

¿Qué es y para qué sirve una Heterología?

Sergio Tonkonoff

Conicet / UBA

dialectoar@yahoo.com.ar

Introducción

Las sociedades postradicionales, se ha dicho, son sociedades desencantadas. Su mundo ya no se encuentra habitado de misterios: el logos ha desplazado al mito. La religión y sus secretos quedan reservados al ámbito privado, mientras que la práctica de la magia y el pensamiento que la acompaña nos hacen sonreír. Lejos de los mandatarios divinos, los guerreros y los sacerdotes de la sociedad feudal, y más lejos aún de los reyes sagrados y los hechiceros tribales, ahora un derecho positivo organiza a un Estado racional, y políticos racionales, elegidos por ciudadanos munidos de razón, lo conducen. Siempre que sea posible, se dice, una lógica clara y distinta será el fundamento de las decisiones vinculadas a la esfera pública, pero también al trabajo y el saber. Mesura, equilibrio, transparencia, los administradores del Estado reivindican para sí, en correspondencia con ciudadanos que les demandan tales virtudes y que, a su vez, se proponen practicarlas. De tanto en tanto, sin embargo, esta imagen autocomplaciente parece derrumbarse. Periódicamente la razón se puebla de fantasmas, el Estado de redentores, y la sociedad de demonios.

Inmediatamente después de la segunda guerra mundial, Ernest Cassirer se preguntaba retóricamente si había que creer en el discurso moderno acerca de la extinción del mito (Cassirer, 1984). Inmediatamente antes de esa guerra, Georges Bataille junto con Roger Caillois y Michel Leiris fundaban el *Collège de Sociologie Sacrée*. Allí intentaron dar cuenta de la modernidad aplicando las categorías que hasta entonces habían sido construidas y utilizadas – entre otros por Cassirer – para el estudio de los pueblos arcaicos. En opinión de Levi Strauss este intento "tuvo éxito"¹.

La Sociología practicada por el *Collège* posee entre otras características importantes la de no tomar a los hechos sociales “como cosas”. Sociología de lo vivido y de los afectos, en ella se encuentran las principales líneas de fuerza que informan el pensamiento de Bataille. En primer lugar, la Sociología Francesa, especialmente a través de la enseñanza de M. Mauss a tres de sus amigos: Leiris, Caillois y A. Metraux. De allí Bataille tomará las categorías fundamentales de la división sagrado/profano, la

bipolaridad de lo sagrado (fasto/nefasto) y su ambivalencia (tremens-fascinans, o atracción-repulsión, ya que conocía a Otto tanto como Freud); así como las nociones de tabú, mana y participación. Categorías que, como se dijo, Bataille y sus colegas desplazarán de su terreno de aplicación originario. Pero este desplazamiento será también una generalización: no solamente la religión corresponde al terreno de lo que el *Collège* designa como sagrado, sagrado es el campo de la efervescencia tanto social como individual – es decir, la dimensión donde esa separación desaparece.

Bataille se servirá de aquel desplazamiento y de ésta generalización para elaborar una teoría original del lazo social y de la estructura social en las sociedades modernas. En esta elaboración intervienen también los conceptos psicoanalíticos de inconsciente, censura y pulsión; así como un particular uso de la fenomenología – especialmente de las nociones de negatividad y reconocimiento y experiencia vivida. Por entonces, el psicoanálisis freudiano ya contaba con una asociación parisiense (fundada entre otros por A. Borel, a la sazón psicoanalista de Bataille), y la fenomenología alemana ya había sido tamizada por la enseñanza de A. Kojève (de quien Bataille se consideraba un discípulo). El uso transgresivo que hará Bataille de estas referencias dará lugar a un particular visión de lo social². Un dispositivo del que puede desprenderse una economía, una tópica y una dinámica de las sociedades postradicionales y de sus manifestaciones extremas.

Sociología de lo sagrado (los usos de un legado)

"En el fondo, y de un modo general, lo único que puede afirmarse valederamente a propósito de lo sagrado se halla contenido en la misma definición del término: que se opone a lo profano" - con estas palabras comienza Roger Caillois (1949) el prólogo a la primer edición de su libro "El Hombre y lo Sagrado"³. Para situar la modalidad de esta oposición, Caillois propondrá, dice, "llaves maestras": dado que un estudio morfológico sería interminable intentará, entonces, uno sintáctico. Es desde este punto de vista que sagrado y profano se excluyen y se suponen recíprocamente. Lo sagrado es una propiedad estable o efímera de ciertos lugares, seres, cosas, tiempos. No hay nada que no pueda ser su cede, y que a su vez no pueda ser desposeído de esa prerrogativa. Se trata de una cualidad que no pertenece a las cosas mismas. Es una fuerza siempre pronta a desbordar su continente "a propagarse fuera, a derramarse como un líquido, o electricidad". Cuando algo o alguien deviene sagrado, su transformación es absoluta. Suscita sentimientos de veneración y temor, se presenta como prohibido. Su

contacto es peligroso: lo sagrado “es siempre mas o menos aquello a lo que uno no puede aproximarse sin morir” (Calllois, 1949: 13). De eso, el mundo profano busca protegerse. Profano es aquello que carece de toda cualidad mística, que no dispone de poder o dignidad alguna. Y es, sobre todo aquello, que está impedido de entrar en contacto con lo sagrado. El mundo profano “se comporta como un cosmos regular regido por un orden universal y que opera sobre un ritmo regular. La medida, la regla lo mantienen. La ley es que todo esté en su lugar, que todo acontecimiento suceda en su tiempo” (Calllois, 1949: 128). Frente al ámbito de la cotidianeidad profana lo sagrado aparece como « lo completamente otro » (expresión de R. Otto que Bataille utilizará con harta frecuencia durante toda su obra). Es decir, aparece como una potencia inestable, misteriosa y excepcional: es el tiempo de la fiesta, la persona del rey y el espacio del bosque.

Los Tabúes – prohibiciones que carecen de todo justificativo racional y que pese a lo cual (o, más bien, por lo cual) exhiben una vigencia regular en un grupo determinado – cumplen en instituir la separación entre sagrado y profano. Con todo, la comunicación entre ambos mundos es considerada necesaria. Y esto porque sólo lo sagrado es capaz de otorgar potencia, valor y sentido a lo profano, al reino del trabajo, la técnica y las cosas. Sólo lo sagrado aparece como un fin en sí mismo: frente a él mundo profano es un medio.

He aquí entonces una primer característica de la referida sintaxis: lo profano es sustancia, lo sagrado energía. De un lado la regularidad, del otro la excepción; en uno la discontinuidad, en otro el continuo; aquí lo intercambiable, allá lo intocable.

Un segundo tópico en esta sintaxis refiere a los rasgos propios de lo sagrado, y es introducido por la noción de "bipolaridad". Noción que teniendo origen en la antropología tardovictoriana de Robertson-Smith, se encuentra en los trabajos de *L'Année Sociologique* y será central para la sociología del *Collège*. En el pensamiento religioso, a aquella primera división entre lo ordinario y su completamente otro, le agrega la dualidad de lo puro y lo impuro, lo fasto y lo nefasto, lo atractivo y lo repulsivo. Estos polos son, por así decirlo, las referencias con se organiza la experiencia del mundo sagrado, distribuyéndolo en seres y poderes contrarios: la fuerza, el bien y la vida; la debilidad, el mal y la muerte. O si se prefiere: los dioses y los demonios. Como lo vio Robert Hertz (1990) este sistema de clasificaciones y valorizaciones, fincado en vigorosos símbolos e imágenes dicotómicas, ha dado lugar a derivaciones que se

mantienen hasta hoy tan vigentes como persuasivas: el caos y el cosmos, la luz y la oscuridad, el día y la noche, pero también la izquierda y la derecha, lo alto y lo bajo, lo masculino y lo femenino.

Esta bipolaridad, está en relación con un tercer tópico característico: la ambigüedad de lo sagrado. En palabras de Durkheim, “hay dos clases de sacralidad, una fausta y otra infausta, y entre estas dos formas opuestas no solo no hay solución de continuidad, sino que un mismo objeto puede pasar de una a otra sin cambiar de naturaleza. Con lo puro se hace lo impuro y al revés. La ambigüedad de lo sagrado reside en tales transformaciones” (Durkheim, 1993, 129). Esto significa que para el pensamiento religioso en una misma persona, cosa, espacio o tiempo, puede producirse una “mutación” de la atracción a la repulsión y viceversa. Caillois ofrece el ejemplo de algunos santos ilustres del cristianismo, quienes antes de ser grandes santos fueron grandes pecadores. Treinta años después de *El Hombre y lo Sagrado*, Jules Monnerot (1979) dirá de los líderes fascistas y de sus fuerzas de choque, que en ellos se verifica la misma “ambigüedad” y la misma “mutabilidad”. En ellos, postulará, se dibuja un recorrido histórico que “va del asilo al capitolio”: es decir, del margen al centro, de lo impuro a lo puro, de la repulsión a la atracción. Con esto Monnerot mostrará perfectamente la clase de transposición operada por el *Collège* y sus alcances.

Heterogéneo

Que en las sociedades seculares lo sagrado se encuentre privado de sus expresiones históricas tradicionales, no significa, dirá Bataille, que su sintaxis y la economía afectiva que la sostiene hayan desaparecido. Significa, más bien, que se han liberado de sus antiguas referencias y que son capaces de adquirir expresiones nuevas. Significa que permanecen interiorizadas y excluidas, que viven difusas y negadas en las subjetividades individuales y en los márgenes de los conjuntos sociales. Significa, finalmente, que son pasibles de ser actualizadas drásticamente y dramáticamente en la acción y la imaginación colectivas, en la formación de nuevos poderes, y en la emergencia de individuos soberanos.

La noción que más conviene a la descripción de estos procesos, entiende Bataille, es la de heterogeneidad. Noción que opone a la homogeneidad social. Es decir, al reino de las equivalencias funcionales generalizadas: espacio abstracto regido por el interés, la utilidad y el pensamiento instrumental, cuyo tipo ideal es la *gesellschaft* de

Tönnies y Weber. Forma de estructuración psico-social a la que corresponde el individuo como modo de inscripción subjetiva de cada cuerpo en el espacio-tiempo que ella produce y distribuye. Aquello – cosa, lugar, tiempo, acontecimiento o persona – que conmueva y extraña intensamente, será vivido, también por estos individuos desencantados, como heterogéneo o "completamente otro" respecto de su cotidiano. Heterogéneo es lo que termina con la apatía que caracteriza la experiencia de la homogeneidad social. Lo que se muestra capaces de poner fuera de sí a los individuos producidos por – y reproductivos de – la trama societal secularizada. Des-homogeneizándolos, los arroja a una dimensión donde la lógica de la identidad y de la utilidad cede ante aquella sintaxis cuyos rasgos principales han identificado Durkheim y sus discípulos en el núcleo de las sociedades arcaicas y Freud en el inconsciente los sujetos modernos. Se ve entonces que la oposición sagrado-profano no es patrimonio exclusivo las sociedades teocéntricas. También en aquellos conjuntos sociales que se piensa a sí mismos como a-religiosos, funcionan separaciones del ese tipo. Separaciones que si bien no son reconocidas como tales y sancionadas institucionalmente, operan con amplia eficacia en la organización de su estructura cognitiva y valorativa.

Por ello Bataille podrá escribir: "Le caractère "sacré" de l'intouchable hindou ne peut être nié. Mais si la conduite des Européens à l'égard de leurs misérables n'est pas comme celle de l'Hindou excédante, ostentatoire, elle à de toutes façons même source et même sens. Ce qui donne une "horrible grandeur" – inassimilable – à l'homme des bas-fonds de nos villes, n'est nullement étranger au caractère sacré. Au moins faut-il déterminer une catégorie plus generale fondée sur l'équivalence d'un clochard de Londres et d'un *outcast* du Bengae" (Bataille, 1976 : 586). Esa categoría es precisamente la de heterogéneo, que, a diferencia de la noción de sagrado, no se encuentra determinada exclusivamente desde fuera ("ansi par une observation de l'ethnologue semblable à celle du biologiste guettant l'insecte"). Tratándose de reacciones que nosotros mismos vivimos, no sería ni honesto ni riguroso presentar a estos hechos como externos. Y es que para los miembros de Collège, los hechos sociales no son cosas. Se puede, y se debe, por ello captarlos "desde adentro y afuera al mismo tiempo".

Lo heterogéneo corresponde pues a lo sagrado, sino en la conciencia de nuestros contemporáneos, sí al menos en sus vivencias y su comportamientos. Y el "hombre de los bajos fondos" no es el único que les permite experimentarlo. En la lista elaborada por que Bataille cita se agregan: el loco, el poeta maldito (Lautrémont y Rimbaud), el

outsider sin profesión (y los ejemplos son Marx y Comte, nada menos), el refractario irreductible, aquellos que a su manera se resisten a "réaliser le general" (Kierkegaard y Nietzsche), los agitadores contra el orden establecido (Blanqui) y "le forçat intaritable sur lequel toujours se ferme le baignoire" (la frase es de Rimbaud). También se cuentan en esta categoría las prostitutas, sus rufianes y todos aquellos agrupados por los juristas y criminólogos del siglo XIX bajo el rótulo de "clases peligrosas". Todos son sagrados – es decir, tratados como tales – radicalmente otros, tremendos y fascinantes a la vez.

Lo Sagrado Presente

A través de una heterología o sociología sagrada, Bataille ha podido mostrar cómo y porqué los conjuntos sociales seculares muestran periódicos re-encantamientos tanto como habituales prácticas "religiosas". En ellos el individuo homogéneo, habitualmente sujeto al cálculo, la rutina y el derecho, muestra reacciones afectivas violentas, así como una imaginación fabulosa, cuando lo heterogéneo acontece en su campo de visibilidad.

Socialmente definido por los roles que cumple al interior del ensamble societal, la estructura de su mundo corresponde a una disposición de elementos reducibles a una medida común, agenciados linealmente en tiempo y espacio, intercambiables, y organizados por reglas persistentes. Es decir, una estructura cuyo funcionamiento y estabilidad requieren, a su vez, que cada elemento permanezca en el lugar asignado por las pautas que la organizan. Esta configuración estructural depende tanto de la capacidad de las prohibiciones de apartar la violencia, como de la acción "homogeneizante" de la estructura (que esas prohibiciones hacen posible). Si todo va bien, los afectos violentos y "contagiosos" – multitudinarios o sagrados – serán mantenidos fuera de la visibilidad y, acaso, de la sensibilidad de los componentes de esa estructura.

Pero la experiencia lo heterogéneo, de lo radicalmente excluido, termina con la apatía y la in-comunicación característica –y necesaria– para el liso despliegue societal, liberando afectos que hasta entonces vivían contenidos (e incluso ignorados). Como si sobrepasado cierto umbral –umbral que se mide por el grado de heterogeneidad del acontecimiento experimentado– la fuente de la respuesta se desplazara del nivel del pensamiento discursivo y la acción racional hacia otro, más profundo, determinado por la prevalencia de los afectos intensos y la sintaxis del pensamiento simbólico. Este nivel

no es otro que el aquí denominado *socius* elemental: lazo inmanente de naturaleza profundamente irracional que, por lo mismo, permanece habitualmente como un residuo en los márgenes de la sociedad y del sujeto como su parte “anterior” y maldita.

De modo que la ruptura del entramado cotidiano puede producir un shock cuya magnitud se muestra capaz de “des-homogenizar” al individuo medio. Y esto por cuanto esa ruptura y sus actores aparecen delante suyo como desbordando la grilla de lo inteligible, suscitando la emergencia de emociones intensas y confusas. Lo que equivale a decir que la des-homogeneización en cuestión se produce tanto en el nivel cognitivo como en el afectivo o energético. Es precisamente este desborde el que genera la continuidad y la contigüidad de estados psicológicos habitualmente antitéticos. Atracción y repulsión que coinciden – u oscilan a gran velocidad – cuando un personaje o acontecimiento heterogéneo se convierte en el catalizador de esos estados. Catalizador capaz de disparar la afectividad colectiva al punto donde es lícito afirmar que los extremos se juntan: un terror fascinado o una fascinación aterradorante.

Frente lo heterogéneo y sus figuras el lenguaje analítico de la argumentación jurídica o científica cede a una amalgama de figuras apta para construir un nuevo lenguaje – esta vez sintético. Un lenguaje de ideas-imágenes, caracterizado por el predominio de elementos afectivos y empáticos: metáforas cristalizadas en discursos de directamente resonancia religiosa (vinculados a la pureza o la impureza, el tabú y el contagio). Lenguaje de figuras monumentales, de símbolos capaces de originar acciones y reacciones apasionadas y ambivalentes. Allí donde puedan verse funcionando estas figuras y los discursos que las sostienen, Bataille afirmará que se manifiestan actuantes los mecanismos socio-psicológicos que la sociología francesa ha identificado en su estudio de lo sagrado arcaico.

Heterología: Conocer por los Extremos

Tal vez la utilidad paradójica de la heterología consista en mostrar que los extremos pueden ser un punto de partida para el conocimiento. El extremo en el que la conciencia está a punto de perderse, por ejemplo. La conciencia, es decir, la autopercepción del individuo adulto, cultivado, moderno o tardo-moderno. Aquel que es para sí un sujeto de la acción, idéntico a sí mismo, igual a sus semejantes. Autónomo y

racional. Respetuoso de la ley, en principio. Y en principio trabajador, o comprometido a una rutina. Un individuo que será como cualquiera, mientras no se detenga en la experiencia de lo discordante o lo excéntrico. Una experiencia que es posible aún en coyunturas históricas de paz relativa, cuando el mundo parece más acorde a la razón, y los hombres y las mujeres no afirman trágicamente que el tiempo (o ellos mismos) están “fuera de quicio”. Entonces, el vehículo de esta experiencia puede ser el propio cuerpo (o el ajeno cuando deja de serlo) y sus afectos. En especial los afectos habitualmente rechazados: el espanto, el asco, la crueldad, el amor más loco. Quien tuviera el valor, de recorrer estos desfiladeros, y la suerte de no perderse absolutamente en ellos, podría inventar tal vez un lenguaje acorde a esos afectos feroces. Afectos que fueron expulsados para que el orden social y el subjetivo tengan lugar. De allí que para ser designados en su carácter no-objetos (o de casi-objetos) requieran de una jerga vascular, un idioma quebrado o laberíntico. Un lenguaje mítico o poético. También el de cierta literatura y cierta filosofía. Sade o Dostoievsky, Joyce o Becket, alcanzaron allí el filo de un saber paradójicamente (in)comunicable. También Nietzsche y Bataille.

Pero no sólo los abismos del cuerpo y sus afectos piden el rigor de esa extraña lengua. Ciertos espacios, momentos y prácticas “sociales”, solicitan igualmente ese procedimiento. En la miseria, en el crimen, en las revueltas, en todo aquello que habita el reino otro de la violencia, el sujeto de conocimiento es puesto fuera de sí. Debe serlo, si no quiere perder absolutamente su (no)objeto.

Allí donde se disgrega el cuerpo social organizado que debía sostenernos, y vislumbramos algo que no cesa de solicitarnos, allí puede haber también un saber elemental. Pero ¿cual sería la forma de acceder al conocimiento sociológico de esos límites? Contrariamente a lo esperable no se trataría de un dejarse ir mimético, un perderse ajeno a toda voluntad. Esta deriva extática correría el riesgo de no alcanzar el borde; de extraviarse en las lagunas protegidas, o fácilmente recuperables, por el orden o la interioridad. El camino al límite sería más bien el inflexible avance a través del saber de lo mismo, de la interioridad social y subjetiva – a través de las ciencias humanas –, hacia lo que vive más allá de la palabra articulada. Y esto porque un conocimiento de lo radicalmente heterogéneo sólo alcanza su verdad a condición de volverse momentáneamente loco. De ser descentrado, puesto en juego o fuera de sí, por aquello que lo convoca. Un Potlach que, por supuesto, puede ser perdido.

Si Lombroso y la escuela craneométrica italiana no hubieran acuñado el concepto, dejándole una impronta perpetua de conservadurismo, este saber de lo completamente otro merecería, tal vez, el nombre de criminología. La ciencia imposible del nacimiento del orden social y la cultura a través de la separación de los afectos violentos, del establecimiento de prohibiciones estructurantes del orden socio-simbólico, de su transgresión, de los vínculos entre la transgresión, el poder y el mito, de la constitución de los sujetos y su disolución real o imaginaria en el delito o en la multitud. La ciencia de los objetos que, en rigor, sólo pueden ser conocidos como *pathos* (experiencia, prueba, sufrimiento, infortunio) y que, por lo mismo, pierden su condición de objetos. Una felicidad que se alcanza con los ojos reventados.

Bibliografía

- BATAILLE, Georges. 1974. *Obras Escogidas*, Barral Editores, Barcelona.
- BATAILLE, Georges. 1967. *La Part Maudite*, Seuil, Paris.
- BATAILLE, Georges. 1996. *Lo que Entiendo por Soberanía*, Paidós, Barcelona [La Souveraineté, Œuvres Complètes, Tome VIII, Gallimard, Paris, 1976]
- BATAILLE, Georges. 1976. Œuvres Complètes, Tomo II, Gallimard, Paris
- BATAILLE, Georges. 1992 *El Erotismo*, Tusquets, Barcelona
- CAILLOIS, Roger. 1949. *El Hombre y lo Sagrado*, Fondo de Cultura Económica, México
- CASSIRER, Ernest. 1984. *El Mito del Estado*, FCE, México, 1984
- DURKHEIM, Emile. 1993. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa* Alianza, Madrid
- HERTZ, Robert. 1990. *La Preeminencia de la Mano Derecha: Estudio sobre la Polaridad Religiosa*, Alianza, México
- LEVI-STRAUSS, Claude. 1956. "Sociología Francesa" en *Sociología en el Siglo XX*, Gurtvich, G. Y Moore, W. eds., Ateneo, Barcelona
- MONNEROT, Jules. 1979. *Sociología de la Revolución*, Eudeba, Buenos Aires. [*Sociologie de la Révolution*, Fayard, Paris, 1969]

¹ Reseñando el panorama general de la sociología francesa, y comentando su impacto, a partir de Durkheim y su grupo, sobre otras áreas hasta entonces distantes (como la lingüística o la geografía), escribe Levi-Strauss: “Esta influencia fue tan fuerte que hasta alcanzó la vanguardia en el arte y la literatura. En los años que precedieron inmediatamente a la segunda guerra mundial, el Collège de Sociologie dirigido por Roger Caillois se convirtió en peña de los sociólogos y de los poetas y pintores surrealistas. La experiencia fue un éxito. Esta estrecha conexión entre la sociología y cualquier tendencia o corriente de pensamiento que tenga por objeto al hombre y su estudio es una de las más destacadas características de la escuela francesa” (Levi Strauss, 5, 1956). En verdad, como queda dicho, el Colegio de Sociología Sagrada, estaba dirigido por un cuerpo (colegiado, precisamente): junto a Bataille, Caillois y Leiris animaban el proyecto. Sus encuentros tuvieron lugar con cierta regularidad en la trastienda de una librería, entre los años 1937 y 1939. Asistían a sus sesiones, también con cierta regularidad, Jean Wahl, Julien Benda, Drieu La Rochelle. Otro escucha ilustre fue Walter Benjamín, quien a veces concurría acompañado por Adorno o por Horkheimer (Hollier, 1979). Al parecer el Collège tenía programada una conferencia de Benjamín sobre la moda, que nunca tuvo lugar. Sí pudo escucharse, en cambio, a A. Kojève, J. Paulhan, R. Guastalla, P. Klossowsky, entre otros. Además, claro está, de las intervenciones de los tres “directores” del colegio. Denis Hollier, que ha recopilado – y a veces reconstruido – las conferencias allí dictadas, escribe: “fue (Jules) Monnerot quien lo bautizó “colegio” antes de que le alejaran de la comunión. Por ese término no debemos entender un establecimiento consagrado principalmente a la enseñanza: connota también una organización colegial, una “clericatura”. Por tanto, la palabra indica menos una relación jerárquica entre maestros y aprendices que una relación igualitaria entre iguales reunidos por afinidades electivas. El Colegio de Sociología no se fijará como tarea la enseñanza de la sociología, sino su consagración, su sacralización: no será ya simplemente la ciencia (profana) de lo sagrado, sino que se verá elevada a la categoría de cuerpo de doctrina sagrado.” (Hollier, 1979:10)

² En el marco de un comentario publicado en *Critique Sociale* sobre el libro *Sichopatia Sexualis* de Kraft-Ebing, afirma Bataille: “El psicoanálisis o la fenomenología alemana, alguno de los elementos que entre otros se han añadido a la suma de los conocimientos humanos, son elementos *positivos*: determinadas aportaciones del psicoanálisis se presentan incluso implícitamente como revolucionarias”. Y más adelante: “Por otra parte el psicoanálisis es sólo uno de los elementos nuevos que actualmente pueden tenerse en cuenta. Otros factores podrían contribuir a una renovación más o menos parcial de los datos admitidos. Citaré especialmente los recientes descubrimientos sobre la economía de los pueblos salvajes que se oponen a la concepción tradicional que suponía el trueque como forma primitiva de intercambio”. Debe recordarse que la revista *Critique Sociale*, dirigida por Boris Souvrine, era una publicación marxista “disidente”, y sus lectores, al parecer respondían a idénticas características. Los “datos admitidos” a los que refiere Bataille, señalando que pueden ser renovados parcialmente, son los que admitía el marxismo de su época. Y los descubrimientos sobre las economías primitivas son, principalmente, los que Marcel Mauss había hecho en su “Ensayo sobre el Don”. De allí que Bataille concluya con una prudencia que no lo caracteriza: “Al menos en los primitivos, la interpretación económica se ha hecho difícilmente defendible”. (Ver “A propósito de Kraft-Ebing”, Bataille, 1974: 26/7)

³ En ese prólogo Caillois deja clara su filiación y sus pretensiones. En ese libro se proponía, afirma, la ambiciosa tarea de “coordinar los resultados” alcanzados en esa área por la “escuela francesa de sociología”, rótulo que incluye también a Granet y Dumezil. De éste último, dirá que habiéndolo dirigido desde los primeros pasos, es “el amigo cuyas sugerencias y consejos han contribuido tanto a la realización de esta breve

obra" (Caillois, 1949, 9). Aunque, a la hora de los reconocimientos, el prólogo de Caillois reserva un lugar privilegiado a su maestro Marcel Mauss y a su amigo Georges Bataille. De el primero dirá que "nadie más indicado que Mauss para escribir un libro sobre lo sagrado", por lo que "no se le puede reemplazar sin riesgo y sin cierto embarazo en esta tarea". Del segundo, afirmará que "en esta cuestión se establece entre nosotros una especie de osmosis intelectual que no me permite, por lo que a mi se refiere, distinguir con exactitud, después de tantas discusiones, cual es su parte y cual es la mía en la obra que realizamos juntos " (Caillois, 1949, 9).

Bataille por su parte, más allá de la ruptura producida en 1939, siempre ha reconocido la importancia que para él tenía esta obra de Caillois. Todavía en 1953 escribía devolviendo las gentilezas de aquel prólogo escribía: "Hay mucha exageración en esta forma de presentar las cosas. Aunque es cierto que Caillois debe algo a nuestras discusiones, ese algo es muy secundario. Como mucho, puedo decir que si Caillois atribuye al problema de la ambigüedad de lo sagrado una importancia que antes no se le prestaba, yo no he podido sino animarle a ello. Pienso que es una de las partes más personales de su libro junto con la *Teoría de la Fiesta*, a la cual no creo haber contribuido de ninguna manera, sino que el conjunto de mi pensamiento recurre a ella constantemente" (Bataille, 1992: 66/ 67).