

Bataille: el acéfalo y lo social sagrado

Andrés Mora*



229-250

Resumen

Este artículo trata sobre el contacto necesario entre el orden social profano –fundado en la norma– y las fuerzas sagradas que subyacen en su seno. Bajo las obligaciones del orden profano la vida se regula. Esta inercia denuncia el síntoma de una vida neutral, sin pasión. Solo el contacto con lo sagrado puede subsanar la parálisis del orden profano. En la crisis social de 1937 Bataille funda, bajo la sombra de Nietzsche, la comunidad secreta de *Acéphale*. A la vez, funda el *Collège de Sociologie Sacré* junto a Caillois y Leiris. Les era claro que la sociedad había perdido el secreto de su cohesión; que el sustrato sagrado constituye su núcleo enérgico, y que sin ese contacto,

Abstract

This article is about the necessary contact between the profane social order –based on rules– and the sacred forces that arise from it. In this sense, life is regulated under the duties of order. As a result, this inertia reveals the symptom of an ordinary life, without passion. The contact with the sacred forces is the only way to overcome the impasse that the profane order suffers. In 1937, during the social crisis, Bataille founded the secret community *Acéphale*, under the shadows of Nietzsche. At the same time, it seemed clear to the *Collège de Sociologie Sacré* and to those of Caillois and Leiris that the society had lost the secret of its cohesion, that the sacred

* Pontificia Universidad Javeriana. Correo electrónico: zaurberbeg@gmail.com

no hay realidad vital. Porque el ser humano necesita desbordar su angustia de deseo, violencia y muerte en la experiencia ilimitada de lo sagrado, allí donde recupera la consciencia trágica de su límite y monstruosidad integral.

substrate constitutes its own energetic nucleus and that without that contact there is not a vital reality. Because the human being needs to relieve his anguish of desire, violence and death in the unlimited experience of the sacred there where he can recover the tragic conscience of his limit and integral monstrosity.

Palabras clave

Bataille
Acéphale
Sagrado

Keywords

Bataille
Acéphale
Sacred

Fecha de recepción

14 de octubre de 2014

Aceptado para su publicación

1 de diciembre de 2014

1. De la sociedad céfálica y la vida profana

Siete decenios después del desmoronamiento social de dos guerras, podemos decir que la civilización actual se ha emplazado: ha alcanzado, en cierto grado, un orden de vida. Mayor parece ser su cohesión en la medida que lo legitima. En su base, este orden se traduce fundamentalmente como necesidad del ser humano. Orden de vida es seguridad, tranquilidad, equilibrio. Este orden también le significa la satisfacción de sentirse útil dentro de dicho orden de cosas. Mas aquello que es *necesidad* puede ser solo básica supervivencia: trabajar, consumir, ahorrar. Por ello expresa Bataille: “muchas cosas son necesarias y no por ello son algo” (Bataille *et al.*, 2005: 22). Que se adapte a la vida la necesidad de seguridad, de ser o sentirse útil, denuncia en ese orden de vida una reducción de la existencia al estado funcional. El movimiento permanente de la vida es antitético de lo que se quiere colmado de satisfacción estática. En este sentido, el orden de civilización actual expresa una parálisis. Es decir, representa la instauración progresiva de un orden de vida profano.

En *L’homme et le sacré* escribe Caillois: “lo profano es el mundo de la comodidad y la seguridad” (Caillois, 2004: 55). Quienes buscan colmar –y sosegar– la necesidad de seguridad se amparan en el trabajo. Mas lo que pueda conceder esta satisfacción no encubre la realidad de “una necesidad servilmente padecida” (Hollier, 1982: 38); tampoco que las compensaciones logradas no los hayan comprometido a cambio del despojo de sí mismos. Así, el orden de seguridad se estabiliza hasta normatizarse y una vez normatizado el ritmo de vida, se regula, se hace *normal*. La vida se profana. Nada que pueda valer esta seguridad compensa el daño infligido a la vida y a la *necesidad de ser*. Dice Bataille: “no hay lugar en el mundo en que falta la necesidad de ser hombre salvo para la imagen sin atractivo del hombre útil” (Hollier, 1982: 30). Y mientras el hombre renuente al funcionariado necesita ser y “esa ausencia de necesidad sea lo peor que pueda ocurrir, se la considera como una bendición” (Hollier, 1982: 30).

Que se superponga la necesidad de seguridad a la necesidad de ser revela un estancamiento. Lo que subyace al emplazamiento en un orden profano es la ausencia de reacción ante la vida. No es posible mencionar un sentimiento de agitación enérgica ante ella cuando se ha cedido al punto de no discriminar ante lo que, beneficiando por un lado, no dista del servilismo. Dice Bataille: “pero nadie se da cuenta de que sea desesperante convertirse en político, escritor o sabio. Los grandes hombres que se dedican a esas competencias constituyen en sí un límite para todos los demás” (Hollier, 1982: 29). En este sentido, todo hombre es disminuido. Ya en la función laboral, en el orden protocolario de los días, en el ser y sentirse útil, el hombre ha creído hallar lo que atañe a su destino. Si la vida se regula, si entra en regla, no puede extrañar que no se sienta funcional, puesto que la infatuación que corre el riesgo de sufrir a diario, sin notarlo, merma la capacidad de prevención y resistencia. Para Bataille y Caillois, la aceptación

de este orden es señal de desvirilización. Se trata de una clase de resignación. El estacionamiento en esta organización de cosas se acepta cuando el marasmo de rutina se impone como ritmo natural de una sociedad. Sin mayor dilación, con una voluntad de resistencia más bien venial, al hombre le queda completar sus días “con una respuesta fiel” (Hollier, 1982: 29) a lo que ese orden legitima ser y dejar de ser. “La existencia¹ –dice Bataille– quebrada de este modo, ha dejado de ser la existencia” (Hollier, 1982: 34). Se trata de una cuasi-existencia, “y ningún sufrimiento alarmante va unido a ese estado de semi-muerte”, de “*nada activa que constituye lo profano*” (Caillois, 2004: 57), concluía su compañero en el *Collège de Sociologie Sacré*.

Una multitud significativa “exige una vida segura que no dependa más que del cálculo” (Hollier, 1982: 38). En efecto, el orden es legalidad racional. En tanto dispone y asegura el orden de cada cosa, es medida, mesura y regla: existe porque opone al orden del mundo la desmesura. Así, la vida normal se preserva, con cautela, de cualquier brote de dispersión. En este sentido, se funda en un sistema de prohibiciones encubierto, donde “la máxima *quieta non movere*” lo mantiene (Caillois, 2004: 101). Mas la idea de orden entraña razones más profundas. Si la necesidad de seguridad lo legitima, en tanto orden racional responde a la necesidad de suponer un orden moral del mundo (Nietzsche, 1975) que siente horror al desorden. Solo un orden céfálico justifica la ordenación moral de la existencia. Por ello cita Bataille a Nietzsche: “la organización más perfecta del universo se puede llamar Dios” (Bataille *et al.*, 2005: 64). En suma, la prioridad de un orden encubre la necesidad de un orden supraterrrenal que anule el desasosiego sobre una gratitud de la existencia.

Para quien demanda un sistema del universo, el destino humano da miedo (Bataille, 2008). No lo libra a la ventura del azar. Al contrario, le otorga causalidad a su movimiento: “no puede tolerar la existencia que le ha correspondido, si no es a condición de negar lo que esa existencia es en realidad” (Hollier, 1982: 30). Ha hallado la estabilidad en el cálculo de la vida profana.

La profunda inquietud de Bataille, Caillois y Leiris al fundar el *Collège de Sociologie Sacré* en 1938 partía de la desaparición de lo sagrado en el mundo actual: la necesidad existencial de un fermento vital que subsanara la lamentable atonía agónica de la sociedad céfálica. En 1936 decía Artaud:

Nunca, ahora que la vida misma sucumbe, se ha hablado tanto de civilización y cultura. Y hay un raro paralelismo entre el hundimiento generalizado de la vida [...] y la preocupación por una cultura que nunca coincidió con la vida, y que en verdad la tiraniza (Artaud, 1978: 7).

¹ Todas las cursivas de las citas son de los originales.

El *Collège* leía con cuidado a Nietzsche: si el hombre impone una verdad útil al universo, si le atribuye sus necesidades, cae en crimen: le ha impuesto su cabeza. La existencia no tiene cabeza; es decir, no responde a una ordenación moral del universo; no demanda verdad alguna. La ordenación, la verdad y la cabeza son heredad de una necesidad cartesiana cuyo movimiento secular milenarista empieza con Sócrates. Como subraya Heidegger, en el curso de los siglos se ha conceptualizado el ser: “pero no encontramos en ningún lugar semejante experiencia del ser mismo. En ningún lugar nos sale al encuentro un pensar que piense la verdad del ser mismo” (Heidegger, 1996: 237). La búsqueda del ser –en tanto racional y moral– empieza y termina con “el olvido del ser” (Heidegger, 1996: 237). Al tiempo que unos necesitan justificar su existencia, otros la descubren al margen de toda justificación, y rehúyen esta última porque el hecho de logificar el ser se percibe como amenaza contra la integralidad del ser. Dice Nietzsche: “en todas las cosas solo una es imposible ¡racionalidad!” (Nietzsche, 1971: 235), “sea yo desterrado de toda verdad” (Nietzsche, 1971: 400).

Luego, “hay que no preguntar jamás si la verdad es útil, si se convierte en una fatalidad para alguien” (Nietzsche, 1975: 25). Al otro lado de la verdad útil del orden cefálico, el *Collège* veía la libertad de la vida: una libertad estremecedora porque no tiene cabeza. En junio de 1936, Bataille, Klossowski y Masson, entre otros, publican la revista *Acéphale*. Un año después, el número 3-4 anunciaba la fundación del *Collège* por parte de Bataille, Caillois y Leiris. A la sombra de *Acéphale*, un grupo a modo de cofradía secreta homónima era el centro de rituales hoy incógnitos. En julio de 1937 aparece su último número. La revista, que se halla en la librería donde tienen lugar las reuniones del *Collège*, da paso luego a este. En el manifiesto de *Acéphale* el mensaje, ante la situación del orden profano, es firme: no es posible padecer más la profunda cefalea que transgrede la existencia: “la vida humana está excedida por servir de razón y cabeza al universo” (Bataille et al., 2005: 23); por ser trastocada en vida discursiva. Si el hombre se reconoce irredento, ha elegido la tensión de la necesidad de ser. Por ello dice Bataille: “el hombre se escapó de su cabeza como el condenado de la prisión” (Bataille et al., 2005: 23). Ante el desmoronamiento moral de la sociedad que señalaba Artaud, debía invocarse lo sagrado: era fundamental revitalizarla por medio de las potencias sagradas. Era el llamado de una comunidad conjurada en nombre de la angustia desgarrada de querer vivir con absoluto denuedo.

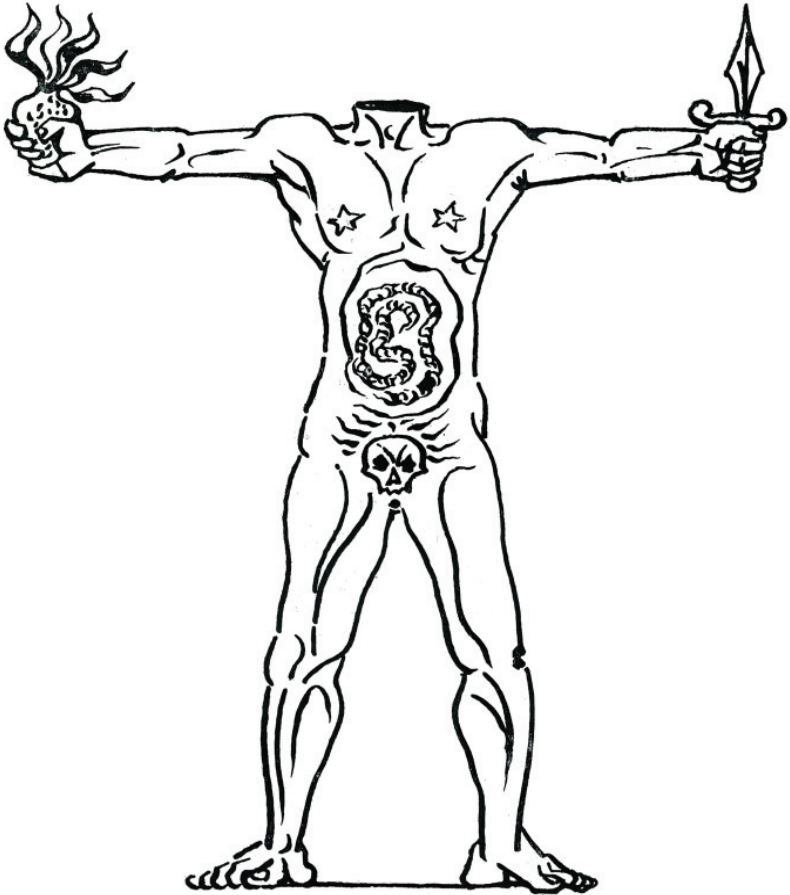
2. Sentido del acéfalo: lo sagrado

Subestiman las sociedades modernas lo que constituyó, en su origen, su núcleo primero, a saber, que su raíz fue un fermento religioso (Durkheim, 2012). Los hombres primitivos se vieron unidos por un miedo común, “un horror dirigido precisamente hacia lo que había sido primitivamente el centro colectivo de su

unión" (Hollier, 1982: 129). Este centro que impelía a la unión comunal era la fuerza de lo sagrado. La tribu dirigida hacia la energía de lo sagrado persigue mitigar una angustia: prevenir desgracias, evitar la ruina, limpiarse del contacto con la muerte y con lo siniestro, expiar una acción profana, o solicitar un favor. Este movimiento tribal ante lo sagrado es paradójico: miedo infundido por respeto y terror por angustia. Hay atracción hacia lo que se desconoce, y a la vez repulsión ante lo que atrae por horror (Durkheim, 2012). Por un lado, fascinación, por otro, reserva, pues se trata con fuerzas de destrucción. Por ejemplo, la mujer menstrual se aísla, la víctima a inmolar se enviste de respeto, el criminal se hace sagrado por su impureza o por el peso de su desgracia (este es el caso de Edipo y Antígona, y por ello deben aislarse). En suma, lo que perturba el orden cósmico congrega a la tribu. Ahora, reflexionaba Bataille, "¿cómo es posible que la angustia se haya transformado en alegría?" (Hollier, 1982: 134), ¿que lo que causa dolor se transforme en motivo de exaltación vital? "Este proceso paradójico revela la existencia del núcleo sagrado en torno al cual se constituye el alegre recorrido de la comunidad humana" (Hollier, 1982: 135). El *Collège de Sociologie* quiso revivir esta experiencia: invitaba a aquellos a quienes la angustia había mostrado como única salida la creación de un vínculo vital entre los hombres.

El núcleo de la comunidad congregada gira en torno al misterio de la existencia. De esta manera, lo celebra con el espíritu que Nietzsche vio en la Grecia presocrática aún no contaminada por las verdades apodícticas de la razón fundada –fundación de una verdad en lo no dionisiaco– (Nietzsche, 1981). El movimiento de atracción-repulsión ante la muerte, el desborde de las pulsiones (violencia contenida), el sacrificio, expresan la voluntad de fundirse trágicamente con la existencia. Entonces, dice Bataille, "si ante la muerte hay danza, es porque el repulsivo, tenebroso núcleo en torno al cual gravita toda la agitación, ha hecho de la categoría muerte el principio de vida, de la caída el principio de resurgimiento" (Hollier, 1982: 135).

Para Bataille, el acéfalo es la representación de lo trágico-sagrado: representa a la naturaleza; es el ser que en su mismidad es fuerza animal; en otras palabras, "la monstruosidad integral" que refiere Klossowski (Bataille *et al.*, 2005: 28). El acéfalo es lo que escapa al freno racional y es convertido en tabú (Durkheim, 2012), en tanto sagrado, vedado por la oficialidad religiosa del orden profano que lo eufemiza. En cuanto se ha reconocido en esta integridad, reconoce que el movimiento de la existencia es la desintegración constante, el movimiento de ruina. Es decir, la ley vital es el permanente combate de los elementos (Heráclito, 1983), el ciclo constructor-destructor del eterno retorno (Nietzsche, 1971). Los dibujos de Masson para la revista muestran a este ser acéfalo con las manos extendidas en forma de cruz. En la mano derecha aprieta un corazón en llamas; en la otra, un puñal. Su vientre es un laberinto; su sexo una calavera (figura 1).



ACEPHALE

RELIGION · SOCIOLOGIE · PHILOSOPHIE · REVUE PARAISSANT 4 FOIS PAR AN

1^e année

LA CONJURATION SACRÉE

24 juin

1936

PAR GEORGES BATAILLE PIERRE KLOSSOWSKI ET ANDRÉ MASSON

Figura 1

Masson, André. *Acéphale* (21 de Enero de 1937)
[<http://www.sothebys.com> – 28 sep. 2015].

Si el ser humano, pensaba el grupo de *Acéphale*, abrazaba la muerte, la consumación de este corazón debía arder en la plenitud del fuego². Luego, el acéfalo simboliza la exaltación de la vida concreta, opuesta al cristianismo que rechaza la inmanencia apuntando hacia lo suprasensible como trascendencia. El acéfalo abraza la muerte porque rehúsa la longevidad. A la salida nihilista de lo suprasensible, en tanto exógena que excede el medio humano, el acéfalo simboliza el *sí* a todas las cosas. Entre la insuficiencia de su condición y su angustia continua, en la tensión de finitud e infinitud, de lo temporal y lo eterno, el acéfalo encuentra su ser: vive en el instante de la sucesión infinita. Es decir, vive el momento como la única “abstracción de lo eterno” (Kierkegaard, 1972: 87). De esta forma, la integridad de este ser se agita en un tiempo extático que es la plenitud del instante en el que vida y muerte fluyen en una dialéctica sin cesar ni fin alguno. Por ello se consagra a la destrucción; reúne al mediodía y el crepúsculo, esto es, la vida y la muerte. En resumen, vive en comunión sagrada con lo que comprende la naturaleza en su totalidad. El acéfalo celebra el colmarse por el ciclo de vida y por ello, desde ese momento, reconoce que existe “otra cosa por lo que merece la pena que viva, [y] otra cosa por la que merece la pena que muera” (Hollier, 1982: 178). Y otra cosa por la que el ciclo finito que le corresponde es ahora el motivo de una fiesta paroxística provocada por el desborde de vida.

3. La fiesta acéfala

Al reconocer el sentido profundo de la fiesta frente al orden social, Durkheim (2012) estableció la distinción fundamental entre lo profano y lo sagrado. De hecho, expresa Caillois, la fiesta es considerada como “el reino mismo de lo sagrado” (2004: 104). En el discurrir de los días la comunidad llena su existencia con el quehacer cotidiano, las preocupaciones básicas de supervivencia. La repetición convierte los días en rutina. Se vive bajo la atención de los asuntos materiales; luego, la atención se concentra en las necesidades del orden del mundo. Por lo demás, bajo esta legalidad, los movimientos están sujetos a una reglamentación vigilante: el orden modera la conducta. Aunque las prohibiciones son necesarias para conservarlo, este concentra tensión en su inercia. No puede el orden subsanar cierta asfixia, desviar el pensamiento de “todo lo que constituye lo anormal [en crisis con] la masa de días que transcurren en silencio” (Hubert

² En una imagen egipcia del s. III o IV d. C., Bataille halla un dios acéfalo consagrado al culto solar. Artaud describirá el culto solar en el templo de Emesa en la Siria del s. III d. C.: “señalaba lo que el culto del sol tenía de negro” (Artaud, 1997: 41). Tenía lugar en el centro subterráneo del templo y expresa la idea del sol bajo tierra, es decir, la veneración de lo sombrío, de las energías subterráneas del ser humano. Los ritos de sacrificio en las alcantarillas solares hallaban su símbolo en los falos de 48 metros de altura erigidos en la superficie.

& Mauss, 1946: 328); no puede desviarlo del advenimiento de la fiesta acéfala: el momento en que se suspende el orden de vida profano para que no colapse.

El ritual de la fiesta en la comunidad es la invocación del acéfalo. Es decir, la embriaguez vital de un desborde en profunda tensión. En este sentido el acéfalo halla su más clara representación en Diónisos. La comunidad religiosa antigua veía a Diónisos como el frenético que convertía a los hombres en posesos (Bataille *et al.*, 2005). Era prójimo de los muertos. La tragedia griega le consagraba su culto. Diónisos es “el mito de un dios que sufre de forma temporal, pero que triunfa sobre el sufrimiento” (Kerényi, 1998: 61); es la presencia y la encarnación de lo sagrado. En un principio, “el sufriente” es llamado en la antigua Grecia “el dios desgarrador de los hombres” (Kerényi, 1998: 52). Las ceremonias que se le consagraban “no eran otra cosa que el propio mito, así como este no era otra cosa que la propia realidad expresada” (Kerényi, 1998: 169). Diónisos era la manifestación de la zoé, “su indestructibilidad vivida por el alma como algo real y su peculiar y dialéctico nexa con la muerte” (Kerényi, 1998: 169). Con él, la vida normal se suspende. Da paso a la explosión de la felicidad trágica. La existencia se encuentra en fiesta: todas las licencias, suspendidas en el orden profano, están permitidas (ver figuras 2 y 3).

La suspensión del orden reglamentario da paso al exceso. Lo que era proscrito y no podía violarse está permitido. Se violan las reglas porque la transgresión y el exceso son esencia de la fiesta. En la fiesta, las inhibiciones se desbordan. Del ceremonial iniciático al acto ritual, fuerzas subterráneas crecen en los festejantes y la agitación se encabrita progresivamente como una fiebre. La intensidad se troca en paroxismo. Poseídos por fuerzas desconocidas que no controlan son transformados: se trata de desemejarse radicalmente del que se suele ser en lo profano. Con el ritmo de la danza la comunidad vive un frenesí exaltante, un descomunal arrebato de eferescencia que busca la saciedad. Así, la medida da paso a la desmesura, el equilibrio del orden a una descarga desordenada de alegría y dolor que se hunde en las fuerzas terribles de la existencia. Dice Artaud de esta necesidad de desatarse: “lloro [...] no por remordimiento, sino porque temo no poder saciar mi pasión” (Artaud, 1978: 30). La posesión y entrega del festejante a fuerzas sobrenaturales brota del vacío de una insuficiencia. La función del exceso es aplacar temporalmente esta insuficiencia, dar salida al continuo desgaste en el mundo profano y el incesante ciclo de la vida.

Por ello, la función del exceso es alcanzar el desenfreno; por ejemplo, la ingestión desmedida de comida y licor. Se come hasta la saciedad. En el caso del licor no solo es catalizador del exceso sino el elemento vitalizador de la fiesta. Las fiestas báquicas solo pueden terminar de forma orgiástica. De igual modo, las brusquedades y promiscuidad de la danza desembocan en el contacto de los cuerpos. En la antigua Grecia “el sexo masculino se presentaba como portador del Dios” (Kerényi, 1998: 206), también el toro y el vino que aún no había fermentado.



Figura 2

Masson, André. *Dionysos* (1936).
Tinta china sobre papel. 48 x 35,5 cm.



Figura 3

Masson, André. *L'univers dionysiaque* (1937) N° 3/4 de Acéphale.

Tinta china sobre papel. 49,5 x 64 cm.

[<http://www.centrepompidou.fr> -18 de septiembre de 2014].

El mosto se guarda en grandes vasijas de barro y en odres, y las parejas se unen sexualmente. El deseo libidinoso se potencializa, pues se busca un afloramiento de la tierra. Así como la fuerza sexual permite la exogamia, también la violencia nace libremente. Los sacrificios, la exasperada unión coital completan el ritual. No huelga decir que estos excesos rozan la locura: así la fiesta posesa alcanza su deflagración. En resumen, el exceso por ingestión, promiscuidad y violencia es un gasto de energías necesario hasta el agotamiento (gasto de energía opuesto al interés de utilidad y conservación de riquezas). Por ello se dilapida, se derrocha y se destruye. De este modo, la fiesta catártica es y ha sido la exteriorización de las fuerzas que están en el centro de la naturaleza humana. Festeja la monstruosidad integral que refería Klossowski (1970) respecto de todos en *Sade, mi prójimo*. Es importante decir aquí que el gesto de la fiesta es el de una contra-generalidad singular en la generalidad existente; en otras palabras, es expresión contraria al sentido del orden. Expresa una polimorfía sensible que se reconoce como *generalidad*. Aunque la monstruosidad integral, desnudada en la fiesta acéfala, sea negada, la generalidad no puede evitar confesar la suya en la tensión que revela su gesto: gesto que delata la resistencia de controlar el desbordamiento de fuerzas instintivas contenidas por la cabeza.

4. Eterno retorno y creación del mundo

Como vimos, más allá de la descarga de energías, la función de la fiesta es el rejuvenecimiento del ciclo natural de vida. Este rejuvenecimiento empieza por un retorno, una invocación de las fuerzas primigenias del caos: el retorno a un tiempo del desorden creador para procurar, dice Caillois, “hacer revivir la primera edad del mundo” (2004: 129). Las cronias griegas y las saturnales romanas celebran el mundo del caos; la *âge d’or* de un tiempo primitivo que es el tiempo y el espacio del mito. La fiesta trae el tiempo de la licencia creadora: “es el momento en que se vive el mito, se existe en un tiempo, en un estado donde solo se debe gastar y desgastarse” (Caillois, 2004: 134). Con el retorno al caos, todo lo que existe es fecundado; así, el ciclo orden-desorden continúa el eterno movimiento creación-destrucción, vida-muerte, como ley connatural del equilibrio cósmico y prenatal de todo nacimiento. Las potencias dispensadoras de vida han vigorizado a la comunidad y a la naturaleza. Se trata de una higiene natural. Con la fiesta se ha alcanzado una plenitud: la aspiración de unidad, de comunión total con la existencia. Y de la misma manera que la fiesta precede a un nuevo orden, este caducará por el ciclo de la vida que en su movimiento creador-destructor demanda *volver a empezar* la creación del mundo.

La tierra recobra su energía; el hombre vuelve a empezar. El sentido esencial de la fiesta para las comunidades religiosas primitivas es conservar el vínculo necesario entre la esfera profana y sagrada: contactar con las fuerzas turbulentas reconocidas como base de la participación social y de su conservación. En este

sentido, en relación a lo sagrado en el siglo XXI, al menos un asunto primordial continúa patente en cuanto está ligado a cualquier orden social: si lo sagrado debía dar paso a la civilización actual, ¿qué rejuvenece a esta? ¿Qué la libra de la parálisis funcional del orden cefálico?

5. La comunidad acéfala: 1937-1939

Cuando una sociedad se mantiene en la asfixia de sus individuos, cuando no puede satisfacer la necesidad de ser, ha terminado por convertirse en la imposibilidad de esa necesidad. Se la traduce como límite, y su coacción ha llevado a algunos a conjurarse para destruirlo. La generación de aquellos que tuvieron que acomodarse en el orden social que engendró la Gran Guerra alcanzó su madurez abordando el problema de las condiciones de vida en la sociedad que no querían vivir. Recordará Bataille en 1946: “no recuerdo que en todos esos años se haya defendido delante de mí los derechos de la sociedad contra el individuo” (Hollier, 1982: 370). Cuando esta sociedad ha perdido el sentido profundo de la existencia, aquellos cuyo sostén es la voluntad de recobrarlo se han apartado retirando su fe en ella. Decía Breton: “tanto va la fe a la vida, en lo que en la vida hay de más precario, me refiero a la vida *real*, que finalmente esa fe se pierde” (Breton, 1965: 19). Como Tzara y Breton, Bataille constituyó una comunidad como salida. En el clima alarmante de 1936, para Caillois, Leiris, Monnerot (que tomaban los cursos de sociología sagrada de Mauss, discípulo de Durkheim) y Bataille, era claro que la sociedad había perdido el secreto de su cohesión. El hundimiento de la sociedad burguesa los convencía de que esta podría renovarse constituyendo ellos mismos una comunidad electiva que vitalizara desde abajo las estructuras sociales; un centro, decía Caillois, capaz de “aglomerar en sí los cuerpos flotantes separados en una sociedad diluida y conferir de este modo a sus células activas un papel realmente positivo en lugar de la agitación estéril [...] en que antes se complacía” (Hollier, 1982: 64). *Acéphale* era luego un organismo viviente; debía ser un foco de energía. Existiría como experiencia encarnada en sus miembros. En tanto comunidad religiosa, buscaba activar lo sagrado, y ello significaba, bajo la visión de Nietzsche, restituir al hombre su conciencia trágica, la conciencia de su límite, para aceptar resolverse en la experiencia de este. Las visiones de Nietzsche (Diónisos, la tragedia, el eterno retorno y la muerte de Dios) reflejarían el esfuerzo de una sociedad que vuelve al centro de la existencia. “Bataille sabía qué posibilidades de pensamiento podía abrir esta muerte, y también con qué imposibilidad comprometía al pensamiento” (Foucault, 1996: 126). La conciencia trágica que conmovía a Bataille y sus amigos les señalaba que la experiencia de la vida consistía en ligar al hombre a aquello que más teme. Así, la vida surgiría de una comunidad en éxtasis que abandonaba los eflujos de un mundo sombrío para festejarlo a plenitud. Para Bataille, el encubramiento de la vida empezaba con la muerte de Dios. Del propósito de la comunidad acéfala dice Foucault:

Matar a Dios para librar a la existencia de esa existencia que la limita, [...] para devolverla a los límites que esa existencia ilimitada borra (sacrificio). Matar a Dios para devolverlo a esa nada que es y para manifestar su existencia en el corazón de una luz que hace que llamee como una presencia (es el éxtasis). [...] La muerte de Dios no nos restituye a un mundo limitado y positivo, sino aun mundo que se resuelve en la experiencia del límite, se hace y se deshace en el exceso que lo trasgrede (Foucault, 1996: 126).

Estos motivos fueron la pulsión de *Acéphale*. Un deseo de unidad telúrica. En esta cámara secreta consagraron su inquietud. En este sentido, el *Collège de Sociologie* fue la única expresión esotérica del grupo, diría Klossowski (Hollier, 1982). Aunque Caillois y Leiris eran cofundadores –y la declaración pública de la fundación del *Collège* apareció en *Acéphale*–, ambos rechazaron vincularse a la comunidad. Para Bataille, una comunidad conjuga lo sagrado si realiza sus rituales. Por ello quiso dotar a la secta de un ritualismo real. Pensó en “la posibilidad de liberar energías a partir de la ejecución ritual de una víctima humana que consintiese en ello”, relata Caillois en 1967 (cit. en Hollier, 1982: 373). “Pero créanlo: fue más fácil encontrar una víctima voluntaria que un sacrificador benévolo. Finalmente todo quedó en suspenso. Al menos lo imagino, [...] quizá las cosas llegaron más lejos de lo que yo supe” (Hollier, 1982: 373). *Acéphale*, dirá Blanchot, “permanece ligado a su misterio [...]. Ellos no hablaron, o los herederos de sus palabras han mantenido una reserva firmemente sostenida” (Blanchot, 1992: 23).

En el cielo aciago que presagiaba el advenimiento de la guerra, una sofocación impulsaba a reclamar la vida. Con la guerra, el deseo de ser arrastrados por fuerzas febriles que sacudieran la sociedad desapareció. Se presenciaba el desplome, la consunción espiritual de una civilización que expresaba esa sofocación. En los años de la segunda posguerra la sociedad se reconstruía, y en ella el problema del orden profano seguiría presente. La explosión del movimiento universitario en las jornadas de mayo del 68, el movimiento hippie, el nacimiento del rock, volverían a crear un ambiente de comunidad que manifestaba a través de la fiesta, la música y las drogas el querer vivir con ahínco. Como dijese Bataille en 1936, aún hoy “sería ficción si el ‘acuerdo’ que un ‘pueblo’ manifiesta en la agitación de las fiestas no hiciese de él la *realidad humana vital*” (Hollier, 1982: 39).

6. Situación actual de lo sagrado

Podemos decir que aquello que una vez despertó una conciencia de lo sagrado se ha desvanecido. Desvanecido, por un lado, en la lógica que se le opone como

necesidad de orden; por el otro, porque esta lógica que se sustrae al exceso lo hace a cambio de la utilidad. Cuando el éxtasis se coacciona para preservar el equilibrio, se lo preserva a costa del sacrificio de pasiones que buscan colmarse. Como ello no es siempre posible, el individuo compensa la pérdida de la gratuidad del deseo de goce con la utilidad de la producción, que, en parte, le otorga satisfacción en objetos y valor pecuniario (Klossowski, 2012). Como el exceso atenta contra el orden, se lo sustituye por el acúmulo de riquezas y bienes. Lo que era *ser poseído* en sentido sagrado cambia de motivo: ahora la *posesión* de bienes alivia el vacío. Por otro lado, el yo social, en tanto modelado por reglas de conducta, es un yo normativo en el que se expresa la oficialidad del orden. Por esta razón, el individuo solo puede contactar con lo sagrado en su intimidad o furtivamente. En suma, lo sagrado se desvanece porque bajo las circunstancias de vida actual es más difícil su contacto. Y si se manifiesta, no se lo sabe sagrado.

Al perderse la conciencia de lo sagrado, este termina por ser el inconsciente. Es decir, desde ahora las pulsiones subversivas retenidas por el yo institucionalizado viven agolpadas en el inconsciente. Aquí la reflexión sobre este yo desemboca en una reflexión de él como cuerpo social: un cuerpo que sustituye al verdadero lenguaje del cuerpo. El cuerpo se convierte en un límite, en la responsabilidad ante el orden social: lo representa. Esta individuación del yo se forma a costa de la pluralidad de fuerzas expresivas. Dice Klossowski:

‘[N]osotros’ hemos sido expropiados por las instituciones: ese cuerpo no ha sido restituido sino a ‘mí mismo’, corregido de cierto modo, es decir, que ciertas fuerzas han sido depuradas, otras dominadas por el lenguaje, de modo que ‘yo’ no poseo ‘mi’ cuerpo sino en nombre de las instituciones, cuyo lenguaje en ‘mí’ no es más que el fiscalizador (1970: 41).

Por ello, este yo solo se libera y contacta con lo sagrado en privado. No hacerlo crea un fantasma que clama por saciarse más allá de la interioridad, y que difícilmente se compensa con la producción industrial y sus beneficios venales; por ello, las formas de perversión se desatan en la clandestinidad. No en vano Bataille y Leiris vieron en las casas de mancebía un baluarte de lo sagrado: allí las fuerzas de atracción-repulsión, lo *izquierdo*, se vive. Por otro lado, las comunidades electivas subsisten bajo nombres derivados del sagrado oficial; por ejemplo, los grupos satánicos. Sobre ellos, ¿lo satánico no es la expresión alterada de lo sagrado en un monismo demoníaco? ¿Sus posesiones no imitan al ritual de sangre, violencia sexual y sacrificio?

Sin embargo, no solo en la clandestinidad asoma lo sagrado. Aunque se le escamotee, fermenta, pues subyace en la sociedad en tanto es una fuerza. Aquí el fenómeno del movimiento de un cuerpo social en pro de sus derechos

y reivindicaciones es revelador por su carácter público. El grupo se desplaza, toma las calles. En las plazas la comunidad crece atraída por el movimiento. Se trata –además de las reivindicaciones– de un sentimiento de euforia, de *comuni3n*. Existe la impresi3n de una clase de desautoridad ante la norma. En efecto, el movimiento social interrumpe el orden del d3a. Y para muchos esta permisividad eventual se traduce como alternativa de experiencia: hay un paso de la reivindicaci3n a la sedici3n. Con todo, la agitaci3n del cuerpo social se permite en tanto expresi3n de sus miembros que hablan en beneficio de 3l. Pero aqu3 la lectura de las manifestaciones es parcial si se las reduce al sentido de la reivindicaci3n: se las camufla. Por ejemplo, en 1789 los nombres de justicia, libertad e igualdad permitieron la subversi3n. Pero matar a un rey, para Sade, revelaba otra cosa: no se mataba, violaba, incendiaba, y no se destru3a en pro de la democracia. En otras palabras, Sade ve3a all3 el sometimiento de unos individuos a las reacciones de su organismo (Klossowski, 1970). Hoy la violencia de grupos manifestantes tambi3n es salida de lo cohibido. Se trata de una forma de *anamnesis* o “retorno de lo reprimido” (Bergua, 2004: s.p.)³. De hecho, es en la anomia donde mejor se expresan: el exceso de energ3as se desborda porque “no encuentran ning3n objeto que las satisfaga” (Duvignaud, 1990: 103). Hoy estos fen3menos son observados por la sociolog3a como reacciones inevitables en el reajuste del cuerpo social. Habr3a que preguntarse si en el centro de la reflexi3n est3 presente el fermento de fuerzas que solo buscan saciarse en sentido sagrado. No se los puede politizar. ¿Se reconoce en las crisis sociales actuales la presencia de lo religioso?

El desconocimiento de lo sagrado en el fen3meno social actual esclarece la diferencia entre la vida social primitiva y la de hoy. En las sociedades primitivas, lo profano y lo sagrado estaban conectados: ten3an conciencia de que “lo sagrado emana del mundo oscuro del sexo y la muerte; [...] es el principio esencial de la vida y quiz3 su expresi3n m3s viva” (Caillois, 2004: 163). Hoy lo profano y lo sagrado est3n separados, y por ello esta conciencia desaparece. Como resultado, la separaci3n de lo profano y lo sagrado desfigura lo sagrado. “La religi3n, que se deriva del t3rmino *re-ligare* pretende unir lo que ha sido separado. Lo sagrado es el resultado de esa re-uni3n” (Bergua, 2004: s.p.). Al no haber este contacto, lo sagrado comunal se individualiza, y con ello cada individuo lo hace subjetivo. Entonces lo sagrado es la familia, la amistad, el matrimonio. Pluralizado en significados a tal punto que lo que est3 en sus ant3podas se llama sagrado: una vez que el temor a la ruina amenaza al hombre, para este el trabajo es sagrado: le da de comer. Todas estas formas de entender lo sagrado no son, sin embargo, ra3z de lo sagrado. Est3n desfundamentadas de su sentido existencial. ¿Qu3 liga

³ En las comunidades primitivas la anamnesis era a trav3s de la fiesta (anamnesis tutelada). Al no existir hoy, la sociedad la halla en los conflictos que sufre (anamnesis espont3neas locales) o en crisis extremas como las revoluciones (globales). El arte, la religi3n, el erotismo cumplen como anamnesis pues permiten una salida de lo reprimido (Bergua, 2004).

hoy al hombre a lo que rehúye de sí? ¿Qué liga su ser a lo que desearía no verdadero? Aquello que se guarda de aceptar, “sobre cuya naturaleza nos gustaría engañarnos” (Nietzsche, 2008: 36).

Aceptado o no, “lo social instituido se debe a lo sagrado” (Bergua, 2004: s.p.). Este no querer es una resistencia ante lo que es escabroso. Hoy, al respecto, el fenómeno de la tauromaquia es significativo: desnuda aquello que no queriéndoselo por horror es reclamado con celo ardiente por otros. Lo que para unos es monstruoso no lo es para sus celebrantes. En la tauromaquia, una comunidad específica convoca lo sagrado. Es un contacto –aunque no lo sepan– con lo más impenetrable que hay en el fondo humano. Encuentran allí “una salida confesable para esas agitaciones subterráneas” (Leiris, 1998: 18). La tauromaquia es un entusiasmo colectivo. Sus adeptos lo ven como *festividad*. Todo un ceremonial para la muerte de la *víctima*, su *sacrificio* es ejecutado. El placer ante el dolor del animal destrozado existe a partir de un siniestro que transgrede el orden. No huelga decir que el sexo, la violencia (como la comunidad enfebrecida en torno al crimen) están presentes: como vimos, el toro es una figura fálica (en algunas partes es un honor digerir los genitales tras la corrida), igual que el torero y su espada. La excitación de esta multitud es la de la orgía. El “ole” no sale de la boca, dice Leiris, sino de la tensión de un cuerpo crispado. Afuera, los carteles de la corrida son una invitación a lo prohibido. Ante la atracción-repulsión que genera el toro, el embestirlo en duelo con la muerte se ejecuta como ritual. En el fondo, esta multitud ha querido sentir algo: el vértigo de una fusión efímera que solo revela “lo inacabado de nuestra condición” (Leiris, 1998: 46). En verdad, la tauromaquia es una encrucijada fundamental: fundamental porque al referir su controversia, la discusión va más allá de lo criminal, lo moral o la tradición. Exige ir a lo que subyace a todo ello y se está desnudando desgarradora, trágicamente (figuras 4 y 5).

Con todo, quizá la separación de lo profano y lo sagrado hoy encuentra su mayor consecuencia en la pérdida de la relación de don o reciprocidad entre dioses y humanos, entre la naturaleza y la comunidad. Antaño, el hombre expiaba su falta o solicitaba algo a través de oblaciones. Así, la naturaleza quedaba comprometida con el ofreciente. Esta reciprocidad mantenía el contacto con ella. Ante el Dios monoteísta, solo prevalece la expiación de faltas. Por otro lado, con su muerte, lejos de tomarse conciencia de nuestra naturaleza integral, se subestima la naturaleza: la conciencia industrial que no cesa de acumular lo hace contra su brutal explotación. No se tiene deuda con ella. Y así como la explotación incrementará el orden social, también generará más caos al destruir el ecosistema. Mas este intercambio desigual con la naturaleza se vuelve deuda. “Las reacciones de la naturaleza ante los excesos de la Modernidad quizá indiquen que el parasitismo tiene los días contados” (Bergua, 2004: s.p.). La naturaleza donará, trasgredida, lo que quiera compensar (la mengua y lo sintético hablan aquí).



Figura 4

Masson, *Pour Numancia* (1937).

Óleo sobre papel. 29 x 24 cm.

[<http://www.museoreinasofia.es/coleccion/obra/pour-numancia-numancia> - 28 sep. 2015]

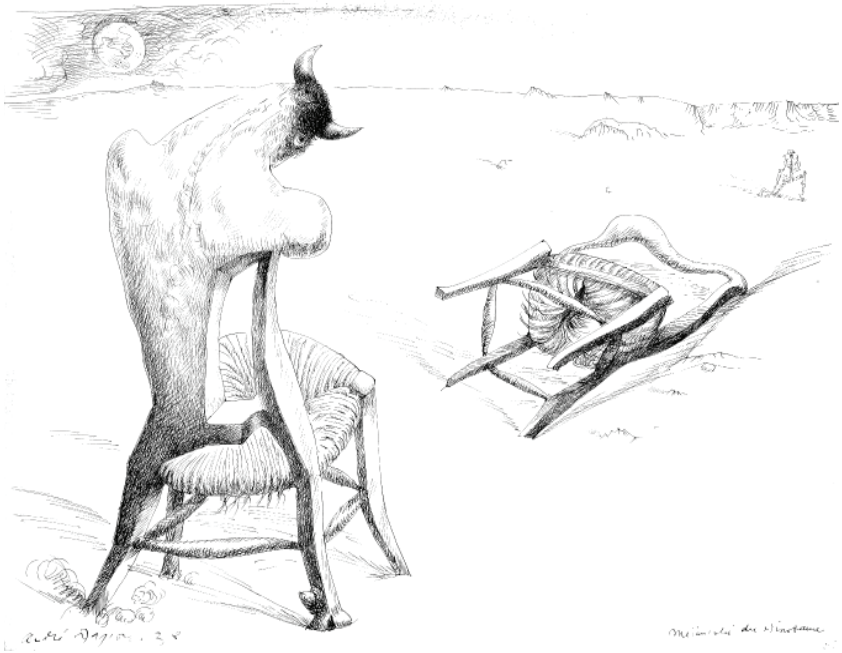


Figura 5

André Masson. *Mélancolie du Minotaure* (1938).

Tinta china sobre papel. 50,47 x 64,77 cm

[<http://natalieseroussi.com/en/artistes/oeuvres/33/andre-masson> -28 sep. 2015]

7. La juventud y el acéfalo

Pocas serían las expectativas de muchos jóvenes si su camino condujese a la vida que llevan sus padres: porque pocas son las emociones que promete una vida sujeta a la rutina. De hecho, por su insuficiencia, se la juzga como vida “aseptizada” (Maffesoli, 2004: 14): fría, sin pasión. Si por un lado, diría Camus, “a los treinta años el aliento flaquea ya [...] [y] a los cuarenta, no es que esté uno en las últimas [...] pero se prepara, desde lejos, con alguna anticipación” (Camus, 1959: 600); si con los años la defeción y el ceder a esa vida son inevitables, por el otro, el consentimiento de esa vida litigiosa es reprobado por la juventud. Allí donde la vida parece ausentarse abandonando al hombre “a su destino sin

luz" (Breton, 1965: 20), la juventud no quiere estar. La pregunta clave para ella consiste en saber cómo y a qué apelar para cambiar el orden social que impugna.

Ni el trabajo ni la disciplina son sinónimos de vida para muchos jóvenes. Tampoco que el orden y la regla sean un bien (Caillois, 2004). No lo son porque buscan la afirmación de la experiencia de ser, no su reglamentación. Por otro lado, el instinto de conservación es opuesto a la agitación que buscan. Hoy la comunidad juvenil, los grupos universitarios, convocan—sin conciencia de ello—la experiencia de lo sagrado: el exceso de lo sagrado está presente en sus encuentros. A las afueras de las universidades, en los bares, en el errar por las calles, en las fiestas improvisadas, se bebe hasta la embriaguez y el agotamiento. Las crápulas son de hecho un elemento clave en sus reuniones: el consumo de licor acaba en el límite de la voluntad de resistencia. De igual modo, se consume buscando cierto despilfarro (se gasta el dinero pues es un gesto contra la conciencia ahorrativa). En estas fiestas es significativo que el exceso de licor se acompañe de un exceso expresivo, un desborde de palabras: desahogo muchas veces exaltado a través de la coprolalia. Se trata lo prohibido abiertamente. De hecho, la conducta y la expresión del cuerpo reflejan un gran fervor. Los gritos, las bromas, las risas se multiplican. Quizá, como expresase Bataille, esta risa, "esta exuberancia vital muy contagiosa [...] estaría compuesta por imágenes deprimentes, por imágenes de fracaso o de muerte" (Hollier, 1982: 135). En resumen, las fiestas de la juventud son la evanescencia religiosa del ritual sagrado tribal: la comunidad juvenil en fiesta es una explosión de energía contagiada por el anhelo y la plenitud de vivir.

También con la noche adviene el deseo de comunicar con otros. Sobre todo, el contacto con el sexo opuesto. El sentido de la comunión sexual se intensifica con la fiesta. Si la idea de amor regula las relaciones en vigilia, la noche la anula para permitir la unión de los amantes. Tal como los lupanares o las meretrices, las casas residenciales están revestidas de una atmósfera sagrada. Allí, la *comunión* de dos seres que "no están unidos jamás entre sí más que por desgarraduras y heridas" (Hollier, 1982: 340) colma una insuficiencia. En efecto, muchas veces "la necesidad de perderse supera en ellos la necesidad de encontrarse" (Hollier, 1982: 340). En las fiestas, donde la unión de los cuerpos, el júbilo, el licor, las sustancias psicotrópicas son claves, la juventud vive lo sagrado, apuesta a una experiencia ilimitada. Sus medios de desborde son los de una voluntad de extensión: alcanzar el ser total en su insuficiencia.

8. Conclusión

Podemos decir que las anteriores reflexiones sobre el orden social actual son la expresión de una carencia. Carencia en el ser humano de dar voz a lo más íntimo de sí; carencia en la sociedad de mecanismos vitales que la dinamicen. Por otro

lado, ya que desaparece lo sagrado, desaparece el vínculo trágico con la vida: se la debilita. Aunque la vida parezca cómoda bajo el orden institucional, no se puede encubrir la reducción de ella bajo sus comodidades. Como vimos, es en la juventud donde salen a flote dichas carencias. En cuanto a lo que sigue causando horror en el ser humano, juzgado o no como antinaturalidad, el debate solo revela perplejidad.

Si lo sagrado, inevitablemente ligado al sexo y la muerte, siempre ha despertado controversia o silencio, esa controversia y silencio confirman su poder. Hoy, la comunidad de *Acéphale* y el propósito del *Collège* tienen el mérito de haber puesto en el centro del hecho social su vínculo con lo sagrado; de acercarse a las manifestaciones humanas en sus aspectos más sombríos. Sobre todo, el denunciar la extirpación de la vida bajo un orden social en extremo cerebral. Como dijese Breton, Bataille fue quizá el único capaz de crear un mito (Bataille, 1979). El mensaje de *Acéphale* era el de una exhortación alarmante: alarmante para todos aquellos que, como en esos años, hoy *tampoco* pueden dudar que “la suerte y el tumulto infinito de la vida humana estuvieran abiertos para aquellos que no podían ya existir como ojos reventados, sino como videntes arrebatados por un sueño estremecedor que no puede pertenecerles” (Bataille *et al.*, 2005: 25).

Bibliografía referida

Artaud, Antonin (1978), *El teatro y su doble*, Barcelona, Edhasa.

----- (1997), *Heliogábalo: o el anarquista coronado*, Madrid, Fundamentos.

Bataille, George (2008), *La conjuración sagrada*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo editora.

----- (1979), *El ojo pineal*, Valencia, Pre-textos, [Trad.: Arranz, Manuel].

Bataille, George; Caillois, Roger; Klossowski, Pierre; Masson André; Monnerot, Jules; Rollin, Jean y Wahl, Jean (2005), *Acéphale*, Buenos Aires, Caja Negra.

Bergua, José (2004), “Lo social sagrado”, *Nómadas*, vol.9, [disponible en <http://www.pendientedemigracion.ucm.es> - consultado el 24 de agosto de 2014].

Blanchot, Maurice (1992), *La comunidad inconfesable*, México, Vuelta.

Breton, André (1965), *Los manifiestos del surrealismo*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

- Caillois, Roger (2004), *El hombre y lo sagrado*, México, F.C.E.
- Camus, Albert (1959), *Obras completas*, México, Aguilar.
- Durkheim, Émile (2012), *Las formas elementales de la vida religiosa*, México, F.C.E.
- Duvignaud, Jean (1990), *Herejía y subversión: ensayos sobre la anomia*, Barcelona, Icaria.
- Foucault, Michel (1996), "Prefacio a la trasgresión", en *De lenguaje y literatura*, Buenos Aires, Paidós, pp.123-143.
- Heidegger, Martin (1996), *Caminos de bosque*, Madrid, Alianza.
- Heráclito/Parménides (1983), *Fragmentos*, Barcelona, Orbis.
- Hollier, Dennis (Ed.) (1982), *El colegio de sociología (1937-1939)*, Madrid, Taurus.
- Hubert, Henri y Mauss, Marcel (1946), *Magia y sacrificio en la historia de las religiones*, Buenos Aires, Lautaro.
- Kerényi, Karl (1998), *Dionisios: raíz de la vida indestructible*, Barcelona, Herder.
- Kierkegaard, Soren (1972), *El concepto de la angustia*, Madrid, Espasa-Calpe.
- Klossowski, Pierre (1970), *Sade, mi prójimo*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (2012), *La moneda viva*, Valencia, Pre-textos.
- Leiris, Michel (1998), *Espejo de la tauromaquia*, México, Aldus.
- Maffesoli, Michel (2004), *El tiempo de las tribus*, México, Siglo XXI editores.
- Nietzsche, Friedrich (1971), *Así habló Zaratustra*, Madrid, Alianza.
- (1975), *El anticristo*, Madrid, Alianza.
- (1981), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, Alianza.
- (2008), *La voluntad de poder*, Madrid, EDAF.