francis, *Georges Bataille. Político*, Buenos Aires, El signo, 2009.

a la sociología francesa. Pues la respuesta al porqué del desplazamiento del ámbito sagrado de la sociedad Bataille la elabora, no sosteniéndose en una dialéctica económica de las infraestructuras, sino atendiendo a la bipolaridad interna de lo sagrado. Tema por demás desarrollado entre los participantes de *L'annee sociologique*.

2. El lado izquierdo

Tal vez uno de los temas en los que más se ha insistido desde la escuela sociológica francesa sea el de la ambigüedad de lo sagrado. En sus investigaciones, Durkheim y compañía no sólo partieron de comprender a la realidad polarizada entre un orden profano y otro sagrado, sino que también supieron destacar con firmeza otra oposición subsidiaria interna a la misma dimensión sagrada: la de lo puro y lo impuro.

Dicha calificación la retoma Durkheim de la antropología del inglés Robertson Smith, a quien le reconoce explícitamente el gran servicio que brindó a la ciencia tras haber sacado a la luz la ambigüedad de este fenómeno. En consecuencia, en *Las formas elementales de la vida religiosa*, el sociólogo francés procede a caracterizar a las fuerzas religiosas de dos modos distintos y opuestos. Por un lado, como “fuerzas benéficas, custodias del orden físico y moral, dispensadoras de vida, de salud, de todas las cualidades que estiman los hombres”.¹⁴ Estas pueden ser concebidas como personalidades distintas o como energías difusas desempeñando siempre el mismo papel y afectando de la misma manera a la conciencia de los fieles: con respeto, amor y reconocimiento. Estas fuerzas representan a lo sagrado puro. Por otro lado, lo sagrado impuro se muestra como su cara opuesta, pues se presenta como una fuerza que representa a “las potencias malignas e impuras, las que producen desórdenes, causan muertes, enfermedades, instigan sacrilegios”.¹⁵ Las mismas generan sentimientos en el hombre únicamente de temor y terror.

Lo importante de señalar aquí es que, entre estos dos tipos de fuerzas, hay un antagonismo radical pues las potencias buenas y saludables ahuyentan lejos de ellas a las otras, cuyo contacto le está prohibido. Sin embargo, esta oposición no se asemeja a la de lo sagrado y lo profano que implicaba naturalezas distintas, sino que esta oposición se establece entre formas en tensión pero de una misma fuerza “animada” en sentidos opuestos. En esta dirección, dice Durkheim, “un mismo objeto puede pasar de la una a la otra sin que cambie su naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales transmutaciones”.¹⁶ De este modo, lo puro y lo impuro no serían dos géneros separados sino dos variedades opuestas del mismo género, las cuales, sin dudas inspiran sentimientos que no son idénticos, pues unas causan respeto y admiración y otras aversión y horror. No obstante, tanto lo sagrado puro como lo impuro mantienen la misma relación de oposición con el ámbito profano; este último debe abstenerse de igual modo a cualquier relación con las cosas impuras diabólicas como con las cosas santísimas puras.

Como se puede observar hasta aquí, parece que Bataille retoma punto por punto los dos esquemas de biparticiones y sus dinámicas internas estudiados por los sociólogos franceses; no obstante, vale señalar que los adoptará con algunas variaciones. En primer lugar, el heterólogo hará hincapié en resaltar un error presente entre algunos integrantes de la escuela sociológica francesa, que habría consistido en interpretar cierta afinidad o equivalencia entre los elementos sagrados impuros y los profanos. Bataille señala que si bien Durkheim supo sortear esta confusión, su discípulo Robert Hertz tropieza nuevamente con ella. En el artículo “Definition of heterology” leemos:

El sociólogo francés Robert Hertz ni siquiera pensó que valiera la pena explicar las consideraciones que le indujeron a apartarse del riguroso esquema adoptado y desarrollado por Durkheim. Algunos años después de la publicación de *Las formas elementales*, no dudó en escribir que ‘los dos conceptos [sagrado impuro y profano] se combinan para formar, en oposición al sagrado, el polo negativo del mundo espiritual’¹⁷.

Atendiendo a este error recurrente en la sociología, Bataille desnuda un mecanismo de importancia capital para el análisis heterológico. Observa que tras el procedimiento tendiente a profanar lo sagrado impuro se

¹⁴ Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, p. 454.

¹⁵ Ibid., 455

¹⁶ Ibid., p. 457.

¹⁷ Bataille, Georges, “Definition of heterology”, *Theory, Culture and Society*, vol. 35, n. 4-5 (2018), p. 33 [29-40].

esconde la intensión de “purificar” lo sagrado, es decir, el intento de sustraerle todas sus características más abominables y terroríficas para circunscribirlo únicamente a formas idealizadas, beatíficas y divinas.¹⁸ Escribe el francés: “La confusión entre lo impuro y lo profano es uno de los principios fundamentales de cualquier desarrollo purificador, buscando eliminar la religión del pozo negro original, en el cual el lodo mismo era sagrado”.¹⁹ Se trata, de alguna forma, de negar el aspecto negativo de lo sagrado, aquel aspecto cargado de negatividad y desasosiego.

Ahora bien, puesto en términos históricos, este mismo mecanismo de negación de lo sagrado impuro es el que conduce, a nuestro entender, al sombrío diagnóstico sobre el mundo contemporáneo visto en el apartado anterior. Por tanto, para analizar este punto nos detendremos en un curioso y original artículo de Hertz escrito en 1907: “La preeminencia de la mano derecha”. Se trata precisamente del mismo texto en el que el sociólogo comete el error que Bataille le imputa de confundir lo impuro con lo profano. De este modo, en aquellas líneas podremos observar con claridad a qué se debe tal equívoco y cuáles son sus motivos. Hertz nos orientará así en la respuesta del porqué de la puesta en marcha del mecanismo de negación de las impurezas de lo sagrado.

El texto en cuestión aborda el tema de la ambigüedad de lo sagrado, pero no lo hace en primera instancia remontándose a tiempos de antaño, sino que le basta con atender a un fenómeno particular: nuestras propias manos. Se detiene en ellas pues le resulta llamativo el abanico de las representaciones morales y psicológicas polarizadas que de este conjunto corporal emergen. “La preeminencia de la mano derecha” comienza de la siguiente manera:

¡Qué semejanza tan perfecta la de nuestras dos manos!, y, sin embargo, ¡qué desigualdad más irritante! Para la mano derecha son los honores, los comentarios más lisonjeros, las prerrogativas. Ella actúa, ordena y «coge». Por el contrario, la mano izquierda es despreciada y reducida al papel de humilde auxiliar, sin que pueda hacer nada, por sí misma, más que asistir, secundar y «sujetar». La mano derecha es símbolo y modelo de todas las aristocracias; la mano izquierda, de todas las plebes. Pero, ¿cuáles son los títulos de nobleza de la mano derecha?, y, ¿de dónde viene la servidumbre de la izquierda?²⁰

Hertz inicia su investigación introduciendo la siguiente evidencia: la preeminencia de la mano derecha sobre la mano izquierda. En adelante, los datos en los que sostendrá tal afirmación serán numerosísimos y dispares por lo cual solo retomaremos algunos. Detalles a veces de los más nimios provenientes de la etnología, la simbología religiosa o del anecdotario en general hablan por sí mismos en el texto: prácticas en la India en las que se ataba el brazo izquierdo para aprender a “no utilizarlo”; la representación del Juicio Final donde se observa la mano derecha del Señor levantada indicando a los elegidos la sublime morada, mientras la mano izquierda, hacia abajo, muestra a los condenados a las fauces abiertas del Infierno; la práctica musulmana de entrar a un lugar santo utilizando el pie derecho; Eva, quien introdujo la muerte al mundo, creada de la costilla izquierda de Adán; los zurdos como potenciales brujos o criminales en muchas culturas; la valiente mano derecha que lleva la lanza en el campo de batalla; santos cristianos que desde la cuna rechazaban el seno izquierdo de la madre; la imagen de la crucifixión en la que el sol está a la derecha de Dios, mientras que a la izquierda está el ladrón. Los ejemplos siguen, y se podría agregar tantísimos otros atendiendo a nuestro presente, pero con lo dicho es suficiente para introducir la conclusión de Hertz: la derecha expresa ideas de fuerza y destreza física, de rectitud intelectual y de buen sentido, de equidad e integridad moral, de norma jurídica y belleza. La derecha representa lo alto, las energías vivificadoras, los polos atractivos, es sede las virtudes fecundas, tiene un carácter regular y augusto que inspira confianza. La derecha es lo noble, lo bueno y lo seguro. La izquierda representa todo lo contrario. Es señal de torpeza, torsión, inutilidad, fealdad, corrupción, traición, fraude, muerte. Representa lo bajo, las tinieblas, lo abyecto, lo prohibido, lo oscuro y maldito. Resume Roger Caillois

¹⁸ El cristianismo ejemplifica este movimiento. Bataille en *Teoría de la religión* llegará a decir que el cristianismo sustancializó la naturaleza de lo sagrado en la idea de Dios. Es decir, le otorgó identidad en la figura de un ser personal y trascendente depurándolo de todos los aspectos malditos.

¹⁹ Bataille, Georges, “Definition of heterology”, p. 34.

²⁰ Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, Madrid, Alianza, 1990, p. 105.

el texto de Hertz, “El derecho y la destreza manifiestan la pureza y la gracia; lo izquierdo y lo zurdo, la mancha y el pecado”.²¹

Tras este variado listado, la sugerente pregunta de Hertz es: ¿en qué se fundan estas valoraciones radicalmente antagónicas que parten de un mismo fenómeno como son las manos? La respuesta la encontrará precisamente en el pensamiento religioso primitivo: “los grandes ideales que, secularizados, dominan aún hoy nuestra conducta han nacido y crecido bajo una forma mística, o bajo el imperio de creencias y emociones religiosas”²². Así, según el sociólogo, es el pensamiento primitivo heredado y transmitido por siglos el que organiza las prácticas y creencias sociales que operan aún hoy en los pueblos. La diferencia cualitativa de las manos emerge del fondo de la “conciencia colectiva” fundante de las primeras representaciones religiosas de los hombres: lo derecho diestro asociado a lo sagrado puro, lo izquierdo siniestro a lo sagrado impuro. En este sentido –y es aquí donde se refleja la influencia de su maestro Durkheim- la pregunta por la polaridad derecho/izquierdo nos introduce en el corazón de la ambigüedad de lo sagrado: fundante de la religión y lo social. Lo curioso de observar acá es que este estudio sobre el valor binario de las manos no es una mera metáfora para representar la operación de lo sagrado, sino justamente la plasmación real (una entre tantas) de esa ambigüedad, y este es el motivo de tal valoración antagónica.

Si bien este estudio de Hertz avanzará hacia una propuesta de conciliación entre ambos polos (motivación ausente en Bataille), lo que nos interesa señalar específicamente acá –y es por ello que nos hemos detenido en este texto- es que queda evidenciada de manera muy gráfica la asimétrica jerarquía puesta en juego en la polaridad de lo sagrado. En este sentido, la detallada investigación hertziana daría cuenta del desplazamiento de las fuerzas repulsivas de lo sagrado de la vida de los hombres, de su negación y rechazo sistemático tanto en un sentido práctico, moral o psíquico.

Ahora bien, ¿cómo se tensa el análisis de Hertz con la heterología? Bataille recoge la idea del sociólogo respecto de que el sistema arcaico de clasificaciones (sagrado puro/sagrado impuro) ha dado lugar por su gran fuerza expresiva a pares clasificatorios y valorativos todavía hoy vigentes y persuasivos. En consecuencia, en una serie de conferencias dictadas en el marco del *Colegio de sociología* el heterólogo –partiendo siempre del supuesto durkheimiano de que lo social se funda en la experiencia colectiva de lo sagrado- observa cómo ese núcleo primigenio de la vida comunitaria (donde se atravesaban las fuerzas de atracción y repulsión) se debilita y pierde potencia a medida que los hombres apartan todo lo trágico y negativo, todo lo bajo y repugnante, de su centro. Este fenómeno, sobre todo, se manifiesta en las sociedades modernas. En este marco, Bataille es enfático en resaltar ante todo la importancia de lo sagrado impuro en la fundación de lo social. En la conferencia titulada “Atracción y repulsión” llegará a decir: “Todo lleva a pensar que los hombres de los primeros tiempos fueron reunidos por un hastío y un error común, por un insuperable horror que se refiere precisamente a aquello a que se había constituido primitivamente como el centro atractivo de unión”²³. En este sentido, al desplazarse las fuerza repulsivas de ese centro comunional, la cohesión entre los individuos tiende a ceder, el lazo social se debilita y la sociedad se atomiza. Tal es el caso, según Bataille, de los regímenes democráticos contemporáneos que reducen la vida individual y social a una chatura en la que no es posible hallar ningún tipo de intensidad religiosa, ningún tipo de euforia o disforia colectiva. En las democracias laicas la vida se reduce a su función, es decir, a su actividad productiva: el trabajo. Dirá el pensador francés en otra conferencia que lleva por título “La sociología sagrada en el mundo contemporáneo”:

Al dejar de pertenecer a un mundo fantástico y trágico, a un mundo de destino humano, el trabajador libre se consagró a su trabajo: se dedicó a confundir su existencia con su función, a tomar su función por existencia. No escapó al movimiento de conjunto [sagrado] más que para absorberse en un movimiento funcional hipertrofiado, un simple y vacío automatismo que sustituyó la existencia plena.²⁴

Ahora bien, si conjugamos estas conferencias proferidas en el seno del *Colegio de sociología* con el artículo “La estructura psicológica del fascismo”, observamos que para Bataille ese sofocamiento del núcleo sagrado en

²¹ Caillouis, Roger, *El hombre y lo sagrado*, México, FCE, 2013, p. 40.

²² Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, p. 111.

²³ Hollier, Denis [ed.], *El colegio de sociología*, p. 132.

²⁴ Bataille, Georges, *La sociología sagrada en el mundo contemporáneo*, pp. 47-48.

las democracias no sólo genera la servidumbre al trabajo y la producción, sino que también propicia el advenimiento del fascismo. Pues, este último fenómeno se inmiscuye en la sociedad homogénea disociada y la reencienca mediante la introducción de fuerzas heterogéneas. Así, el fascismo vuelve a tejer una cohesión social; vuelve a encantar a la masa aglutinándola ahora bajo la figura de un admirado líder carismático, quien se presenta como ser sagrado e infunde una exaltación afectiva en sus seguidores. Ciertamente, Bataille logra señalar con gran tino que el único movimiento revolucionario que ha destituido a una democracia fue el fascista, y ello se debe, según el heterólogo, justamente a que dicho régimen supo suministrar nuevos mitos colectivos a los pueblos desorientados y ávidos de fe; es decir, el fascismo supo suministrar nuevamente dimensiones afectivas y religiosas de intensidad variable que enardecieron al pueblo. En esto último residió para Bataille la potencia de dicho movimiento, pero también -como tempranamente en 1933 supo advertir- su peligro.

Lo cierto es que aquellas fuerzas heterogéneas introducidas por el fascismo se presentan bajo un aspecto elevado y abstracto. Revisten su violencia inherente con valores nobles y puros que apelan a sentimientos trascendentales como los de "Patria", "Raza", "Honor", "Dios", "República", etc. Por lo tanto, estas fuerzas introducidas poseen todas las características descritas por Hertz propias de la mano derecha, es decir, de lo sagrado puro. En esta dirección, la heterología batailleana desnuda al fascismo como una apelación a valores trascendentales sólo para legitimar la conservación autoritaria del orden homogéneo. De este modo, el estudio heterológico pone en manifiesto la complicidad recurrente entre el orden homogéneo y lo heterogéneo alto. Y esta complicidad, en efecto, tiene como trasfondo la asimétrica jerarquía de valores señalada por Hertz, pues de lo que trata en definitiva es de negar y expulsar lo bajo, lo impuro o siniestro y sostener la preeminencia de "la mano derecha" en el seno de la sociedad.

Hasta aquí creemos haber dejado en evidencia en qué sentido la heterología se sirve de elementos provenientes de la escuela sociológica francesa. Sin lugar a dudas la noción de lo sagrado (Durkheim) y su bipolaridad interna (Hertz) son fundamentales para el estudio de Bataille acerca de las dinámicas sociales y, en consecuencia, le permiten elaborar su propio diagnóstico de la época. Pero aún nos queda un interrogante por responder: ¿qué tiene en mente Bataille cuando sugiere introducir el lado izquierdo de lo sagrado en la vida contemporánea? He aquí donde la temática en torno al sacrificio elaborada por los sociólogos Mauss y Hubert cobra importancia.

3. Alegría frente a la muerte

Como ya hubo de advertir Blanchot,²⁵ la noción del sacrificio en la obra de Bataille se presenta de una manera obsesiva. El sacrificio azteca, sobre todo, aparece reiteradamente en distintos momentos de su obra, aunque también se cuelan con insistencia entre sus páginas otros rituales en los que la muerte es el centro de atención. Tal es el caso de un suplicio chino llamado "de los cien trozos", mencionado numerosas veces entre sus escritos²⁶. ¿Pero qué hay detrás de estas prácticas religiosas que tanta fascinación le generan a Bataille? ¿Se vincula de algún modo esta fijación por el sacrificio con la heterología?

Ya hemos dejado en claro en el apartado precedente que lo que moviliza la acción de la heterología es la reintroducción de lo heterogéneo bajo (el lado izquierdo) en la vida de los hombres. Ésta sería, según Bataille, la respuesta práctica ante los siguientes tres problemas acuciantes que identifica en su mundo contemporáneo: la reducción de la vida a su función (la producción, el trabajo), la atomización de la sociedad por falta de un movimiento en conjunto que la cohesione y, en consecuencia, las formaciones reactivas y totalitarias como el fascismo. Tres problemas, por cierto, originados bajo el mismo mecanismo de rechazar y excluir la negatividad heterogénea impura. Pero bien, ¿qué implica introducir lo heterogéneo bajo y cómo se logra? Es aquí donde la reflexión sobre el sacrificio comienza a tejerse.

Atendiendo a este último punto podemos observar la influencia de las investigaciones de Hubert y Mauss. En efecto, ambos sociólogos subrayaron la importancia fundamental que tienen los rituales sacrificiales para el estudio de lo social y desplegaron, en consecuencia, un estudio minucioso sobre la naturaleza de los mismos y sus funciones. Sus estudios retoman la topología de lo sagrado y de lo profano desarrollada por Durkheim y muestran cómo el nexo o tendón que opera entre estos dos órdenes repelentes entre sí es el sacrificio. El sacrificio se vuelve así una institución, pues comprende una función social. En un escrito de 1906, "Introducción al

²⁵ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, Madrid, Arena Libros, 2016.

²⁶ Se trata de un sacrificio ritual llevado a cabo en China en 1905, en el cual Fou Tchou Li fue cortado en vida en cien pedazos.

análisis de ciertos fenómenos religiosos”, leemos: “El sacrificio constituye un medio que tiene lo profano de comunicar con lo sagrado por la mediación de una víctima”.²⁷ Los sociólogos dan a entender así que el tránsito o conexión entre ambos órdenes se establece a partir de algo destruido, a partir de una violencia puesta en marcha en función del aniquilamiento de algo o alguien.

Emil Benveniste prolongará las ideas de estos sociólogos en su monumental obra de 1969 *El vocabulario de las instituciones indoeuropeas*, que -si bien es posterior a la muerte de Bataille- nos ayuda a echar luz sobre la idea de sacrificio tal y cual la habría entendido el heterólogo. En aquel escrito, Benveniste llama la atención acerca del término sacrificio en tanto trata de “los actos positivos y de las ceremonias por los que se define y se mantiene lo sagrado: por las ofrendas, que son ‘sacrificios’, medios de hacer sagrado, de hacer pasar lo humano a lo divino”.²⁸ El sacrificio viene a significar de este modo la acción del tránsito, la acción de *hacer* sagrado a lo profano. El sacrificio es así la acción comunicante entre ambos mundos.

Si bien el estudio de Hubert y Mauss acerca del sacrificio profundiza en detalle sobre los roles específicos de cada participante de la ceremonia religiosa (sacrificante, sacrificador y víctima) y las distintas funciones rituales entre ellos desplegadas, Bataille no avanzará tanto sobre este análisis específicamente antropológico, sino que ampliará la mirada con giros de metafísica y cosmología. Ciertamente, lo que atrapa la atención del heterólogo es la constelación puesta en juego entre violencia, destrucción y comunicación montadas en el feroz ritual, constelación que daría cuenta de una dinámica de la naturaleza humana: una dinámica sacrificial.

En este punto es clave el artículo de 1933 “La noción de gasto”; allí Bataille sitúa al sacrificio en el marco de la economía de lo heterogéneo. En dicho texto el francés criticaba a la “economía clásica” por reducir la actividad humana a un principio de utilidad teniendo como único propósito la producción y la ganancia. En contrapartida destacaba actividades que se fundamentan en su revés económico: en la pérdida y el gasto improductivo. El sacrificio, en efecto, se circunscribe para Bataille en este último grupo de actividades. Gasto y sacrificio hacen mención a lo mismo: lo que se gana en la pérdida. Se trata de una lógica económica inversa a la adquisitiva, pero que de igual manera está presente en la vida de los hombres.

Asimismo, el sacrificio cobra una importancia fundamental dentro de esa economía dispendiosa, pues se trata nada menos que del dispositivo de contacto entre lo sagrado y lo profano. Escribe Bataille en “La noción de gasto”: “En el sentido etimológico de la palabra, sacrificio no es otra cosa que la producción de cosas sagradas [...] Desde un primer momento, se descubre que las cosas sagradas están constituidas por una operación de pérdida”²⁹. En este sentido, esa operación de pérdida está estrechamente vinculada al establecimiento del lazo social, es decir, a la existencia colectiva que implica la experiencia de lo sagrado. A propósito, Leslie Hill³⁰ sostiene que la cuestión del sacrificio es la cuestión más importante e inquietante del pensamiento batailleano. Ciertamente no podría ser de otro modo si es que -como dijimos con anterioridad- la preocupación de Bataille está en introducir nuevamente la experiencia de lo sagrado en la sociedad, siendo por tanto allí el rol del sacrificio insoslayable.

Vale señalar que lo que se pierde mediante el sacrificio es la vida (animal o humana). O, dicho a la inversa, lo que se revela en el sacrificio es la muerte (la destrucción absoluta) y ésta es, en definitiva, la que instituye lo sagrado que cohesionan al grupo participe del ritual. En este sentido, lo que Bataille insiste en señalar mediante estas reflexiones es el íntimo acuerdo paradójico de la vida con su destrucción violenta; es decir, busca resaltar la importancia vital de las actividades de gasto y pérdida de los hombres frente a las de ganancia y conservación. El *potlatch*, descrito por Mauss, es un ritual que se inscribe en esa misma lógica invertida y cobra el mismo sentido sacrificial en tanto destrucción de las riquezas. Tanto más se puede decir de la fiesta, estudiada también en profundidad por los integrantes de *L'année de sociologique*, la cual se presenta como un ritual que invita a participar agitadamente del derroche y el consumo desmedido. *Potlatch*, fiesta y sacrificio se hallan así íntimamente vinculados a la pérdida, al gasto, a la destrucción total o parcial de lo que podría ser útil. Las tres ceremonias implican la insubordinación de un aspecto de la existencia a las formas homogéneas de la producción y ganancias racionales. Por un lado, se donan o dilapidan las riquezas, los bienes, el vigor sexual o muscular; por el otro, la vida. En todos los casos se trata -utilizando palabras de Mauss para definir el *potlatch* de

²⁷ Hubert, Henri y Mauss, Marcel, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010, p. 49.

²⁸ Benveniste, Emil, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, Madrid, Taurus, 1983, p. 371.

²⁹ Bataille, Georges, *La conjuración sagrada*, p. 115.

³⁰ Hill, Leslie, *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the limit*, Oxford, OUP, 2001.

una prestación de tipo agonístico,³¹ puesto que no dejan de ser rituales atravesados por la violencia y el sufrimiento del desenfreno.

Nos gustaría a continuación detenernos en este punto sobre la afección del sacrificio. Bataille indica que la experiencia comunitaria de lo sagrado tiene la particularidad de poseer características trágicas. Es decir, los vínculos sentimentales que reagrupan a los hombres se establecen cada vez que -mediante el sacrificio- la violencia destructiva de lo heterogéneo se acerca a ellos. De este modo, la muerte, en tanto destrucción definitiva de la vida, es la manifestación por excelencia de lo sagrado nefasto que aúna a los individuos en el horror y espanto. Dirá Bataille: “[...] jamás los corazones laten tanto por nada como por la muerte”,³² dando a entender, así, que paradójicamente en esa experiencia intensa y fascinante ante la pérdida irrevocable también reverbera la vida. Dicho de otro modo, para el francés es la angustia generada por la muerte lo que reúne a los hombres, y en cuanto mayor es aquella, más fuerza adquiere la comunidad, más se estrechan e intensifican los lazos entre sus integrantes. Se conforma así una comunidad, pero una comunidad trágica, pues lo que comulga, lo común, es la muerte.

Escribe Bataille en un texto inconcluso publicado póstumamente que lleva por título “La alegría ante la muerte”: “[...] el mero hecho de estar junto a la destrucción de la vida implica una comunidad afectiva en la se unen unas mentes igualmente situadas a la altura de la muerte (...) la alegría ante la muerte sería una imposición si no fuera unida al tumulto de la unión”.³³ De este modo, la trágica muerte sacrificial que une a los hombres también es motivo de alegría, justamente porque propicia ese sentimiento fulgurante de cohesión. Una vez más, se trata de lo que se gana en la pérdida, del poder de la pérdida. Dice Bataille en el mismo texto citado: “Es preciso haber sentido al menos una vez este exceso de alegría para saber hasta qué punto se expresa en él la fecunda prodigalidad del sacrificio; hasta qué punto sólo puede ser movimiento de conquista”.³⁴ Blanchot supo indicar muy bien que el sacrificio mentado por Bataille “funda la comunidad deshaciéndola”.³⁵ Ciertamente este es el movimiento paradójico del gasto en el que insiste una y otra vez el heterólogo.³⁶

Ahora bien, ¿cómo operan estas ideas en el marco de la heterología? ¿Acaso la propuesta de Bataille para subvertir el homogéneo y desencantado orden burgués, productivista y conservador, sea implementar nuevamente rituales sacrificiales del modo en que se practicaban en los pueblos de antaño? A pesar de que trascendió la risible anécdota de que Bataille hubo de ofrecerse él mismo como víctima sacrificial para fundar la comunidad *Acéphale*, no creemos que la respuesta a la cuestión aquí planteada sea tan literal o pueril como para tomarse en serio aquel suceso³⁷. No obstante, sí serán las publicaciones realizadas en la revista homónima de dicho grupo las que nos orienten en la respuesta.

En el artículo “Crónica nietzscheana” publicado en 1937 en el número 3/4 de *Acéphale*, el francés escribe: “La vida exige que los hombres se reúnan, y los hombres no se reúnen más que gracias a un jefe o a una tragedia”.³⁸ Ciertamente, esta proposición, por breve que sea, menciona oblicuamente la dualidad del elemento heterogéneo (sagrado) que congrega y cohesionan al grupo. Por un lado, se hace presente lo heterogéneo en la figura del jefe -la cual, hemos visto, se manifiesta en su aspecto fasto, elevado y es el paradigma del fascismo-; y, por otro lado, lo heterogéneo se presenta en la tragedia, que no es otra cosa que la vida atravesada por un elemento nefasto y siniestro cuyo mayor exponente es la muerte. Ahora bien, está claro que Bataille advierte sobre el

³¹ Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, Buenos Aires, Katz, 2012.

³² Bataille, Georges, *Obras escogidas*, Madrid, Barral, 1974, p. 356.

³³ *Ibid.*, p. 359.

³⁴ *Ibid.*

³⁵ Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, p. 34.

³⁶ Esta concepción de la comunidad desprendida de las reflexiones de Bataille fue de gran contribución para la teoría política del pensamiento filosófico e inauguró una serie de debates al respecto que se extienden hasta nuestros días. Blanchot, Nancy, Esposito, Agamben son algunos de los referentes que se detuvieron en el análisis específico acerca de la comunidad.

³⁷ La anécdota sobre el ofrecimiento a víctima sacrificial por parte de Bataille nos llega a través del testimonio de Patrick Waldberg, partícipe de las reuniones de *Acéphale*. Aunque Caillois en algún momento también habría hecho mención a la misma. Para ver el relato de Waldberg o para introducirse en los diferentes rituales llevados a cabo por la sociedad secreta de *Acéphale* recomendamos la lectura de la compilación de textos y documentos reunidos y comentados por Marina Galletti, *L'Apprenti sorcier. Textes, lettres et documents (1932-1935)*, París, Éditions de la Différence, 1999.

³⁸ Bataille, Georges, *Acéphale*, Buenos Aires, Caja Negra, 2006, p. 130.

riesgo eminente del fascismo que acecha a las desmigajadas democracias contemporáneas y es justamente eso lo que intenta evitar. ¿Pero qué implica su alternativa de perseguir una existencia trágica? Esta respuesta la podemos encontrar revisando la creación de un mito por parte de nuestro autor: el mito del acéfalo.

El génesis del mito de acéfalo es fácilmente identificable en sus coordenadas espacio-temporales: 26 de abril 1936, Tossa del Mar, junto a André Masson. Ese es el momento y el lugar en que Bataille escribe “La conjuración sagrada”, texto que serviría en lo sucesivo como manifiesto inaugural del grupo *Acéphale* y su revista homónima. En aquellas líneas leemos: “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”.³⁹ Y continúa más adelante:

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 a un ser que me hace reír porque no tiene cabeza, que me llena de angustia porque está hecho de inocencia y de crimen: tiene un arma de hierro en su mano izquierda, llamas que parecen un corazón de sacrificio en su mano derecha. Reúne en una misma erupción el Nacimiento y la Muerte.⁴⁰

El acéfalo se presenta así como la liberación ante un mundo que “representa solamente el interés y la obligación hacia el trabajo”⁴¹; la liberación ante un mundo que ha hecho al hombre siervo de sus necesidades, que lo ha mutilado reduciendo su pensamiento únicamente al análisis de modo que se volvió incapaz de extraviarse en el éxtasis y el amor. Negar la cabeza humana, para Bataille, significa negar todo el universo simbólico que ella implica: razón, jefe, padre, dios. Es decir, negar todas las figuras jerárquicas de autoridad que se imponen en la existencia en nombre del orden racional, económico, político o moral. En este sentido, el acéfalo se presenta libre de ataduras, es decir, insubordinado y soberano.

Entendemos que esta negación presente en la decapitación del acéfalo posee un carácter sacrificial y a ello se debe el puñal y el corazón en llamas que lleva en sus manos la figura representada en la portada de *Acéphale*, la cual invoca al sacrificio azteca. Por tanto, esta negación tiene un carácter destructivo y violento, pero también sagrado. Implica un quiebre con la opresión y el tedio de lo homogéneo, pero también una apertura a “vivir solamente de lo que fascina”⁴²; implica la exaltación de la vida en la experiencia de la muerte que comunica lo sagrado. En el texto “Proposiciones”, del número 2 de *Acéphale*, Bataille escribe nuevamente: “El acéfalo expresa mitológicamente la soberanía consagrada a la destrucción”⁴³. Se trata pues de una destrucción sacrificial en tanto que consagra aquello que destruye. El acéfalo, así, es el hombre que se entrega a la inestabilidad e incertidumbre de lo sagrado, a su frenesí exaltante que desborda la vida.

Dicho esto, consideramos que la respuesta a la pregunta que nos hicimos anteriormente, acerca de cómo perseguir una existencia trágica (que sería la propuesta práctica de la heterología), está inscrita en el mito del acéfalo en tanto que esta figura pone en jaque los más honrados valores del mundo burgués: la conservación, la moderación, la producción, el decoro, lo útil, etc. Asimismo, para Bataille, la existencia trágica inscrita en el acéfalo posee la misma naturaleza que el movimiento revolucionario “cuya forma fundamental es la ejecución del rey”⁴⁴. De este modo, la decapitación también señala de forma simbólica la insubordinación ante cualquier autoridad; indica la existencia soberana.

4. Consideraciones finales

En nuestro recorrido dimos cuenta de la apropiación de Bataille de conceptos provenientes de la sociología francesa (lo sagrado, su bipolaridad interna y el sacrificio). A su vez, dejamos en evidencia el modo singular con el que Bataille tensa en su heterología las teorías de Durkheim, Hertz, Hubert y Mauss, derivando en

³⁹ Ibid., p. 22.

⁴⁰ Ibid., pp. 23-24.

⁴¹ Ibid., p. 22.

⁴² Ibid., p. 23.

⁴³ Ibid., p. 67.

⁴⁴ Ibid., p. 52.

cuestiones no sólo de corte sociológico sino también económico y político. Ahora bien, para dar cierre a nuestra argumentación nos detendremos en una interesante observación realizada por Denis Hollier, pues consideramos que en pocas líneas deja en manifiesto lo que intentamos desarrollar a lo largo de este escrito: tanto la proximidad entre la heterología y la escuela sociológica francesa como la distancia. Escribe Hollier a propósito del *Colegio de sociología* mancomunado por Bataille:

Llamándose sociólogos [Bataille y demás integrantes del *Colegio*], se habían forjado de su disciplina una imagen que no habría dejado de sorprender a los maestros que habían escogido. Estos últimos habían confiado en su juvenil ambición el porvenir de la más joven de las ciencias, del último retoño del árbol del saber. Una curiosa operación iba a transformarla entre sus manos: la sociología ya no sería una ciencia, sino algo así como una enfermedad, una extraña infección del cuerpo social, la enfermedad senil de una sociedad indiferente, extenuada, atomizada⁴⁵.

Cuando Hollier menciona la función de esta nueva sociología como “una extraña infección del cuerpo social” sugiere la introducción de un *pathos* que desestabiliza el organismo. Precisamente de eso se trata la heterología, de volver a traer a escena esa dimensión afectiva que se identifica con el horror sagrado, con la violencia y el amor sufriente. En efecto, se trata de advertir que el espectro de la experiencia humana trasciende los cercos impuestos por los intereses de la vida moderna (la cual adopta como única forma de existencia el sometimiento al trabajo y a la razón, a la ganancia y al cálculo) y se manifiesta de otras formas paradójicas y contradictorias. Para decirlo con Campillo, desde el punto de vista de la heterología “Lo que importa no es ya la mera perduración de la vida sino su intensificación, su exaltación, su incandescencia, aun a riesgo de consumirla por completo, aun a riesgo de perderla”⁴⁶. Si bien no hay dudas que Bataille anima sus reflexiones con la lectura de los sociólogos franceses, queda también en claro que lo que lo diferencia de estos últimos es su insistente exhortación política para reintroducir lo sagrado nuevamente en la vida de los hombres. Es decir, a diferencia de la sociología francesa, Bataille invita a restituir lo sagrado en nuestras existencias como única forma de torcer el rumbo de un mundo cada vez más apagado bajo las directivas de la razón.

Referencias bibliográficas

- Bataille, Georges, *Obras escogidas*, trad. Joaquín Jordá, Barcelona, Barral, 1974.
- Bataille, Georges, *La sociología sagrada en el mundo contemporáneo*, trad. Lucas Bidon-Chanal, Buenos Aires, Del zorzal, 2006.
- Bataille, Georges, *Acéphale*, trad. Margarita Martínez, Buenos Aires, Caja Negra, 2006.
- Bataille, Georges, *La conjuración sagrada. Ensayos 1929-1939*, trad. Silvio Mattoni, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2008.
- Bataille, Georges, “Definition of heterology”, *Theory, Culture and Society*, vol. 35, no. 4-5 (2018), pp. 29-40.
- Benveniste, Emile, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, trad. Mauro Armíño, Madrid, Taurus, 1993.
- Blanchot, Maurice, *La comunidad inconfesable*, trad. Isidro Herrera, Madrid, Arena Libros, 2016.
- Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, trad. Juan José Domenchina, México, FCE, 2013.
- Campillo, Antonio, “La condición inhumana”, *Quimera*, 162, Madrid, 1997.
- Durkheim, Emile, *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, trad. Jesús Héctor Luis Rivas, México, FCE, 2012.
- Giobelina Brumana, Fernando, *El lado oscuro. La polaridad “sagrado/profano” y sus avatares*, Buenos Aires, Katz.

⁴⁵ Hollier, Denis [ed.], *El colegio de sociología*, p.7.

⁴⁶ Campillo, Antonio, “La condición inhumana”, *Quimera*, 162 (1997), p.33.

- Hill, Leslie, *Bataille, Klossowski, Blanchot: Writing at the limit*, Oxford, OUP, 2001.
- Hollier, Denis [ed.], *El colegio de sociología*, trad. Mauro Armiño, Madrid, Taurus, 1982.
- Hertz, Robert, *La muerte y la mano derecha*, trad. Rogelio Rubio Hernández, Madrid, Alianza, 1990.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel, *El sacrificio. Magia, mito y razón*, trad. Ricardo Abduca, Buenos Aires, Las cuarenta, 2010.
- Marmande, Francis, *Georges Bataille. Político*, trad. Beatriz L. Gercman, Buenos Aires, El signo, 2009.
- Mauss, Marcel, *Ensayo sobre el don*, trad. Julia Bucci, Buenos Aires, Katz, 2012.