

El devenir de la parte ambigua: momentos y motivos de lo sagrado.

Natalia Lorio

Universidad Nacional de Córdoba
CONICET

Este escrito parte de la constatación de una recurrencia con la intención de señalar los caracteres de ese elemento que se presenta como una repetición (aún cuando a veces se quisiera su olvido), que se vuelve a presentar (como esas palabras que resuenan o como un sueño que ha marcado a alguien desde la infancia), como aquello que no puede ser olvidado completamente. Más que la recurrencia en la vida nocturna de un soñante, se trataría de la recurrencia en la vigilia de ese elemento que bien puede aparecer como diverso, heterogéneo, que rompe la claridad de la vigilia y lo racional incrustando en su realidad la realidad de lo híbrido, la realidad de lo sagrado.

Acaso el término sagrado sirve para condensar y dar nombre a aquello que no puede ser encasillado ni como un carácter de los objetos o ni de los sujetos, ni circunscribirse a la mera experiencia: desde la etnografía hasta el estudio del arte, desde la sociología hasta la filosofía política, pasando por supuesto por la antropología y historia de las religiones y la filosofía, lo sagrado acaso valga ser pensado como una suerte de existencia umbralicia, de entre, fuera y a la vez dentro.

Lo sagrado puede tomarse como esa recurrencia, como esa insistencia que vuelve, que conmueve y que evoca ciertamente una constelación de sentidos. Huelga hacer la aclaración que si hablamos de lo sagrado -y no de lo divino, o simplemente de dios- es para dar cuenta de esa constelación amplia, amplísima que involucra desde las actitudes hacia lo divino y la veneración personal a (un) Dios, hasta las mociones colectivas que se inscriben en rituales o experiencias ateos. Es en este sentido que la noción de lo *sagrado* es efectiva a la hora de dar cuenta de una serie de fenómenos que, bien podrían tomarse por desconcertante, ambiguos, ambivalente e irracionales.

Si bien Roger Caillois apunta acerca de lo sagrado que lo único que puede afirmarse valederamente es lo que se halla ya en la definición del término, es decir que se opone a lo profano, no quisiéramos concentrarnos en la ya clásica determinación de lo sagrado en relación a su par opuesto (lo profano)¹, sino que quisiéramos encarar la tarea de pensar el devenir lo sagrado como parte. El

¹ Si bien esta distinción de dos dominios u órdenes no basta para definir el fenómeno religioso, sí brinda según Caillois una piedra de toque para reconocerlo. En este sentido, cualquier definición de la religión que se proponga, envuelve esta distinción entre lo sagrado y lo profano. Cf. Roger Caillois, *El hombre y lo sagrado*, 1942, Fondo de Cultura económica, México D.F.; Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, 1982 Akal Editor, Madrid y también

ambicioso interés de Mircea Eliade, de Roger Caillois, de Georges Bataille por lo sagrado y lo tumultuoso de la religión, la síntesis con lo poético que realiza Laure, y antes, el proyecto sociológico de Durkheim y Mauss, o la búsqueda de Rudolph Otto de indagar en el aspecto subjetivo de lo sagrado, señalan cuando menos la amplitud de visos desde lo cual lo sagrado se presenta como un señuelo para pensar ese abanico de instancias en que el sentimiento, la introspección, la experiencia, lo subjetivo, lo común, la violencia y lo inaudito se ponen en contacto a partir de eso que en este texto proponemos pensar como parte (prohibida, violenta, contagiosa, tremenda, eterna, maldita).

I. La parte ambigua

Roger Caillois en *El hombre y lo sagrado*, como previamente lo había determinado la escuela sociológica francesa, afirma que toda concepción religiosa implica la distinción en la realidad y la vida humana a partir de dos dominios: lo sagrado y lo profano. Oponiendo estos dominios, del lado de éste último contamos con las representaciones y las ocupaciones de la actividad humana que “se llevan a cabo sin cuidado de su salvación”; mientras que el otro dominio (lo sagrado) está atravesado “por el temor y la esperanza que paralizan alternativamente”². Este señalamiento si bien nos permite deslindar dos ámbitos que se definen en su distancia, nos interesa a su vez porque permite pensar lo sagrado no sólo como esa parte heterogénea (respecto a lo profano que se presenta como homogéneo), sino también como heterogéneo en su propio dominio, ambiguo en su interior: despertando temor y esperanza señala que es digno de respeto y veneración, que es representado como una fuerza benevolente y destructora.

Este elemento ambiguo ya es constatado en el *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas* por Benveniste, que en la entrada *sagrado* (Libro 3: La religión) da cuenta de dos palabras en latín (*sacer: santus*) y en griego (*Hierós: hágios*) que abonan esta concepción de lo sagrado: no encontramos un solo término para lo sagrado, sino dos y del estudio de cada una de estas parejas de palabras surge una noción de lo sagrado de doble faz³: una positiva, *lo que está cargado de presencia divina*, y otra negativa, “lo

Borgeaud, Philippe, “Le couple sacré/profane. Genèse et fortune d’un concept ‘opérateur’ en histoire des religions”, *Revue de l’histoire des religions*, CCXI (1994), pp. 387-418.

² Roger Caillois, *op. cit.*, p 11.

³ Encontramos en griego dos términos en litigio: *hierós* y *hagiós*. El primero remite a “fuerte”, luego “lleno de fuerza por una influencia divina” y de ahí, secundariamente, “sagrado”. Afirma Benveniste que en todas partes *hierós* pertenece al dominio de lo “sagrado”, ya porque esta cualidad afecta a la noción por vínculo natural ya porque esté asociado a ella por circunstancias. Sin embargo, Benveniste aporta la no coincidencia de *sacer* y de *hierós*, pues, mientras que el sentido de *sacer* se aclara por la oposición de *profanus*, *hierós*, según los ejemplos homéricos analizados por el autor, designa una propiedad permanente una vez, incidental otras, que puede resultar de un influjo divino, de una circunstancia o de una intervención divina. “La relación de *hierós* y *hagiós* en griego parece equivalente a la de *sacer* y *sanctus* en líneas generales. *Sacer* y *hierós*, “sagrado” o “divino”, se dicen de la persona o de la cosa consagrada a los dioses, mientras que *hagiós*, como *sanctus*, indican que el objeto es defendido frente a toda violación, concepto negativo, y no, positivamente, que está cargado de la presencia divina, que es el sentido específico de *hierós*”. Émile Benveniste, *Vocabulario de las instituciones Indoeuropeas*, 1983, Taurus, Madrid, pp. 360- 361.

que está prohibido al contacto de los hombres”⁴. El carácter ambiguo de lo sagrado se descubre en latín perfectamente según Benveniste, en tanto señala hacia aquello consagrado a los dioses y, a la vez, hacia aquello cargado de una mancha imborrable: augusto y maldito, digno de veneración y que suscita el horror. “Aquel que es llamado *sacer* lleva una verdadera mancha que le pone al margen de la sociedad de los hombres: hay que huir de su contacto. Si se le mata, no por eso es uno homicida. Un *Homo sacer* es para los hombres lo que el animal *sacer* es para los dioses; ni uno ni otro tienen nada en común con el mundo de los hombres”⁵.

Interesa remarcar que la ambigüedad de lo sagrado no sólo remite a la ambigüedad presente en *sacer*, sino que también viene de los sentidos adheridos a partir de *sanctus*: Benveniste toma la definición de *Digesto* “es *sanctus* lo que está defendido y protegido del alcance de los hombres” y “se designa propiamente como *sancta* las cosas que no son ni sagradas ni profanas, sino que están confirmadas por cierta sanción, como, por ejemplo, las leyes son *sanctae*; lo que está sometido a una sanción, eso es *sanctus*, aunque no consagrado a los dioses”⁶. Esta serie de definiciones son circulares: es *sanctus* lo que está apoyado por una *sanctio*, forma abstracta de la palabra *sanctus*. Se ve en cualquier caso que *sanctus* se distingue de *sacer* en tanto no está *consagrado a los dioses*, pero que tampoco se opone propiamente a lo profano (es decir, lo que se opone a *sacer*); es lo que, no siendo ni lo uno ni lo otro, está establecido, afirmado por una *sanctio*, o prohibido por una pena. Poco a poco la diferencia entre *sacer/sanctus* desaparece a medida que el valor antiguo de lo sagrado se transfiere a la sanción. Lo *sanctus* ya no es ni sagrado ni profano, sino que se inviste de un valor positivo: se vuelve *sanctus* aquel que se encuentra investido del favor divino y recibe por ello una cualidad que lo eleva por encima de los humanos: es *sanctus* quien es intermediario entre el hombre y la divinidad (los que están muertos, los héroes, los poetas, los sacerdotes), pero también los lugares que habitan, o aquello investido de autoridad y

Por otra parte, Benveniste llama la atención sobre el siguiente punto: mientras que *hierós* se transparenta la idea de un poder que está lleno de ardor, de algo hinchado de fecundidad, en el gótico *hails* (que luego derivará en *Heilig*) está presente la idea de la integridad, de cumplimiento perfecto; una fuerza que pone el objeto o el ser al amparo de cualquier disminución, que lo hace invulnerable. Por el contrario, el latín *sacer* da a entender solamente un estado de restricción, una calidad augusta y nefasta de origen divino, que se separa de toda relación humana... cf. p. 362.

⁴ Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 345.

⁵ Idem, p. 351.

Es preciso decir que no son pocos los autores que sostienen que caracterizar de ambiguo a lo sagrado no explica nada (por caso, tanto Agamben, respecto a la teoría de la soberanía, como Girard, respecto a su interpretación persecutoria de los mitos, remiten (para criticarlo) al “mitologema científico” que constituye la “teoría de la ambigüedad de lo sagrado”. Para profundizar en esta crítica cf. Giorgio Agamben, *Homo sacer. El poder soberano y la vida desnuda*, 2003, Valencia: Pre-Textos y René Girard, *La violencia y lo sagrado*, 2005, Barcelona: Anagrama).

Según nuestra perspectiva, el carácter ambiguo de lo sagrado lo ubica en ese *double bind* de la contradicción que no se resuelve y, en este sentido, permite para nosotros atender a los caracteres racionales e irracionales, sociales y subjetivos, positivos y negativos, conscientes e inconscientes al mismo tiempo en su complejidad y complementariedad. En este sentido, hablar de la ambigüedad de lo sagrado señala ese dominio de lo humano que articula elementos contradictorios que se articulan, por lo que “decidir dejar fuera” un valor u otro para “superar” la ambivalencia de lo sagrado sería empobrecer la comprensión del dominio de lo sagrado en tanto heterogéneo.

⁶Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 351.

venerado (se llega a aplicar ese epíteto al dios mismo, *deus sanctus*, a los oráculos, a los hombres dotados de autoridad).

Allende esta evolución del sentido de lo sagrado, es posible demarcar una suerte de divisoria de aguas entre *sacer* y *sanctus*: *sacer* remite a un estado natural, y *sanctus*, al resultado de una operación, de modo que *sanctus* es lo que se encuentra en la periferia de lo *sacrum*, lo que sirve para aislarlo de todo contacto. La distancia que opera entre ambos es la diferencia de lo sagrado implícito- *sacer*-, y de lo sagrado explícito- *sanctus*-; por otro lado, por sí mismo, *sacer* tiene un valor propio, misterioso, mientras que *sanctus* es el estado resultante de una interdicción en la que la ley de los hombres interviene. Además, mientras que “*Sacer* es una cualidad absoluta” en el sentido que no comporta grados (sino que en todo caso puede concebirse en su expresión suprema, *sacerrimus*, “sagrado por encima de todo”), *sanctus* corresponde al dominio de lo relativo: pudiendo ser más o menos *sanctum*⁷.

Teniendo en cuenta estos caracteres de lo sagrado (al menos desde el rastreo que realiza Benveniste de *hierós/hagíos* y *sacer/sanctus*) no es posible representarlo bajo un sentido unívoco, ni único, sino que lo sagrado aporta esa relación inescindible entre el aspecto positivo y el aspecto negativo de la noción: lleno de poder divino y lo que está prohibido al contacto de los hombres. Y es desde aquí que es posible preguntarse por ese elemento que suscita deseo y temor, que se distiende en la sensibilidad despertando veneración y angustia, promoviendo su contacto y a la vez prohibiéndolo.

II. Fuerza ambivalente

La escuela sociológica francesa ha llegado a similares afirmaciones respecto de lo sagrado, realizando un recorrido diverso: sin recurrir al sentido de las palabras que definen y determinan una serie de instituciones religiosas, sino más bien, realizando una suerte de fenomenología de las formas elementales que ha cobrado lo religioso en la vida social, reconoce ese aspecto ambiguo de lo sagrado que se manifiesta en rituales (prácticas) y representaciones (creencias y mitos) que no pueden más que asimilarse a lo social. Desde aquí, lo sagrado es lo social absolutamente heterogéneo, o mejor, una parte de lo social, sí, pero de una naturaleza distinta, de una naturaleza tal que remite más bien a una energía o una fuerza que a una sustancia.

Señala Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* que la ambigüedad de lo sagrado hace referencia a los extremos en los que esta fuerza heterogénea se mueve o se halla tensionada, pues, mientras que unas “son bienhechoras, guardianas del orden físico y moral, dispensadoras de la vida, de la salud, de todo lo que los hombres estiman”⁸, otras son malvadas e impuras, desatan desórdenes, son

⁷ Émile Benveniste, *op. cit.*, p. 353.

⁸Émile Durkheim, *op. cit.*, p. 380.

causa de muerte, de enfermedades, instigan sacrilegios. Desde esta fenomenología sociológica de lo sagrado, el carácter distintivo de lo sagrado es su posibilidad ambivalente en tanto fuerza de ser virtuosa o ruinosa, puesto que o bien tiene la virtud de recrear la sustancia social e individual, o bien puede ser también su causa de destrucción.

Los dos momentos de lo sagrado, en su posibilidad de trasmutación, nos alertan de lo indisoluble de sus dos valencias: una fuerza tensada entre dos polos, uno negativo y otro positivo, o, según la caracterización durkheimiana, una tensión entre dos formas de lo social (pues termina identificándose con lo sagrado): lo puro y lo impuro que repercuten en la afectividad de los hombres, pues si bien sienten respeto inspirado en el amor y el agradecimiento por todas esas bondades y virtudes que promueven la recreación, a la vez el respeto se halla mediado por el horror y el temor. Lo puro y lo impuro no son fuerzas distintas, sino una misma fuerza que está “animada” en sentidos opuestos: “Lo puro y lo impuro no constituyen, pues, dos géneros separados, sino dos variedades de un mismo género que comprende todas las cosas sagradas. (...) Con lo puro se hace lo impuro, y recíprocamente. La ambigüedad de lo sagrado consiste en la posibilidad de tales trasmutaciones”⁹.

Sobre ese elemento afectivo, contagioso, intenso y cambiante de lo sagrado, Roger Caillois tramará su obra ya clásica en el estudio de las religiones, *El hombre y lo sagrado*. Allí lo sagrado aparece como una categoría de la sensibilidad, específicamente como la categoría sobre la que descansa la actitud religiosa, aquella que al hombre religioso lo inmuniza contra la razón, fuente de respeto, veneración, temor y devoción. Entre los principales caracteres de lo sagrado Caillois, señala justamente que no se trata de una sustancia¹⁰, sino de una energía o fuerza, en tanto puede ser entendida tanto como una propiedad estable o efímera de ciertas cosas, atribuida a ciertos seres (rey, sacerdote) y a ciertos lugares (templo) o a determinados tiempos (domingo). Es una cualidad que las cosas y seres no poseen por sí mismos, sino “algo que una gracia mística les concede”¹¹, en ese sentido no existe nada que no pueda convertirse en sede de lo sagrado, como tampoco hay nada que pueda ser despojado de este privilegio. Ahora bien, ¿qué hace que esa “gracia” sea dada a ciertos seres/lugares/tiempos/objetos, y no a otros? Una distancia pone al resguardo de la libre disposición o utilización a aquello que se considera sagrado, siguiendo a Durkheim, se trata de una prohibición o un ritual consagratorio que así lo determina, es por ello que la imprudencia de contacto se hace peligrosa.

Interesa resaltar que Caillois acentúa el elemento energético de lo sagrado y excesivo, su fuerza está siempre dispuesta a derramarse, a descargarse. Lo sagrado aparece así como fuente inagotable que crea la vida, la mantiene y la renueva (mientras que lo profano aparece como el medio en el que se

⁹Idem, p. 383.

¹⁰Según Caillois, lo profano se opone a lo sagrado como un mundo de sustancias a un mundo de energías, de un lado cosas, del otro fuerzas.

¹¹Roger Caillois, *op. cit.*, p. 13.

desenvuelve la vida, como una nada activa -siguiendo a Hertz- que envilece, degrada y arruina la plenitud respecto a la cual se define). Manantial de toda eficacia, de lo sagrado espera el creyente todo el éxito y todo el socorro: su eficacia no es ajena al respeto que impone, hecho de terror y de confianza. Sea que la forma que le preste a este supremo origen de la gracia o las penalidades (dios, divinidades, fuerzas, alma de los muertos) sea primitiva o no, la religión implica siempre este reconocimiento de la fuerza con la que el hombre debe contar, una energía en la que fuerza en la que la parte vale lo que el todo: “En su forma primitiva, lo sagrado representa ante todo una energía peligrosa, incomprensible, difícilmente manejable, eminentemente eficaz. Cuanto más importante es el fin que se persigue, más necesaria es su intervención y más peligrosa su puesta en marcha. No se la domestica, no se diluye si se fracciona., es indivisible y está siempre entera allí donde se halla; en cada parcela de la hostia consagrada se halla presente en toda su integridad de divinidad de Cristo”¹².

Teniendo en cuenta esta caracterización, es preciso decir que la situación ambigua de lo sagrado no se reduce a la ambivalencia de su poder, sino también a su propia consideración en relación a los órdenes *subjetivo* y *objetivo* en que se revela: hay fascinación, pero también hay *algo* que hace que el hombre se sienta en la obligación de respetar (y con ello contribuir con el orden cósmico -de modo que, esa separación subjetivo/objetivo, o incluso la separación entre el orden social y el orden natural es borrada por el análisis que realiza Caillois, ya que en todo caso no hay más que una suerte de continuidad entre un orden y otro-).

Si lo sagrado debe ser pensado como ese orden dominado, atravesado por energías, por fuerzas (y no por sustancias), en ese cambio de registro o de legibilidad de las relaciones se da un movimiento constante entre las fuerzas latentes y las que se hacen presentes: si en su forma latente provoca a la vez deseo (de protección) y temor (de la ruina), cuando abandona su virtualidad deja de ser ambigua. Esos dos polos, lo puro y lo impuro son equívocos, ambivalentes en su forma latente, pero cuando pasa al acto lo sagrado es fasto o nefasto, puro o impuro, santo o sacrílego. “He aquí el movimiento esencial de la dialéctica de lo sagrado. Toda fuerza que lo encarna tiende a disociarse: su ambigüedad primera se resuelve en elementos antagónicos y complementarios con los cuales relacionamos respectivamente los sentimientos de respeto y aversión, de deseo y temor, que inspiraba su naturaleza radicalmente equívoca. Pero apenas nacidos estos polos de la distensión de su naturaleza, provocan cada uno por su lado, porque poseen precisamente el carácter de lo sagrado, esas mismas reacciones ambivalentes que les hicieron aislarse el uno del otro”¹³.

En la concepción de Caillois- construida en base a los estudios propios de la escuela sociológica francesa, a los múltiples casos tomados de la antropología, a ejemplos y elucubraciones a partir de la

¹² Idem, p. 15.

¹³ Idem, p. 33

teología y filosofía cristiana, de la psicología y el psicoanálisis- la oposición de los dos polos de lo sagrado no es más que el calco de una visión bipartita, polarizada, dicotomizada del universo (que se revela en las manifestaciones de lo puro y lo impuro, lo alto y lo bajo, oriente y occidente, norte y sur, diestro y siniestro)¹⁴. Si bien, en el plano de lo sagrado se da una reversibilidad de lo puro y lo impuro (gracias, por caso, a la transformación de la mancilla en bendición), es preciso señalar que para que tal reversibilidad sea posible es menester la intervención ritual (interpretación en la que se *hace* transmutar el sentido de lo sagrado, sea performativamente o literalmente en el sacrificio ritual – *sacer-fictio*-).

III. Tremendo y fascinante.

Es Rudolf Otto quien en su célebre estudio *Das Heilige* de 1917(*Lo santo o Lo sagrado*, según cómo se traduzca) caracteriza lo sagrado como numinoso, como aquello que vive en todas las religiones, como su elemento específico, su fondo y médula. La necesidad de acudir a un neologismo como “numinoso” está sostenida en el excedente de significación que estalla en la palabra santo/sagrado (que hace que inevitablemente esté unida a una valoración moral o a un sentido racional). Dando cuenta de esta médula irracional presente en lo *sacer*, hablar de lo sagrado como numinoso le permite dar cuenta o al menos señalar, esa plétora de sentidos que se despliegan incluso de forma contradictoria en el deslizamiento que propone entre *numen*, *omen* (del cual se forma ominoso), *lumen* (luminoso). Desde aquí, lo numinoso como disposición o temple de ánimo no puede definirse estrictamente, pero sí puede suscitarse o sugerirse su sentido al pensarlo como el desborde en el plano subjetivo tanto luminoso como ominoso que refiere a lo suscitado por los dioses y los espíritus, por la manifestación de poderes mágicos o religiosos¹⁵.

Si bien el subtítulo del estudio de Otto nos previene que va a trabajar acerca de “lo racional y lo irracional en la idea de Dios”, los caracteres de su fenomenología psicológica acerca del sentimiento religioso desbordó sus propios límites al analizar las modalidades de la experiencia religiosa subrayando sus aspectos irracionales vinculados al horror, a lo imposible de describir o conocer racionalmente. Distinguiendo entre un racionalismo religioso (desde donde se supone que es posible conocer a dios – como espíritu, razón o voluntad inteligente- con predicados que corresponden a caracteres personal o racionales llevado a su absoluto, es decir, con conceptos claros y distintos) y una experiencia de acercamiento a lo sagrado que él llama “religión profunda” (invadida por la emoción religiosa -como *eso* específico de la religión- que si bien remite a un objeto no puede ser reducido a lo que de él se predica, es decir, haciendo lugar a la experiencia inefable de lo numinoso, pero no totalmente incomprensible).

¹⁴ Cf. Robert Hertz, *La muerte y la mano derecha*, 1990, Alianza, Madrid.

¹⁵ Cf. Rudolph Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, 2005, Alianza, Bs. As.

El desarrollo sobre lo santo como lo numinoso que Otto despliega a partir de la idea de Dios llega a influenciar de manera contundente a toda una serie de pensadores cuya pretensión era dar cuenta del fenómenos religioso tomando lo sagrado (y su oposición a lo profano) como una suerte de invariante, acaso como el elemento propio de todas las manifestaciones religiosas. Así, no sólo será imprescindible en el estudio de Roger Caillois mencionado anteriormente, Mircea Eliade en *Lo sagrado y lo Profano* menciona la caracterización que sobre lo sagrado realizó Rudolf Otto en su análisis de las modalidades de la experiencia religiosa y su costado irracional: “[Otto] descubre el sentimiento de espanto ante lo sagrado, ante ese *mysterium tremendum*, ante esa maiestas que emana una aplastante superioridad de poderío; descubre el temor religioso ante el *mysterium fascinans*, donde se despliega la plenitud perfecta del ser. (...) Lo sagrado se manifiesta siempre como una realidad de un orden totalmente diferente del de las realidades naturales. El lenguaje puede expresar ingenuamente lo *tremendum*, o la *maiestas* o el *mysterium fascinans*... pero el lenguaje sólo puede sugerir todo lo que rebasa la experiencia natural del hombre en términos tomados de ella”¹⁶.

Desde la afirmación de la experiencia de lo numinoso acentuando la matriz de la religión profunda, Otto distingue diferentes aspectos de lo sagrado: lo tremendo, la prepotencia y la energía. Si bien lo numinoso puede ser caracterizado por ese peculiar sentimiento que provoca turbaciones en el ánimo, lo propio de esa violencia es remitir a una zona de extrañeza que, o bien reenvía hacia lo misterioso y tremendo (aludiendo a lo secreto, oculto y que a la vez no es familiar) que puede “penetrar con suave flujo el ánimo en forma del sentimiento sosegado de la devoción absorta. (...) [o bien] Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis”¹⁷.

Ese sentimiento de lo numinoso que puede darse deslizándose suavemente o puede quebrar el estatuto ordinario de las experiencias se puede rastrear, según Otto, en la historia de las religiones aludiendo tanto a los Dioses como a los demonios: lo propio es lo *unheimlich*, (esa inquietante extrañeza como dirá Freud) que estremece. Lo propio de lo numinosos es la prepotencia, el poder, la potencia con la que se presenta (que revela a su vez el anihilamiento como tono de ánimo de quien padece tal experiencia), que corresponde a su aspecto energético: se trata de una omnipotencia absoluta que “acosa, activa, domina y vive sin momento de descanso y sin residuo inerte”¹⁸ y que se presenta con una violencia que lo inunda e invade todo, que llega incluso a violentar al discurso, deslizándose hacia lo inefable.

Esta impronta de lo sagrado atravesado por la heterogeneidad que señala Otto con el neologismo *numinoso*, se hace presente en una serie de reflexiones sobre lo sagrado en donde prevalecen

¹⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 1998, Paidós, Barcelona, pp- 13-14.

¹⁷ Rudolph Otto, *op. cit.*, p. 23.

¹⁸ Idem., p. 35.

los aspectos paradójales, misteriosos, lo que desborda lo racional y que se hace patente en la sensibilidad y en la vida íntima: su incidencia se hace presente en el estudio de Caillois, pero también en las reflexiones de Michel Leiris sobre lo sagrado, en las obsesiones teóricas sobre la religión en Georges Bataille y también en las reflexiones poetizantes de Laure (Collete Peignot).

La posibilidad de extender el sentido de lo sagrado a todo aquello que, más allá de ser irracional, conmueve, horroriza, a aquello que es imposible para la conciencia clara (o que en palabras de Bataille se encuentra en los terrenos oscuros del no-saber) revela en esta generación francesa de principios de siglo, la posibilidad ahondar en la caracterización de lo sagrado como ambiguo, como fuerza ambivalente, llegando a sostener la identidad de lo sagrado y lo maldito, o mejor, llegando a afirmar que lo sagrado es la parte maldita.

Lo sagrado como la parte maldita remite a aquello que no es reconocido en la modernidad, a lo que no se puede dar lugar en un mundo signado por la razón y la utilidad, en un mundo atravesado por la existencia de meros medios (y no fines). Si la experiencia del hombre moderno está atravesada por lo profano, ¿qué queda de lo sagrado? ¿es concebible seguir hablando de lo sagrado en un mundo desacralizado? ¿qué lugar encuentra lo sagrado en este mundo de sustancias aparentemente medibles, cognoscibles y manejables? Georges Bataille, por caso, señala que hay una suerte de dialéctica entre lo sagrado y lo profano¹⁹: “Lo sagrado es ese rebullir pródigo de la vida que, para durar, el orden de las cosas encadena y que el encadenamiento transforma en desencadenamiento, en otros términos: en violencia. Sin tregua amenaza romper los diques, oponer a la actividad productora el movimiento precipitado y contagioso de una consumación de pura gloria”²⁰.

Sin embargo es preciso señalar que la búsqueda moderna en torno a lo sagrado, lejos de ser satisfecha, es imposible: si lo sagrado se liga a aquella instancia de la vida humana en la que no está interrumpida la intimidad entre los seres y el mundo y en la que hay subordinación sino inmanencia, el hombre moderno ya tiene una concepción dualista en la que hay intimidad entre el hombre y el mundo. Si el mundo le es inmanente lo es en la medida es que él es el hombre de la cosa. El hombre arcaico era devuelto al orden íntimo por medio de los rituales o la fiesta; en cambio, “Al nivel de la concepción dualista, ninguna supervivencia de las fiestas antiguas puede hacer que el hombre de la

¹⁹ En el abordaje batailleano, sobre todo en *Teoría de la religión*, lo sagrado se encuentra en el extremo opuesto de aquello de lo que se puede tener conocimiento, es decir, en el extremo opuesto del útil y el objeto fabricado: del objeto fabricado puede tenerse un conocimiento claro y distinto, pues “puedo hacer uno igual”, aunque ese conocimiento se presenta como un conocimiento exterior; de aquello que no es fabricado o no es útil, no puedo tener un conocimiento claro y distinto, pues “no ha sido hecho por mí”. Desde aquí, lo sagrado es una carácter que, oponiéndose a lo profano o al mundo de lo útil, se extiende, por un lado, hacia todo aquello que escapa a nuestra comprensión completa, y, por otro lado, excluye todo aquello que puede ser hecho o fabricado, es decir, es decir, lo que no es un medio para otro fin ulterior sino que es un fin en sí mismo. Lo sagrado, oponiéndose al orden del lo útil (fabricado y conocido por el hombre) comprende la animalidad, la naturaleza, al mundo, al hombre mismo. La humanidad, por tanto, tendrá el sentido de la ruptura del mundo íntimo y la elaboración del mundo profano.

²⁰ Georges Bataille, *Teoría de la religión*, 1998, Taurus, Madrid, p. 56.

reflexión, al que la reflexión constituye, no sea en el momento de su cumplimiento, el hombre de la intimidad perdida. Sin duda, la intimidad no le es extraña, no se podría decir que no sabe nada de ella, puesto que tiene la reminiscencia, pero esta reminiscencia justamente le reexpide fuera de un mundo en el que no hay nada que responda a la nostalgia que tiene de ella.”²¹

Dicho de otro modo, una vez que la humanidad ha abandonado la existencia indistinta y se ha ahogado en la experiencia profana –que niega cualquier heterogeneidad, cualquier misterio, que cree conocer y cree poder hacer todo lo que le rodea- busca retornar trágicamente a esa experiencia de lo sagrado, su “parte maldita”, y ante esta búsqueda sólo queda la nostalgia. Digámoslo claramente, la religión en tanto búsqueda de comunicación/comunión con la divinidad o lo sagrado (o en otro sentido, la continuidad) es una de las formas nostálgicas de acceso a la inmanencia, y revela también la imposibilidad de la existencia (soberana) completamente sagrada (o alejada del orden profano).

IV. La parte eterna y la muerte

La incidencia que tuvo el tema de lo sagrado en los desarrollos de Bataille, Caillois, Leiris (y del propio Colegio de sociología sagrado del que formaron parte) no está exenta de matices negativos: Aquello que despierta el deseo de contacto, está a su vez prohibido, supone la transgresión, supone lo maldito; si bien lo sagrado -siguiendo la línea durkheimiana- está ligado lo que sucede cuando se dan movimientos colectivos de atracción hacia lo heterogéneo, la repulsión no deja de estar presente y, más aún, acentuada²²; si bien lo sagrado –desde Otto- puede leerse como misterio fascinante, no por ello deja de ser tremendo, pavoroso, ominoso.

Estos elementos también se encuentran presentes en *Lo sagrado* de Laure (Colette Peignot), donde se dan cita una serie de papeles, poemas, reflexiones y cartas que Laure dejó tras su muerte en 1938 y que Georges Bataille y Michel Leiris reunieron bajo el título “Lo sagrado”. Se trata de un pequeño libro encendido, no por luminoso, sino acaso por inflamado, incandescente en su misma oscuridad. Allí lo sagrado no está ligado a lo feliz ni a lo luminoso.

Lo sagrado no es sinónimo de salvación, no es sinónimo de beatitud, no es sinónimo de felicidad ni de paz. Más bien señala hacia aquella distensión entre lo interno y lo externo que se revela como movimiento (pero no movimiento libre) sino como movimiento tenso, como polaridad, como el tendón entre dos polos: lo social o mejor, lo común, y lo subjetivo. Lo sagrado no aparece más que en la ambivalencia entre la luz y la oscuridad, entre la sospecha de instantes de intensa felicidad- que parecen salvar- y la perdición y el horror mismo.

²¹ Idem, p. 77-78.

²² Atracción y repulsión fue el título de una de las conferencias de Bataille en el colegio de sociología.

La muerte, su cercanía y amenaza, su irrupción están tan cerca como puede estarlo de lo sagrado. Ese carácter maldito de lo sagrado se hace patente en los textos de Laure de una manera brutal, en tanto señala que no está ligado sin más a la plenitud de la vida, sino a lo ominoso y contagioso de lo inanimado. Lo inanimado cuenta con una fuerza - que no viene de que viva, o esté atravesado por el chispazo vital- que viene de su cercanía con la muerte, con lo muerto. El poema que da nombre al conjunto, “Lo sagrado”, da cuenta de este carácter maldito, mortal:

“...No habitaba más la vida sino la muerte.
Hasta donde puedo recordar
los cadáveres se erguían frente a mí:
«En vano te apartas, te escondes, reniegas...
Tú eres de ésta familia y serás nuestra esta
noche».
Ellos musitaban tiernos y sardónicos,
o bien,
como el retrato de ese Cristo, el eterno
humillado, el insano verdugo, me tendían los brazos.
De occidente a oriente,
de país en país
de ciudad en ciudad
caminaba entre las tumbas.
Pronto el suelo me faltó.
Fuera herboso o empedrado,
flotaba,
suspendida entre cielo y tierra,
entre techo y suelo.
Mis ojos, doloridos y vueltos hacia adentro,
mostraban al mundo sus lóbulos fibrosos,
mis manos, garfios mutilados,
transportaban una herencia insensata

Cabalgaba las nubes
con aires de loca desgredada
o de mendicante de amistad.

Sintiéndome un poco monstruo,
Ya no reconocía más a los humanos
Que sin embargo amaba.
Me vieron aterrizar
en un cielo de diorama
donde helada hasta los huesos
me petrificaba lentamente
hasta devenir
un perfecto accesorio de decoración”.²³

En el marco del ateísmo radical de Laure, sorprende menos el parentesco de lo sagrado con la muerte y la destrucción (los muertos que le tienden los brazos y el retrato de Cristo entre ellos no hacen más que asegurar la destinación hacia lo inanimado sin trascendencia donde Cristo es un muerto más) que con la elevación a una interioridad de la que los ojos entornados son símbolo. Sin salvación, la experiencia de lo sagrado se alinea a la reintegración de la interioridad con el fluir de la vida hacia la nada. Los ojos entornados que tantos autores asimilan al éxtasis (erótico, místico, o doloroso) están atravesados por la experiencia de (cercanía de) la muerte.

La ambivalencia de lo sagrado en los escritos de Laure, se hacen presentes en tanto que la muerte no es interrupción de esa parte eterna, sino lo que sella ese movimiento: “Lo sagrado es el momento infinitamente raro donde la «parte eterna» que cada ser lleva consigo en la vida, se ve arrastrada por el movimiento universal, integrada en ese movimiento, realizada. Es lo que sentí que podría compararse con la muerte, que está sellado por la muerte. Esta permanencia de la amenaza de morir es el absoluto embriagante que conlleva la vida, lo que la subleva fuera de sí, lo que proyecta hacia fuera el fondo de mí misma como una erupción de volcán, una caída de meteorito”²⁴.

La tensión que es posible señalar en lo sagrado no es otra que aquella en la que la embriaguez, el éxtasis, la salida de sí es lo que da cuenta de la tonalidad de ese sentimiento—del color dice Laure—; pero la embriaguez no sobreviene más que con la amenaza de muerte: lo que pone en estado de trance es lo que podría interrumpir todo sentimiento embriagante. Más aún, es el desplazamiento en ese tendón maldito de lo sagrado lo que da sentido a la vida: “Si un ser no puede, o ya no puede experimentar ese sentimiento, su vida se ve privada de sentido, privada de lo *sagrado*”²⁵.

²³ Laure, *Lo sagrado*, 2014, Hekht libros, Bs. As., pp. 11-13

²⁴ Idem, p. 14

²⁵ Idem, p. 15.

Así como Bataille retomando a Durkheim llegó a pensar lo sagrado sobreviniendo en esos *instantes privilegiados* de desasimiento y embriaguez²⁶, aquí también Laure señala ese carácter fuera de lo cotidiano de lo sagrado: su seducción viene del sello que impone a lo que acontece como algo prestigioso, insólito, incluso la carga que pesa sobre estos deslizamientos es aquella que marca el peligro y lo prohibido. Pero esto no es lo propio de lo sagrado. Lo sagrado es la comunicación, esos momentos “válidos de la vida con los otros”²⁷. La amenaza de muerte (que se hace patente en su fascinación por la corrida de toros y su inminencia de destrucción) revela lo sagrado en tanto es experimentada por y con otros.

En lo que ha quedado de sus escritos sobre lo sagrado- gran parte de los cuales, según algunos, fueron quemados por ella antes de su muerte y, según otros, fueron repartidos entre sus amigos- se conjugan tres caracteres: *el encuentro abrupto de una parte eterna de uno mismo con el universo, la amenaza de muerte* y el *compartir «con otros»*.²⁸ En este sentido es posible reconocer cierto acuerdo con la noción sociológica de lo sagrado (amalgamado a lo social), con elementos esotéricos y exotéricos propios de una vivencia que hace que lo sentido sea puesto en comunicación: lo sagrado es tanto “un estado de gracia, infinitamente raro”, pero que a su vez es preciso poner en comunicación (en ese sentido la obra poética es sagrada -o puede serlo- en tanto es creación de un acontecimiento tópico, de comunicación). Si en sus intensas reflexiones no se hace presente de forma explícita la oposición de lo sagrado con lo profano –como ese orden de la vida humana homogéneo y homogeneizante, ordinario, utilitario y sin sentido *per se*- , sí aparece lo opuesto a lo sagrado como aquello que priva a la existencia de toda posibilidad de experimentar lo sagrado como “verdad del ser”²⁹.

De la ambigüedad de lo sagrado entre lo divino y la sanción a la ambigüedad presente en lo social (puro e impuro), de la ambivalencia de sagrado como fuerza heterogénea a la búsqueda anhelante de retorno a la intimidad de los seres, de la noción de lo sagrado como el misterio fascinante, poderoso y tremendo revelado por lo divino a la potencia de la irrupción de estados raros sin divinidad y en cercanía con la muerte, hemos querido sondear en este recorrido momentos y formas del devenir de lo sagrado.

²⁶ Cf. Georges Bataille, “Lo sagrado” en *Op. cit.*, 2003, Adriana Hidalgo editora, Bs. As. pp-262-267. En este texto Bataille toma a lo sagrado como el nuevo grial del arte moderno y contemporáneo.

²⁷ Laure, *op. cit.*, p. 16.

²⁸ Laure habla de momentos “presagrados” que carecen de un solo elemento para llegar a ser lo sagrado, momentos vinculados a la infancia: a cierta percepción del cielo, juegos mágicos en la infancia, contemplación y representación del infinito al cual sobreviene la angustia, “sensación de tierra que gira y sentirme perdida en ella, transportada en ese vértigo”. En todos los casos se trata de ese “encuentro abrupto de una parte eterna de uno mismo con el universo” lo que falta es “la noción de muerte” y el “compartir «con otros»”. Cf. Laure, *op. cit.*, pp. 19 y ss.

²⁹ Idem, p. 18.

Acentuar el carácter ambiguo, ambivalente, tensionado de lo sagrado como esa parte en sí misma heterogénea ha sugerido en este texto el rastreo que va de Benveniste a Durkheim, de Caillois a Otto y de Bataille a Laure, en cuyos desarrollos y reflexiones reconocemos esa imposibilidad de resolución de los sentidos divergentes y opuestos de lo sagrado.

El carácter ambiguo de lo sagrado señala hacia la complejidad y complementariedad de opuestos que sin posibilidad de negar uno a otro, más bien se superponen y sobredeterminan. Las diferentes tesis de la ambivalencia de lo sagrado apuntan a dar cuenta de la realidad de una serie de instituciones religiosas, de prácticas sociales, sentimientos e intuiciones, experiencias subjetivas y comunitarias, tanto en la afirmación de la existencia de una trascendencia (o divinidad/es) como en su negación más rotunda en el ateísmo. Atender a estos caracteres racionales e irracionales, sociales y subjetivos, positivos y negativos, concientes e inconscientes acaso permita enriquecer la comprensión de ese dominio de lo humano que podemos denominar religioso, trascendental, místico o poético.

El sentimiento, la experiencia de lo sagrado implica la posibilidad pero también la quimera del retorno a la continuidad perdida, de la disponibilidad *a demanda* de contacto con la trascendencia divina. Acaso la insistencia en lo sagrado en desde un ateísmo radical, y desde la vivencia plena de una modernidad desencantada, no es más que el intento de reestablecer el sentido, si no de refundarlo, al menos de dar peso a ciertas vivencias y experiencias. Es quizá desde aquí que puede leerse esta frase de Laure: “Todo aquello que reestablece la razón de ser es sagrado para mi, razón de ser aún, razón de vida, razón de muerte”³⁰.

Recibido: 15/12/14

Aceptado: 06/02/15

³⁰Idem., p. 18.