ROGER CAILLOIS: MAGIA, METÁFORA, MIMETISMO*

Raúl Antelo
Univesidad Federal de Santa Catarina

Resumen

El presente trabajo rastrea la problemática del poder en la obra de Roger Caillois y su inscripción en el ámbito de lo sagrado. Para ello propone un recorrido por los conceptos de mimetismo, magia y juego en el contexto de la cultura post-sacra, señalando diferencias con el pensamiento de Georges Bataille, la influencia de su maestro Georges Dumézil, las similitudes y discrepancias con el concepto de mimetismo de Walter Benjamin en el *Libro de los Pasajes*, y el carácter precursor de las ideas de Caillois respecto de las teorías de Giorgio Agamben en *Homo sacer* y la deconstrucción de Jacques Derrida. Además, la investigación sitúa históricamente la postura del autor, enfatizando en el contexto de la Segunda Guerra y la consecuente distensión del vínculo nacional. Se indica asimismo la relevancia política de las cuestiones de método en la conformación de una "sociología sagrada"; en este sentido, se examina la importancia de las experiencias políticas latinoamericanas para el desarrollo de las teorías Caillois, así como su relación con la intelectualidad argentina, especialmente con el grupo ligado a la revista *Sur* (Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo).

Palabras clave

Mimetismo - Magia - Juego - Sociología sagrada - Revista *Sur*

*El presente artículo reproduce íntegramente la conferencia impartida por el autor el 23 de abril de 2009 en la Biblioteca Nacional de la República Argentina, en ocasión del Coloquio Internacional "Pasajes Caillois", organizado por la Embajada de Francia, el Centro Franco-Argentino de Altos Estudios de la Universidad de Buenos Aires, la UNESCO, la Alianza Francesa de Buenos Aires, Villa Ocampo la Fondation Maison de Sciences de l'Homme, la Delegación Regional de Cooperación Francia-Cono Sur y la mencionada Biblioteca Nacional.

ROGER CAILLOIS: MAGIC, METAPHOR, MIMICRY

Abstract

This paper tracks the question of power in Roger Caillois' work, and its insertion in the realm of the sacred. For this purpose, it examines the concepts of mimicry, magic and play in the context of post-sacred culture, indicating the differences with Georges Bataille's thought, the influence of his teacher Georges Dumézil, the resemblances and discrepancies with Walter Benjamin's concept of mimicry in *The Arcades Project*, the precursory nature of Caillois' ideas in relation to Giorgio Agamben's theories in *Homo sacer* and Jacques Derrida's deconstruction. Moreover, the research sets the author's position in historical context, emphasizing the Second World War and the dissolution of national ties as a result of it. The political importance of the questions of method in the configuration of a "sacred sociology" is also pointed out; to pursue this, the paper examines the influence of Latin American political experiences for the development of Caillois' theories, and the relationship with Argentinean intellectuality, especially with the group of the journal *Sur* (Jorge Luis Borges, Victoria Ocampo).

Keywords

Mimicry - Magic - Play - Sacred Sociology - Journal *Sur*

Se lo podría definir a Roger Caillois como un investigador de la ambivalencia del poder y, en ese sentido, de las trampas del lenguaje. En efecto, para circunscribir lo sagrado, tema de sus primeros ensayos[1], Caillois discriminaba lo puro de lo impuro o, como dirá en referencia a Valéry, *le je* de *le jeu*[2]. A su juicio, el sujeto moderno adquiere conciencia del desacuerdo entre el ahora y el juego institucional, y esa discordancia es parte del juego, es el juego mismo. Por ello el poder –tema que se le impone cada vez más al análisis– está integralmente inscripto en la órbita de lo sagrado, de allí que esa oposición no suponga ruptura, sino continuidad y complemento, por ejemplo, entre el soberano y el verdugo, tema de su primera discrepancia pública con Borges[3].

Caillois es consciente de que en una cultura post-sacra, como la contemporánea, el lugar residual de la mímesis está ocupado por la literatura[4], pero sabe también que esa literatura pautada por la mímesis

[1] Cf. Caillois, Roger, *El hombre y lo sagrado*, trad. de Juan José Domenchina, México, Fondo de Cultura Económica, 1942.

[2] Cf. Caillois, "Paul Valéry: Le je et le jeu" (16 de julio de 1946), en *Chroniques de Babel*, París, Denöel / Gonthier, 1981.

[3] Cf. Caillois, *El mito y el hombre,* trad. de Ricardo Baeza, Buenos Aires, Sur, 1939. En "Notas performativas sobre el delito verbal" (*Variaciones Borges*, nº 2, Aarhus, 1996, pp. 177-187) he mostrado que la primera edición de "Sociología del verdugo", estreno de Caillois en la revista *Sur*, enjerta, sin mención de autoría, compartida con Bataille y Leiris, el manifiesto por la fundación del Colegio de Sociología, en París, con la intención de que un público menos informado pudiese acompañar los avatares del movimiento intelectual francés. El texto inmediatamente anterior a ése, en la revista, es "Pierre Menard, autor del Quijote". En la posterior edición del cuento, en *Ficciones*, Borges le agrega algunas líneas decisivas, como por ejemplo la definición del trabajo de Menard como un palimpsesto, pero bastante elocuente es la datación del relato, "Nîmes, 1939", que no figura en *Sur*, y que recoge la ciudad de la cual era originario el último verdugo analizado por Caillois. En su autofantasmagorización, Borges opta por ser el último verdugo, ante la arrogancia de Caillois, que se juzga, en la periferia, príncipe soberano.

[4] Cf. Caillois, *La roca de Sísifo,* trad. de Julio Molina, José Bianco y Raimundo Lida, Buenos Aires, Sudamericana, 1942; Caillois, *La poética de Saint-John Perse,* trad. de

está irreversiblemente muerta y que el estudio de una estética generalizada, el mimetismo, puede ser la forma arcaica y proto-histórica de rescatar el conflicto primordial de una sociedad que declina: el de su misma identidad. La singularidad contemporánea consiste así en la diseminación anónima, o incluso anómala, de una competencia específica, la performática. Es importante, entonces, a su juicio, analizar el repliegue de la estética hacia las representaciones suscitadas por la misma morfología de la sociedad y observar, además, que el mito moderno de los aglomerados urbanos surge recién cuando el conjunto de la sociedad alcanza a leer, es decir, cuando todos sus miembros se someten a leyes estatales de enseñanza pública obligatoria[5]. Como veremos más adelante, no hay imagen abierta sin Nombre-del-Padre.

La opción de Caillois está datada. El juego político de la modernidad tardía, que se impone con el fin de la guerra, consistió, como sabemos, en desvincular, socialmente, lo equitativo de lo igualitario, para así poder afirmar la libre e ilimitada superioridad de la iniciativa individual, supuesto instrumento de progreso social, que se contrapondría a la obsoleta concepción de propiedad colectiva de los medios de producción o, incluso, del simple Estado benefactor, tal el caso del gaullismo francés, para el cual Caillois trabajó. Tras la guerra

María Luisa Bastos y Enrique Pezón, Buenos Aires, Sur, 1954.

[5] Buena parte de los análisis de Caillois acusan su experiencia latinoamericana. Su análisis de Hitler como ídolo, "El poder carismático", se apoya, implícitamente, en la emergencia de movimientos de multitudes, no sujetos a la órbita de lo popular-estatal. Le fascinó, por ejemplo, la fusión de santa, meretriz y soberana en Eva Perón. Juzgaba entonces que el poder carismático trabaja con la facultad mimética (sonambulismo, hipnosis, vértigo, éxtasis), ingrediente que se volvería, según él mismo auguraba, cada vez más inherente a las sociedades occidentales. Otro tanto se verifica en "El uso de las riquezas", ensayo sobre economía cotidiana y juegos de azar en América Latina, donde retoma las famosas tesis sobre el gasto de Bataille. Cf. Caillois, *Instintos y sociedad,* trad. de Carmelo Martínez Peñalver, Julián Calvo y C.A. Jordana, Barcelona, Seix Barral, 1969.

fría, capitalismo y democracia representativa surgían así recíprocamente vinculados, ya sea como capital-parlamentarismo o como Estado espectacular integrado, en la búsqueda heroica del riesgo, no sólo en sus equívocas reglas, de preservación de la competencia, amenazada por controles estatales, como así también de manutención del control de mercado, cuando a éste lo desestabiliza la competencia, sino además en la mutua mezcla de regulación con desregulación y asimismo en el abandono de muchos actores sociales, una vez que excluir, lisa y llanamente, al conjunto de los ciudadanos desestabiliza el juego político pero, incluirlos a todos por igual, lo vuelve decididamente inviable. Esa no sólo acelerada sino vertiginosa fusión de lugares y de espacios sociales trazó también una nueva cartografía histórica en que, de la liberación de la metafísica entre pasado y presente, se accedió rápidamente a la metafísica de la liberación, que pasó a ser una fusión, ambivalente cuando no paradojal, de represión y desinhibición: el recuerdo del presente. En medio de ese torbellino de fuerzas simbólicas se sitúa, en efecto, el pensamiento de un grupo de intelectuales franceses, los acefálicos, que deciden releer a Nietzsche en el primer lance de ese juego: la guerra de 1939.

Cuando ese año Roger Caillois llega a Buenos Aires, trae como tarjeta de visita la reciente iniciativa de fundar en París un Colegio de Sociología, con Bataille y Leiris, algo que, en el fondo, se toca en muchos puntos con diversas experiencias de heterología latinoamericana[6].

[6] Cf. Galletti, Marina, "Du Collège de Sociologie aux Debates sobre temas sociológicos. Roger Caillois en Argentine", en Jenny, Laurent (ed.), *Roger Caillois, la pensée aventurée*, París, Belin,1992, pp. 139-174. La experiencia de Caillois en *Sur* guarda relación con la de Bataille en *Masses*. La misma Galletti plantea esa cuestión en "*Masses*: a Failed Collège?", *Stanford French Review*, spring 1988, pp. 49-74. Ver también Hollier, Denis, *Le Collège de Sociologie*, París, Gallimard, 1979; Richman, Michèle, "Introduction to the Collège de Sociologie: Poststructuralism before its time", *Stanford French Review*, spring 1988, pp. 79-95; Caillois, "The sacred group: A Durkheimian perspective on the Collège de Sociologie", en Gill, Caroline Bailey

Quiero decir que sus reflexiones sobre mimetismo, metáfora y magia no son exóticamente dictadas por la diferencia local, aunque no se pueda disociar que su *Mitología del pulpo*[7], por ejemplo, esté vinculada a la edición, en los Talleres de Francisco Colombo, de *La pieuvre*, con grabados de alguien tan cercano al círculo bataillano como André Masson[8]: el pulpo, como la vulva de Mme Edwarda, señala lo imposible. Pero, aún así, es incontrovertible que las ideas rectoras de Caillois remontan, en lo substancial, a sus ensayos sobre el mito –por ejemplo, el de Paris como ciudad moderna, o mejor, como *mito moderno*, redactado *in loco* y puntualmente transcripto por Walter Benjamin en sus notas para el *Libro de los Pasajes*–, es decir que son categorías anteriores al exílio.

Así, cuando –ya desde *Sur*, la revista de Victoria Ocampo– Caillois emprende un sintomático "Examen de conciencia", no puede menos que lamentar, con cierta nostalgia, la disipación de liderazgo cultural que supuso la guerra, constatando la distensión del vínculo nacional otrora dominante. Lo ilustraba con el argumento de que, hasta ese momento, los franceses se conducían de forma diferente si se trataba a particulares o al Estado ("toda maniobra que se habría encontrado deshonesta tratándose de un particular, se reputaba ingeniosa cuando el Estado era su víctima"), lo cual propagaba el más nefasto de los estados de espíritu: "el desconocimiento completo de las necesidades de una colectividad, el sentimiento de que una nación se mantiene y

(ed.), *Bataille. Writing the sacred*, London, Routledge, 1995, pp. 58-76; Frank, Claudine (ed.), *The Edge of Surrealism: A Roger Caillois Reader*, trad. de Camille Naish, Duke University Press, 2003.

[7] Cf. Caillois, *La pieuvre. Essai sur la logique de l'imaginaire*, París, Ed. de la Table Ronde, 1973; Versión castellana, *La mitología del pulpo. Ensayos sobre la lógica de lo imaginario*, trad. de Pierre de Place, Caracas, Monte Ávila, 1976.

[8] Cf. Hugo, Victor, *La pieuvre. Avec huit dessins à la plume par André Masson*, Buenos Aires, Francisco Colombo, 1944.

prospera por sí misma, sin que nadie haga nada para sostenerla; la creencia de que no hay virtud alguna en respetar la administración y facilitar su trabajo y que, por el contrario, jugarle malas pasadas es espiritual y recomendable"[9]. En realidad, la crítica de Caillois, una *queja de todo criollo*, como se lee en la inquisición de Borges, se pautaba por una reivindicación, ciertamente conservadora, del poder espiritual[10], algo no muy diferente de lo que los escritores de *Sur* pensa-

[9] "Se consideraba comúnmente al Estado como algo inútil y enredador: nadie hacia él sentíase obligado a la menor lealtad y cada cual trataba de sacarle el mayor beneficio, acordándole la menor cantidad posible de trabajo, tiempo y dinero. Se tenía la convicción de que el Estado era un 'pozo sin fondo' en donde toda riqueza se dilapidaba rápidamente, inútilmente y sin que nadie supiera bien cómo. En esas condiciones, era mejor participar en el negocio, 'ordeñar la vaca lechera', como se decía. A qué abstenerse: los demás no tendrían esos escrúpulos. Más valía aprovecharse. En cuanto servir al Estado, nadie pensaba en ello, pero todos se atormentaban para obtener un ascenso, una condecoración, una sinecura. De abajo a arriba cada cual se ingeniaba en complacer a su superior. No se contaba para las recompensas con el trabajo y la probidad, sino con el servilismo, las recomendaciones, los servicios mutuamente prestados. Sin duda un país no puede subsistir cuando costumbres semejantes infestan la moral cívica". Cf. Caillois, "Examen de conciencia", *Sur*, nº 79, abril de 1941.

[10] Cf. Caillois, *Ensayo sobre el Espíritu de las Sectas*, trad. de Julián Calvo, México, El Colegio de México, 1945. La posición de Caillois sintoniza particularmente con la de Martinez Estrada o Murena. De la obra inmensa de Ezequiel Martinez Estrada (1895-1964) valdría la pena recordar, en sintonía con las ideas de Caillois, obras como *Nietzsche* (1947) y su "Apostilla para la relectura de Nietzsche" (*Sur*, nº 192-194, octubre-diciembre de 1950, pp. 70-74), la catilinaria *¿Qué es esto?* (1956); su *Análisis funcional de la cultura* (1960) o *Diferencias y semejanzas entre los países de América Latina* (1962). Inmediatamente después de la guerra, Héctor A. Murena (1923-1975) emprende el análisis de *El pecado original de América latina* (1965), texto que responde al *Sarmiento* (1946) de Martínez Estrada. Parte del presupuesto de que los latinoamericanos experimentan, más que nadie, la desuniversalización que consiste caer en un ámbito oscuro y caótico, donde la razón se ve convocada a actuar, aunque no pueda encerrarse en el racionalismo, ni abandonarse al irracionalismo. Tal situación, que Nietzsche exigía para fundar una filosofía viva, era la precondición para que América superase la intolerable desuniversalización en que se hallaba postrada. Cf. Murena, Héctor , "Nietzsche y la desuniversalización del mundo", *Sur*, nº 192-194, Buenos Aires, octubre-diciembre de 1950. Murena fue traductor sistemático de

ban con relación a la misma sociedad argentina[11], pero que era una posición no compartida por Georges Bataille, su antiguo socio, quien entendía que lo social no podía ofuscar lo singular, ni podía renunciar a las paradojas de lo sagrado[12], con lo que, en pocas palabras, Bataille estaba diciendo que la fauna intelectual y los impostores hegelianos eran tan bochornosos como el nostálgico examen de conciencia del joven viejo Caillois[13]. Cuando, al año siguiente, el escritor reedita, de hecho, en Buenos Aires, el Colegio de Sociología y, a lo largo de su curso sobre "Naturaleza y estructura de los regímenes totalitarios", insiste en la equivalencia entre iluminismo y totalitarismo, su lectura le parece muy poco convincente a un orteguiano como Francisco Ayala, que se pautaba, claramente, por la auspiciosa liberación de la metafísica entre innovación y tradición[14].

los frankfurtianos (Adorno, Habermas, Horkheimer) y pionero en la versión de Benjamin al castellano. Conviene recordar de su obra los *Fragmentos de los anales secretos* (1948), *Ensayos sobre subversión* (1962), *La metáfora y lo sagrado* (1973) o la antología póstuma *Visiones de Babel* (2002). No quisiera, en fin, olvidar la impronta de Caillois en la *Estética operatoria* de Luis Juan Guerrero (3 vols., Buenos Aires, Losada, 1956-67).

[11] Son sintomáticas sus colaboraciones para el suplemento literario de *La Nación*: "Revelaciones sobre el hitlerismo" (3 de marzo de 1940), "Digresión sobre una obra de Rougemont" (*Journal d'Allemagne* de Denis de Rougemont) (4 de agosto de 1940), "Vértigos. El juego, el amor y la guerra" (3 de noviembre de 1940), "Nacimiento de la novela" (1º de diciembre de 1940), "Función de la novela" (15 de diciembre de 1940), "Clasificaciones de la novela" (26 de enero de 1941), "La novela policial. Evolución" (2 de marzo de 1941), "La novela policial. Juego" (30 de marzo de 1941), "La novela policial. Drama" (4 de mayo de 1941), "Definición de lo novelesco" (1º de junio de 1941), "La novela y la destrucción de la ciudad" (6 de julio de 1941), "El suicidio de la novela" (17 de agosto de 1941), "Los tesoros secretos" (28 de diciembre de 1941), "La comunión de los fuertes" (la sociedad y sus individuos) (18 de enero de 1942), "El nuevo orden" (sobre China) (15 de marzo de 1942), " El poder espiritual en la sociedad moderna" (5 de julio de 1942), " Sobre un libro francés" (*Jalons*, de J. Schlumberger) (20 septiembre de 1942), "Citación de la poesía" (7 de febrero de 1943), "Sobre el arte de Saint John Perse" (28 de febrero de 1943), "La inspiración usurpadora" (4 de abril de 1943), "Arte y naturaleza" (4 de julio de 1943), "Tentaciones de la poesía" (26 de septiembre de 1943), "Cuadro de los grupos cerrados en la sociedad" (9 de abril de 1944).

[12] "Cette organisation –el Colegio de Sociología– ne peut prétendre que *poser* la question du pouvoir spirituel. Elle ne possède évidemment aucune réponse au-delà de l'affirmation qu'un pouvoir spirituel est nécessaire. Je pense même que nous divergerions dès qu'il s'agirait de la direction où ce pouvoir devrait être cherché. Peut-être croyez-vous possible l'autorité de ceux qui posséderaient la connaissance et en définiraient l'orthodoxie. Je ne m'exclus pas entièrement de cet espoir. Mais je ne crois pas que nous puissions éviter ni dépasser sérieusement les points que vous définissez vous-même: à savoir que la société n'est pas un être moins vrai ni moins riche que la personne; que cet être exigeant le don de soi doit être *sacré*, c'est-à-dire posséder les forces, les vertus, les séductions qui demandent et entraînent le sacrifice. Or ceci a cette conséquence: le pouvoir spirituel ne peut pas renoncer à se définir lui-même comme un être semblable à ceux dont il dit qu'ils ne sont pas moins vrais ni moins riches que la personne. En tant qu'il est un tel être il doit donc posséder la vertu de provoquer le sacrifice, il doit donc prétendre au sacré". Cf. Bataille, Georges, "Carta a Caillois del 20 de julio de 1939", en *Choix de lettres* 1917-1962, París, Gallimard, 1997, p. 169. Tal vez el mejor heredero de esa tradición sea Jean-Luc Nancy. Cf. Nancy, Jean-Luc, *Être singulier pluriel, París*, Galilée, 1996; Nancy, *La déclosion (Déconstruction du christianisme 1)*, París, Galilée, 2005; Nancy, *Un pensamiento finito,* trad. de J. C. Moreno Romo, Barcelona, Anthropos, 2002; Nancy, *El "hay" de la relación sexual*, Madrid, Síntesis, 2003; Nancy, *La creación del mundo o la mundialización*, Barcelona, Paidós, 2003; Nancy, *Noli me tangere*, París, Bayard, 2003; Nancy, *Las Musas*, trad. de Horacio Pons, Buenos Aires, Amorrortu, 2008.

[13] Cf. Heimonet, Jean-Michel, *Négativité et communication. La part maudite du Collège de Sociologie. L'hegelianisme et ses monstres. Habermas et Bataille*, París, Jean-Michel Place, 1990; Heimonet, *Pourquoi Bataille? Trajets intelectuels et politiques d'une negativité au chômage*, París, Kimé, 2000.

[14] "Si desde un punto de vista político es preciso reconocer la eficacia de tal maniobra y apenas si hay nada que oponer a la *conservación* del orden capitalista sino la duda de que sea ya un *orden*, desde el punto de vista científico habría que considerar demasiado cuestionable una identifícación de regímenes que se apoya en coincidencias estructurales positivas, sí, pero de carácter secundario, como son también las que permiten a Roger Caillois aproximar la Revolución Francesa al totalitarismo moderno. Pues, en lo esencial, el comunismo aparece más bien como un intento de prolongación de los criterios burgueses – individualismo fundamental, universalismo teórico, progresismo, concepción hedonista de la vida, economismos, mecanicismo, racionalismo tecnicista– sobre la base de unas nuevas relaciones sociales, frente a la destrucción radical de la cultura burguesa." Cf. Ayala, Francisco, "El curso de Roger

Caillois desagradaba pues tanto a los prudentes hegelianos como a los más fervorosos nietzscheanos y, en el caso Bataille-Caillois, es la guerra, en los hechos, un punto de explícita divergencia entre ambos. La teoría del gasto de *La parte maldita* no sostiene lo mismo que *Bellone ou la pente de la guerre*[15], ni siquiera sintoniza con un esbozo de ese libro, el ensayo "El culto de la guerra", incluido por Caillois en *Fisiología del Leviatán*. A juicio de Bataille, la posición de Caillois, más que insatisfactoria, era poco radical, ya que no subrayaba el hecho fundamental de la conflagración moderna, la diseminación biopolítica. Caillois había publicado en *Sur,* al comienzo de 1940, una "Teoría de la fiesta", donde insinuaba que la guerra sería el derivativo contemporáneo ante la pérdida de ceremonial; pero la guerra –le retruca Bataille más tarde, en una carta de octubre de 1945– hace mucho que perdió el carácter *soberano* que tenía en común con la fiesta. Es tan sólo, tal como la empresa industrial, una operación *subordinada*.

La guerra de Caillois es, para retomar el título de Cozarinsky, *la guerre d´un homme seul*. A través de sus "Debates sobre temas sociológicos", en la casa de Victoria, está decidido a capitalizar para sí la experiencia de las reuniones anteriores, en la rue Gay-Lussac, conformando aquí un Colegio ultramarino de sociología y, a través de él, practicar una peculiar sociología sagrada, que abdicaría del factualismo empirista, para atender a la disposición de las representaciones sociales. Se trataba, a su modo de ver, de serle fiel, por un lado, al ¿*Que hacer?* de Bataille y a los intelectuales de *Contre-attaque*, que se definían radicalmente contrarios a la agresión fascista y hostiles, sin reservas, a la dominación burguesa, aunque, por otro lado, Caillois no ocultara su incredulidad ante el poder del comunismo en detener el avance nazi[16].

Caillois" *Sur*, nº 73, octubre de 1940, pp. 87-8. Esa discrepancia entre Ortega y Caillois queda clara si pensamos la distancia que separa *Ideas sobre la novela* de Ortega y la *Sociología de la novela* de Caillois.

[15] Cf. Caillois, *La cuesta de la guerra,* trad. de Rufina Bórquez, México, Fondo de Cultura Económica, 1963; Caillois, *Poncio Pilatos: el dilema del poder,* trad. de Miguel de Hernán, Buenos Aires, Sudamericana, 1962.

[16] Caillois le achaca al marxismo, entre otras cosas, el desdén por la física y el psicoanálisis –las sintaxis del arbitrio– y afirma entonces que "en esta forma el marxismo llegó a fijarse en una lejana teología que sólo tuvo un tipo muy especial de relación con la investigación científica: servir para condenar los resultados cuando los espíritus perversos creían –por otra parte, con igual arbitrariedad– poder utilizarlos contra él. El materialismo histórico llegó, pues, a ser un verdadero dogma, y el partido comunista, como toda Iglesia con respecto a todo dogma, cesó de recomendar a sus miembros que lo estudiaran: ordenó tan sólo que hicieran profesión del mismo y que lo defendieran de las críticas 'contrarevolucionarias'. Así, en la conciencia de los militantes, se convirtió en una teoría que los doctos dominan, si bien ellos mismos a lo sumo conocen por la lectura de un fascículo, pero que la vida verifica todos los días ante sus ojos cada vez que un privilegiado defiende los intereses materiales de su clase o los suyos propios, hecho con el que no es absolutamente imposible tropezar. En tales condiciones, la fe en el marxismo continúa viva y eficaz, y esta doctrina encuentra verdaderos mártires, pues la más estable experiencia de sus adeptos no les muestra, sin duda, sino el bien conocido egoísmo humano, individual o colectivo, pero, por contagio, los asegura de la verdad absoluta y permanente de una interpretación del mundo de mediados del siglo XIX, sobrepasada desde hace mucho tiempo por la investigación positiva. De esta suerte, la adhesión es a tal punto viviente y profunda que enceguece a los fieles hasta en el mismo dominio en el cual han emprendido su acción. Porque esta doctrina pretendía engendrar, aconsejar, dirigir una política. Anunciaba la fatalidad de una revolución de masas efectuada por el proletariado organizado, que instauraría el socialismo universal. Grandes movimientos se formaron en torno a tales esperanzas y se estrecharon sobre tales predicciones. Y nada sucedió que no las desmintiera expresamente: en los países industriales acaecieron revoluciones nacionalistas que no estaban en modo alguno dentro de las profecías y que llevaron a los comunistas a los campos de concentración; por el contrario, el solo triunfo del proletariado fue el golpe de mano completamente herético de un puñado de hombres en un imperio agrícola y feudal, a favor de un desastre militar. Tanto befaba esta victoria los principios del marxismo como las derrotas registradas sucesivamente en otras partes por los diferentes partidos obreros. Pero la revolución no instituyó menos por ello al materialismo dialéctico como filosofía oficial de la 'patria de los trabajadores', allí donde el socialismo había triunfado tan inconsideradamente. De modo que los trabajadores se hallan tanto más prontos a ver un enemigo en aquel que apenas se permite discutir el carácter verídico de la doctrina de Marx". Cf. Caillois, "Destino del materialismo histórico", *Sur*, nº 77, Buenos Aires, febrero de 1941,

Esas cuestiones no son ideológicas. Son políticas. Y, en ese sentido, son cuestiones de método. Caillois deja claro su punto de vista en una reseña del ya clásico ensayo de Burckhardt sobre la cultura renacentista italiana, al situarse

> en un punto en que sociología e historia parecieron confundirse o, al menos, encontrarse, y es precisamente allí –a medio camino del establecimiento de los hechos y del establecimiento de las leyes, o sea en la descripción de la estructura de una sociedad y en la explicación de su evolución– donde ambas parecen haber obtenido sus triunfos más duraderos. Es así que las mejores obras de la escuela francesa de sociología no son sistemas ni repertorios sino vastos cuadros de un estado de civilización, bien delimitado en el espacio y en el tiempo. El sabio se guarda de ceder a la tentación de construir una teoría con elementos tomados de cualquier región o época; se consagra a una sola área, a un solo ciclo, pero se esfuerza en extraer de ellos una lección que los sobrepase y que pueda servir a otras áreas y ciclos. Tales son, por ejemplo, los estudios de Mauss sobre las variaciones de las sociedades esquimales según las estaciones y sobre el don como forma arcaica del trueque. Tales son los trabajos convergentes de Granet sobre danzas, leyendas, canciones; instituciones, categorías de pensamiento, etc., de la antigua China. Pero las obras –históricas– de Huizinga y de Pirenne no parecen de una inspiración sensiblemente distinta. No son históricas sino por tener aún más en cuenta la cronología, por describir un desarrollo más bien que un tramo de la historia. Unas y otras tienen en común el ser; al mismo tiempo, obras de especialistas y, podría decirse, de filósofos.
> La seguridad de conocimientos concretos no obsta a las ideas generales. Nada de comparaciones y deducciones aventuradas a base de un material heterogéneo, sino un trabajo en profundidad, cuyo texto, si bien carece de acercamientos explícitos, suscita mucho en el espíritu de los lectores."[17]

Pero eso hablar del método de Caillois es hablar, fundamentalmente, de su teoría del mimetismo. A partir de 1934, Caillois comienza a pensar en ella cuando corrige el ensayo de Dalí sobre el método paranoico-crítico, desarrollado en conjunto con Lacan, para su publicación en la revista *Minotaure,* donde poco después él mismo editaría sus estudios sobre la manta religiosa, tema sugerido por Dumézil[18]. Allí comienza a elaborar su teoría del imaginario espontáneo y a recelar del peso de la semiótica institucionalizada sobre la fantasiosa sintaxis de tales combinaciones, una forma de criticar el primado de la alegoría[19].

pp. 62-9. El argumento se desarrolla en su *Description du marxisme* (París, Gallimard, 1950).

[17] Cf. Caillois, "Jacob Burckhardt: *La cultura del Renacimiento en Italia*", *Sur*, nº 100, enero de 1943, p. 110.

[18] Cf. Laserra, Annamaria, *Materia e immaginario. Il nesso analogico nell'opera di Roger Caillois*. Roma, Bulzoni, 1990, pp. 31-42; Laserra, "Bataille e Caillois: osmosi e dissenso", en Risset, Jacqueline (ed.), *Georges Bataille: il Politico e il Sacro*, Napoli, Liguori, 1987, pp. 120-136.

[19] "Certes les deux peintres –se refiere a Bosch y Dalí– ont des procédés étrangement semblables: constance de certains éléments à valeur symbolique (chez Dalí, les montres molles, les oeufs sur le plat sans le plat; chez Bosch, l'homme ou la femme traversés dans une harpe par les cordes de celle-ci en section sagitttale, etc.), présence de véritables cycles picturaux (chez Dalí, cycle de Guillaume Tell, chez Bosch, celui de la tentation de saint Antoine), utilisation affective de constructions géométriques en soi abstraites (perspectives de lignes fuyantes chez Dalí, mythologie des sphères chez Bosch), etc. Cependant, psychologiquement, le cas de Dalí est tout différent: c'est en effet celui d'un peintre qui dispose d'une sorte de dictionnaire de métaphores (la symbolique freudienne) dont il connaît la signification et dont il use en connaissance de cause, mais, semble-t-il, en laissant son imagination affective les combiner selon sa nécessité propre. Ainsi, paraît devoir être rectifiée l'opinion rapportée ci-dessus de M. Read. La peinture de Dalí n'est pas entièrement délibérée et objective, elle est surtout consciente. Ce qui est juste, c'est que, du fait qu'elle utilise un véritable langage où le sens des signes (en l'espèce la valeur des symboles freudiens) est connu aussi bien du peintre que de son public, la peinture de Dalí est infiniment plus socialisée, ou si l'on préfère, plus conventionnelle (sans donner au

Caillois sostiene, en pocas palabras, que el mimetismo biológico, entendido como fenómeno de capitulación y abandono del individuo en relación al medio que lo circunda, es un paso más allá del funcionalismo. Walter Benjamin haría suyas esas observaciones en el Libro de los Pasajes, *en el sentido de que el automatismo de la manta, que aun descerebrada consigue realizar todas sus funciones vitales, se correlaciona, en función de su significación funesta, con ciertos automatismos míticos, como el de Pandora o el de las muñecas mágicas hindúes, en todo semejantes al Otro del vudú haitiano, lo cual revela, en primer lugar, la marca de Alfred Métraux, profesor de Antropología en Tucumán, y consecuentemente, muestra una peculiar sintonía entre estos pensadores que, al asociar lo mecánico y lo satánico, constatan la relación pulsional entre el amor y la*

mot un sens péjoratif) que celle de Bosch. Une difficulté plus grave ne tarde pas, d'autre part, à apparaître: dans la peinture de Dalí, en effet, la source d'inspiration ou du moins le système des représentations (la psychanalyse) est en même temps le principe d'explication si bien qu'on risque quelquefois d'être en présence d'um cercle vicieux d'un assez court rayon (à savoir la rédaction et la lecture d'un cryptogramme) car, quand on connaît la signification des symboles dont on use, il est difficile de ne pas se laisser aller à les grouper selon leurs liens conceptuels accrédités et à ne pas verser ainsi dans l'allégorie, au lieu de maintenir le primat inconditionnel des nécessités propres de l'affectivité: en résumé, dans um pareil domaine, il est à peu près impossible que la sémantique n'influe pas sur la syntaxe." Cf. Caillois, "Bosch et Dalí. Determinations inconscientes en peinture", en *Images du Labyrinthe*, edición de S. Massonet, Paris, Gallimard, 2008, pp. 30-2. De allí proviene una *estética* de Caillois, desarrollada en varias de sus obras, tales como *La incertidumbre que nos dejan los sueños,* trad. de Enrique Pezzoni. Buenos Aires, Sur, 1957; *Esthétique généralisée*, París, Gallimard, 1962; *Au couer du fantastique*, París, Gallimard, 1965; *Images, images…,* París, Corti, 1966, en castellano, *Imágenes, imágenes... Sobre los poderes de la imaginación,* trad. de Dolores Serra y Néstor Sánchez, Buenos Aires, Sudamericana, 1970; *L'écriture des pierres*, París, Skira, 1970; *La Dyssimétrie*, París, Gallimard, 1973; *Cohérences aventureuses*, París, Gallimard, 1976; *Acercamientos a lo imaginario,* trad. de José Andrés Pérez Carballo. México, Fondo de Cultura Económica, 1989, o *Piedras,* trad Daniel Gutiérrez Martínez, México, Nueva Imagen, 2001. Sobre ese programa estético, ver Jenny, "Roger Caillois: Esthétique généralisée ou esthétique fantôme", *Littérature*, nº 85, París, febrero de 1992, pp. 59-73; Jenny (ed.), *Roger Caillois: la pensée aventurée*, París, Belin, 1992.

muerte, algo que, mucho más adelante, Lacan llamaría lo Real[20].

Hay, sin embargo, diferencias. Caillois rescata el mimetismo a partir de los valores patriarcales de la virilidad y la aridez, que sucumben al mimetismo de la hembra devoradora. Benjamin, por el contrario, toma de Bachofen, y en última instancia de Nietzsche, la noción de una ginecocracía originaria, capaz de hacer estallar el orden patriarcal[21]. Pero Caillois no encuentra ejemplos de matriarcados válidos y supone así que la atracción de esa idea no pase de una ensoñación, "tout au plus matière à psychanalyse", disciplina a la que, en su versión fenomenológica por entonces dominante, resistía denodadamente. Receloso de la Bachofen-Renaissance[22], Caillois creía que las ideas del estudioso suizo eran "une rehabilitation de la mythologie contre les historiens et les philologues", aunque sabía ver que el mérito de esa teoría no residía tanto en su contenido (la primacia del matriarcado), sino en el rigor del método (no leer los mitos como ale-

[20] Cf. Benjamin, Walter, *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des Passages*, trad. de Jean Lacaste, 2ª edición, París, Cerf, 1993, p. 707.

[21] Cf. Benjamin, "Johan Jakob Bachofen", en *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 2, pp. 220-230.

[22] Para la derecha, que rehabilitaba las ideas de Bachofen, el elemento uránico-luminoso del mito es la vida en su caótica pulsación, mientras el oscuro elemento telúrico es aquello que desciende hasta el punto de existencia y pulsación coincidir entre sí. La existencia es un cristal de la vida inmóvil y ejemplar, espejo ético de lo que debiera ser constante y, por ello, Caillois se vuelca a la *escritura de las piedras*. La pulsión, en cambio, es el germen de la vida que se agita en lo íntimo materno, el *locus genitalis,* el *mundus*. La lectura de esa corriente conservadora, que rehabilita a Bachofen en los estudios del mito, se preocupa por preservar la *substancia* del mito y así conservar la relación entre lo alto y lo bajo, la luz y las tinieblas, el útero y el espejo. Klages o Dacqué hablan, entonces, de *redención* [*Erlösung*] y así se llega al mito *salvador* de Mircea Eliade. La lectura de Caillois, en ese punto no muy distante de la de Benjamin, mantiene, al contrario, la profecía, pero la reorienta, de manera no trascendente, hacia la verdad mitológicamente producida. Aunque enigmático, dictado por *L'incertitude que vient des rêves* (1956), y aunque simulacral, pautado por *Les impostures de la Poésie* (1944), para Caillois el mito es, pese a todo, un lenguaje.

gorías), porque el objetivo que la guiaba sería "expliquer le mythe littéralement", es decir, como máquina mitológica[23]. Sin duda, la posición de Caillois se asociaba a la de su maestro, Georges Dumézil, que lo será también de Foucault, y ambas interesan en la medida en que, rechazando el análisis psicológico del mito, se vuelcan al estudio de fuerzas histórico-políticas enfrentadas en la narración. En su reseña de *Ouranos-Varuna*, el libro de Dumézil, Caillois lo deja claro: hay un vínculo entre soberanía e impotencia que articula el orden sexual y el orden político[24]. No olvidemos, además, que Caillois seguía en ese momento los cursos de Marcel Mauss, con quien problematizaba el sentido de lo sagrado entre los romanos, lo cual lo obligaba a vincular un orden doméstico y un orden jurídico, como más tarde se verá en los estudios de Agamben sobre el *homo sacer* e incluso en el último Derrida, el de "Le souverain bien" (2004).

Esas ideas se expresan ya claramente en una serie de artículos, verdaderos manifiestos del Colegio de Sociología, escritos por Caillois poco antes de su exílio, pero desdoblados, más adelante, en su experiencia latinoamericana y fruto de incesantes discordias con Bataille. Me refiero, por ejemplo, a "La aridez" y a "Viento del invierno". En esas vicisitudes extremas ve Caillois una auténtica *Erfahrung*, en que "tout se réduit au pouvoir et à la possession", lo cual transforma la ética en una severa *cura sui,* cuyo modelo ideal sería la secta, en especial, la de los jesuitas, que tanto influyeron en Corneille ("le héros cornélien apparait toujours *créateur d´un ordre vivant* et possède les traits du jeune militant aux yeux clairs des films soviétiques"[25]) y, a través suyo, en Balzac, en Schopenhauer y hasta en el mismo Benjamin. No obstante, Benjamin no subscribía pasivamente la confianza épica de Caillois. Su reseña a uno de estos ensayos destaca en Caillois la fascinación por el *Bund* fascista, cargado de bárbara patología[26], reservas que a Caillois sólo le hacen lamentar que Benjamin no haya comprendido cabalmente que, en lo concerniente al poder, "tout nécessairement y est ambigu"[27]. El aún moderno Benjamin, en verdad, estaba hablando por boca de Adorno: defendía la autonomía[28]. Pero Caillois ya estaba en otra cosa.

Como decía, Caillois reencuentra, en la Patagonia, el invierno de lo sagrado, las paradojas del cielo dilacerado, la potencia de la imagem abierta[29]. En una de las primeras cartas a Victoria Ocampo, pocos

[23] Caillois, "Du règne de la mère au patriarcat", *Nouvelle Revue Française*, nº 302, noviembre de 1938, pp. 851-2.

[24] Caillois, "Ouranos-Varuna, étude de mythologie comparée indo-européenne", *Les cahiers du Sud*, Paris, junio de 1935, pp. 499-501.

[25] Caillois, "Resurrection de Corneille", *Nouvelle Revue Française*, nº 301, octubre de 1938; Corneille, *Le Cid*, edición de Roger Caillois, París, Hachette, 1939; Corneille, *Théâtre Complet*, edición de Roger Caillois, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1950.

[26] Benjamin, Walter, "Roger Caillois: L'aridité…..", en *Gesammelte Schriften*, edición de Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 3, pp. 549-52.

[27] "Une revue allemande rendant compte de cet article [el de "La aridez"] m'a accusé de 'cruauté pathologique'. Vous voyez à quel point c'est un domaine où il est très difficile de faire clairement sentir ce que l'on veut exprimer. Tout nécessairement y est ambigu". Cf. Caillois y Ocampo, Victoria, *Correspondance*, edición de Odile Felgine, París, Stock,1997, p. 27. Versión castellana, *Correspondencia 1939-1978.* Con Victoria Ocampo, trad. de Federico Villegas, Buenos Aires, Sudamericana, 1999. Para una crítica de la edición, ver Cozarinsky, Edgardo, "Ocampo y Caillois enfrentados", en *El pase del testigo*, Buenos Aires, Sudamericana, 2000, pp. 113-120.

[28] Adorno, Theodor W, "Caillois, Roger: La mante religieuse", *Zeitsschrift für Sozialforschung*, Frankfurt, vol. 7, 1938, pp. 410-11.

[29] Cf. Didi-Huberman, Georges, "L'immagine aperta", en Risset, Jacqueline (ed.), *Georges Bataille: il Politico e il Sacro*, *op. cit.,* pp. 167- 188; Didi-Huberman, *La ressemblence informe ou le gai savoir visuel selon Georges Bataille*, París, Macula, 2003; Didi-Huberman, *Venus rajada*, trad. de Juana Salabert. Madrid, Losada, 2005. Para las paradojas del viento antártico ver Faye, Jean-Pierre, "Feu et froid: le Collège de Sociologie autour de Georges Bataille", en Lecoq, Dominique y Lory, Jean-Luc (eds.), *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*, París, Maison des Sciences de l'Homme, 1987, pp. 95-101.

meses antes del viaje, fechada en el Colegio de Sociología, probablemente el 28 de febrero del 39, Caillois ya hacía referencia a lo sagrado congelado, a través del modelo de intelectual militante, santo, que, sin entregarse a la heroína sadeana, persigue la voluntad de potencia como valor consagrado, "un pouvoir absolu et immédiat, où il n´y a aurait pas besoin de commander, à plus forte raison de contraindre"[30], frases que salen, como él mismo lo admite, de su ensayo sobre "La aridez"[31]. Caillois entendía la aridez como espera, una virtud del buen jugador, y creía que, en su estudio, "l´investigation n´a plus d´autre champ que sa propre syntaxe"[32], lo cual puede entenderse como la deriva posfreudiana de Lacan, la caída del destino en nombre de la pulsión.

Esa confianza proto-barthesiana, digna de Monsieur Teste[33], de que

[30] Cf. Caillois y Ocampo, Victoria, *Correspondance*, *op. cit.*, p. 27.

[31] Esas nociones retornan en una carta de Victoria, cuando ella le dice, despechada, que desconoce la aridez: "College de Sociologie! Liens du coeur! De quoi, de quoi parlez vous? Que pouvez vous *donner*, que prétendez vous *donner*, alors que vous n'êtes même pas en état de *récevoir*. Quelles terres seraient susceptibles d'êtres fécondées par vôtre système? Dites donc tout de suite que vous vous fichez des terres et de leur fecondité et que le système vous interesse comme un jeu d'échecs" (*Ibíd.*, p. 59).

[32] Cf. Caillois, "Du règne de la mère au patriarcat", *op. cit.*, pp. 851-2.

[33] "Roger Caillois a une parenté avec Monsieur Teste. Comme le héros de Valéry, il aime les jardins botaniques, les catalogues, les lieux et les livres où règne l'ordre, où les étiquettes sont exactes, à jour et suspendues à l'endroit qui conviente. Ce goût de la nomenclature le rapproche d'un autre grand de l'Esprit, Borges. Comme l'Argentin, il se plaît aux recensions et énumérations. Comme lui aussi, il ne déteste pas la pirouette savante, le clin d'oeil vers le complice rare et dont la rareté fait précisément le prix. Mais l'univers de Borges est essentiellement celui des livres. Les grands événements, pour lui, sont l'exégèse, le commentaire critique, le dédale des éditions, la recherche des interpolations, la chasse aux apocryphes. C'est un monde fantastique dominé par l'érudition. C'est elle dont les monstrueux développements donnent à l'oeuvre son caractère délirant, onirique et kafkéen. Le labyrinthe de Borges est une bibliothèque. Celui de Caillois, c'est le monde entier, dans ses manifestations les plus diverses. Il suffit de lire la liste de ses livres. Tout s'y retrouve: so-

no hay obra sino texto, se manifiesta, incluso antes del viaje, en 1937, en una sintomática reseña del método anartístico de Duchamp, quien defendía, igualmente, un más allá de la obra, la des-obra o *des-oeuvrement*, es decir, la in-operancia. Caillois opone allí el modelo benjaminiano del soñador, ginecócrata y alegórico, al de los anartistas y críticos acéfalos, que se identificarían con el investigador árido y sintáctico de cartas robadas[34]. En una palabra, lo que le interesa destacar a Caillois, en la experiencia de Duchamp, es la total eliminación de ese aspecto psicológico del juego implicado en la naturaleza agonística de la partida e inscripto como dato conjetural en el mismo movimiento de las piezas, vale decir que, de lo que se trata, a su juicio, es de determinar un punto de desconstrucción, una bisagra pos-

ciétés primitives, poèsie, jeux, rêves, insectes, pierres. C'est un véritable *Voyage au pays du réel*, pour reprendre le sous-titre d'*Equipée*, de Victor Segalen, un inventaire de l'existant." Cf. Bourbon-Busset, Jacques de, "Roger Caillois, rationaliste du mystère", *Critique*, nº 210, París, noviembre de 1964, p. 911. Para las relaciones entre Teste y la escopía, ver Agamben, Giorgio, "El yo, el ojo y la voz", en *La potencia del pensamiento*, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2007.

[34] Al anartista, "imaginación no le falta pero le gusta más sojuzgarla que someterse a ella, pensando que la imaginación es preferible al goce, o por tener la experiencia de que el goce más agudo reside en el ejercicio mismo de la dominación. Parejamente, se concibe que haya seres –los mismos, quizá– que, en el lance amoroso gocen menos del placer que sienten que del que provocan, porque el primero no les deja la posesión de sí mismos, en tanto que el segundo les da como recompensa el del otro: el recuerdo de un rostro convulso, quejidos ansiosos y gritos de radiante desasosiego. Y es como si tuvieran más orgullo que sensualidad (…) Tanto más seductor es conservar siempre la situación del jugador que no está en el tablero de ajedrez donde se juega la partida y que no se identifica tampoco con una de las piezas importantes o secundarias que hace maniobrar, de manera que, a pesar de la importancia que tiene el encuentro para él, le es siempre posible, en última instancia, hacer sobre la realidad que le concede las reservas de un creador sobre su creación". Cito por la traducción de José Bianco en *Intenciones*. Buenos Aires, Sur, 1973. En el original, Caillois, "Les échecs artistiques et l'opposition et les cases conjuguées", *Nouvelle Revue Française*, septiembre de 1937, pp. 511-4. Ver también su "Prefacio" a Potocki, Jan, *Manuscrit trouvé à Saragosse*, París, Gallimard, 1958.

funcional que, al mismo tiempo y en toda ocasión, satisfaga varias exigencias discordantes, en un mismo sistema de relaciones. Le interesa a Caillois, entonces, la sintaxis de las combinaciones, que remite siempre a lo singular[35], aunque no exactamente a lo individual. Ese

[35] Cf. Caillois, *Cases d'un échiquier*, París, Gallimard, 1970. En cuanto al concepto de *singular*, común a Foucault, Deleuze y otros teóricos contemporáneos, amén del *Ser singular-plural* de Nancy, recordemos que Peter Hallward cree que "Deleuze (…) pursues a fully *singular* conception of the individual, Foucault a fully *specific* one. This distinction says more about their fundamental projects than the many and generally familiar thematic resemblances that linked their work and justified their mutual admiration. For these two approaches to individuation, singular and specific, are poles apart. *The singular is aspecific*. If a specific individual is one which exists as part of a relationship to a context, to other individuals and to itself, a singular individual is one which like a Creatorgod transcends all such relations. A singularity creates the medium of its own existence or 'expression', in Spinoza's sense. Examples of singular logics include the sovereign of absolutist political theory, the proletariat of Marxist–Leninism, and the market affirmed by contemporary global capital; each constitutes itself through itself, to the exclusion of others (other sovereigns, other classes, other markets …). The singular recognises no limits. The specific, on the other hand, exists only in the medium of relations with others, and turns ultimately on the confrontation of limits –the limits, for instance, of experience, of language, of knowledge, of expression, of introspection …The essential difference between Deleuze and Foucault, then, can be stated very simply: Deleuze seeks to write a philosophy without limits (through immediate intuition of the unlimited, or *purely* creative), whereas Foucault writes a philosophy of the limit as such (at the limits of classification, at the edge of the void that lies beyond every order of recognition or normalisation)". Cf. Hallward, Peter, "The limits of individuation or how to distinguish Deleuze and Foucault", *Angelaki*. Journal of the Theoretical Humanities, volume 5, nº 2, agosto de 2000. Caillois está pues más cerca de Foucault que de Deleuze. En la medida en que, gracias al mimetismo, la imagen abierta es tan sólo un *paradigma*, un esquema en rigor vacío, un *Ur-fenômeno*, entonces, cada evento, cada singularidad es sólo un ejemplo pleno, una presencia situada de una recurrencia cíclica. Fredric Jameson, en *Modernidad singular,* admite ser imposible no periodizar la modernidad y por ello afirma que la modernidad no es un concepto sino una categoría narrativa. La modernidad son *relatos*. Consecuentemente, no hay relato que pueda organizarse en torno a categorías de conciencia o subjetividad, porque estas son de imposible representación. Cualquier relato podrá, cuando mucho, dar cuenta de *situaciones* de modernidad y, en ese sentido, la situación contemporánea por excelencia muestra ser

punto, a su juicio, es el de la desidentificación, como suspensión de las oposiciones binarias, y se conecta con la búsqueda, en Duchamp, de un más allá de la pintura y un más allá del género, lo que nos conduce, a su vez, a la rearticulación anagramática del lenguaje. A ese saber, denominado *ciencia diagonal*, Caillois dedicaría, en 1960, un libro, *Medusa & Cia*[36], cuyo provecho los *Seminarios* de Lacan atestiguan en más de una ocasión. De manera igualmente recurrente, Caillois aproxima el jugador de ajedrez al detective, con lo cual, podríamos decir, afianza la identidad entre el juego y la modernidad o entre el juego y el poder. En su texto sobre Mendeleiev, por ejemplo, propone la tabla de elementos como un tablero real o virtual, lo que sólo confirma la unidad del universo, el *ordo rerum* analizado por Mauss, la *signatura rerum* propuesta por Agamben.

A título ilustrativo, recordemos que Caillois se deslumbra ante el cielo de la pampa y admite, como un caso de las *virtudes dionisíacas* que él mismo analizara en *Acéphale*, que lo celeste no es sino exceso de lo terrestre, transmutación activa de lo pasivo, pliegue de soberanía e impotencia ambivalentemente conjugadas. Tales ideas son desarrolladas en las conferencias que Caillois dicta en la Universidad de Buenos Aires en el invierno de 1939. En la del 20 de julio, por ejemplo, al abordar la conquista del cielo a través del constructor de Babel, el rey Nemrod, y desestimando el tema de la confusión lingüística, argumentaba allí que los mitos de la conquista del cielo, tan extendidos como los del descenso órfico a los infiernos, señalan un desafío real hacia los dioses, ya que sólo podrá de-

imposible narrar la modernidad sin dar cuenta del impacto posmoderno sobre todas las categorías de modernidad, subjetividad, tiempo, historia, memoria... Cf. Jameson, Fredric, *Una modernidad singular. Ensayo sobre ontología del presente,* Barcelona, Gedisa, 2004. Ver también Attridge, Derek, *The Singularity of Literature*, London, Routledge, 2004.

[36] Cf. Caillois, *Medusa y Cía: pintura, camuflaje, disfraz y fascinación en la naturaleza y el hombre,* trad. de Manuel F. Delgado, Barcelona, Seix Barral, 1962.

tener el poder quien haya previamente osado enfrentar a la divinidad, al desear ser tan fuerte como ella. El ejercicio de una audacia impiadosa y su increíble suceso proyectan así al infame, al ser de excepción, más allá de la masa, haciendo que se transforme en legislador y juzgue a los demás en función de la desmesura de su falta. Anticipando los argumentos de *Homo sacer*, dice Caillois que "rien ne rend sacré comme un grand sacrilège: c´est une irremplaçable investiture qui isole des hommes le predestiné, suspend sur la tête le châtiment des dieux et le voue à une fatalité royale"[37].

No es por tanto en la densidad literaria de la capital del siglo XIX –París, el *mito moderno*– sino en la experiencia estética posliteraria, la de *Babel*[38], que se encuentra el nudo entre la proto-escena y la historia, según el mismo Caillois admite en el prefacio de 1978 a su obra. En los pioneros estudios sobre la manta y el mimetismo, Caillois se había entregado a "rechercher ce qui émerge ou subsiste en elle [la humanidad] d´une plus vaste, secrète et indestructible solidarité" con la Ur-historia, mientras que, en *Babel,* se sentía en cambio atraído y alarmado por una trilogía funesta, el orgullo, la confusión y la consecuente ruina de la literatura, lo que lo llevaban a la búsqueda "d´une ou de plusieurs des lois de l´économie générale du monde"[39]. En otras palabras, la ecuación literaria modernista lamentaba que el *epos* nacional cayese en el olvido. La lectura posliteraria celebraba, sin embargo, que así fuese. Una quería realizar la literatura sin suprimir la institución, mientras la otra buscaba suprimir la literatura sin llegar a institucionalizarla.

Recordemos, a ese respecto, que una opción como ésa, en clara sintonía con la alternativa situacionista o del OULIPO, se activa cuando, en

[37] Caillois, "Nemrod", *Verve*, nº 3, París, octubre de 1938, p. 111.
[38] Caillois, *Babel. Précedé de Vocabulaire esthétique*, París, Gallimard, 1978, pp. 103-373; Caillois, *Chroniques de Babel*, París, Denöel / Gonthier, 1981.
[39] Caillois, *Babel, op. cit.,* pp. 14-5.

1958, Caillois prepara para Gallimard una antología poética, el *Trésor de la poésie universelle*. Muchos de los ejemplos allí reunidos salen de la *Antologia Negra* de Blaise Cendrars, de *Máscaras dogons*, de Michel Griaule, de las *Leyendas, creencias y talismanes de los índios de la Amazonia* de P.-L. Duchartre, de las antologías chilenas de Jacques Soustelle o de las piezas araucanas recogidas por Alfred Métraux, incluso de un trabajo de Franz Boas sobre sociedades secretas de los indios *kwakiutl*. Son el aspecto autónomo y antropológico del trabajo de Caillois. Pero quisiera rescatar un caso que ilustra su complemento, la reivindicación posliteraria, algo, por lo demás, muy semejante a la de Huidobro, en su *Arte poética* (1914), cuando presenta la idea del artista como creador absoluto, el Artista-Dios, noción que Huidobro dice haber recibido de un aimará, quien le habría dicho: el poeta es un dios; no cantes a la lluvia, poeta, haz llover[40]. Ilustrando pues las transformaciones de la obra de arte, que estaba perdiendo aceleradamente, en el mundo de posguerra, su valor sagrado, para reivindicar, sin embargo, un valor de uso, semejante al de los *ready-mades*, Caillois abre su antología con una performática "Invocación a la lluvia", recogida por Sir Baldwin Spencer, que ensaya un lenguaje dadá y absolutamente posliterario[41]. Curioso es pensarlo, en esa perspectiva poscolonial, a Caillois creando, en 1942, el Instituto Francés de Buenos Aires, con Robert Weibel-Richard, pero también con Jane Bathory, la cantante que había introducido a Satie en el mundo musical de París (y a quien Satie le dedica sus *Trois mélodies* en 1916); Bathory que había estrenado las *Histoires naturelles* de Ravel o discutido con Debussy, en largas cartas, la mejor manera de

[40] "Cette idée de l'artiste créateur absolu, de l'Artiste-Dieu me fut suggérée par un vieux poète indien de l'Amérique du Sud (Aïmara) qui dit: 'Le poète est un Dieu, ne chante pas la pluie, poète, fais pleuvoir'". Cf. Huidobro, Vicente, "La création pure", *L'Esprit Nouveau*, nº 7, París, 1921, p. 772.
[41] "Dad a da da / Dad a da da / Dad a da da / Da kata kai / Ded o ded o / Ded o ded o / Ded o ded o / Da kata kai". Cf. Caillois, Roger y Jean-Clarence Lambert, *Trésor de la poésie universelle*, París, Gallimard, 1958, p. 25.

adaptar el poema a la canción de cámara francesa; la misma Jane Bathory, que cantará piezas de Juan José Castro y Julio Perceval, o entonará poemas de Alejo Carpentier, musicalizados por Marius François Gaillard. Pues la babélica Bathory, colega de Caillois, estaba, de algún modo, haciendo llover en el poema.

Ahora bien, Caillois llama *Babel* a la desconstrucción de la metafísica, programa que se traduce en sus ideas en torno a la nación como una guerra de discursos, el sujeto como acefalidad pulsional y la reproducción como simulacro vertiginoso, ideas que imponen, como decimos, la agenda de los debates latinoamericanos sobre asuntos sociológicos. En efecto, aparecen aquí, en las reuniones del Colegio criollo de sociología, todos los tópicos remanentes del *Collège* original, aunque esta vez con la peculiar inflexión de Caillois: la defensa republicana[42], que es, en rigor, el rescate bolivariano de una sociedad aristocrática, una elite moral que actúa en detrimento del Estado, al cual se le atribuye tan sólo un poder político formal, reservando a la jerarquía de los seres la conducción ética comunitaria o, en palabras del mismo Caillois, la de "una comunidad electiva, un orden compuesto por hombres resueltos y lúcidos que reúnen sus afinidades y la voluntad común de subyugar, al menos oficiosamente, a sus semejantes poco dotados de conducirse por sí solos"[43]. Dictada por su experiencia americana, esa teoría del intelectual es, en última instancia, solidaria del concepto colegial de vértigo. Para Caillois, vértigo es toda atracción hacia el anonadamiento o el aniquilamiento. Arrastrado a su propia pérdida y convencido de no poder resistir a la poderosa persuasión de los días, que lo seduce a través del terror, el intelectual contemporáneo abandonaría irreversiblemente la autonomía del ser y renunciaría a poder decir no[44]. Como limadura dócil al llamado de un

[42] Caillois, "Defensa de la República", *Sur*, nº 70, Buenos Aires, julio de 1940.

[43] Caillois, "La jerarquía de los seres", S*ur*, nº 95, Buenos Aires, agosto de 1942.

[44] Caillois, "Vértigos", en *Fisiologia del Leviatán*, Buenos Aires, Sudamericana, 1946, p. 189.

imán, actúa entonces en función de la radical ambivalencia de todo valor. Nada mejor por tanto que esa misma definición, la de "une limaille docile à l´appel d´un étrange aimant"[45], para observar el vértigo significante. Motivo poderoso del debate entre arte y no-arte, el vértigo agita al nuevo intelectual biformativo: alguien que promete, como imán, la llegada de una nueva democracia, un futuro universal, que es, al mismo tiempo, el retorno de algún pasado, aunque no de todos los pasados, sino tan sólo el de *un cierto pasado*, al que se ama en particular, y que no es otro sino el que nos moldó anacrónicamente. Se diría entonces que ese líder acefálico es alguien vuelto hacia sí mismo, como hacia su propia fantasmagorización, en la medida en que espera lo absolutamente otro, lo heterológico de sí. Convergen pues en el intelectual acefálico dos ideas antagónicas, de un lado, la normativa de Lévi-Strauss sobre el hecho social total de Mauss (vivirlo "comme indigène au lieu de l´observer comme ethnographe"), pero, al mismo tiempo, su complemento antagónico, la revolución sociológica pregonada por Caillois ("se feindre étranger à la societé où on vit"[46]).

El vértigo intelectual de Caillois es entonces un claro precursor del espectro de Derrida, así como la *Fisiología del Leviatán* prefigura la hantología desconstructiva[47]. Pero ese movimiento, que pretende ser un más-allá de la dialéctica hegeliana, de ese viejo Hegel que mataba el tiempo jugando a las barajas, nos plantea en fin una paradoja: ¿por qué los trucos de Hegel son su fracaso [*son échec*] mientras el ajedrez

[45] Caillois, "Vertiges", en *La communion des forts*, México, Quetzal, 1943, p. 49. La palabra francesa *aimant*, palabra de doble valencia –*imán* y *amante*–, es asimismo el nombre de la revista francesa, pero publicada en castellano como *Imán*, donde se recogieron las primeras elaboraciones bataillanas de una sociología sagrada.

[46] Caillois, "Prefacio" a Montesquieu, *Oeuvres Complètes*, París, Gallimard, 1949, p. xiii.

[47] Cf. Heimonet, *Politiques de l'écriture, Bataille / Derrida. Le sens du sacré dans la pensée française du surréalisme à nos jours*, París, Jean-Michel Place, 1989.

duchampiano [*les échecs*] son pruebas unánimes de su éxito?[48]. La solución, concisa, al enigma, podría ser ésta: la vida está suspendida al poder soberano de lo sagrado[49].

Detengámonos, pues, en su teoría del juego[50]. Huizinga sostenía que el juego es forma absoluta. Caillois, en cambio, no admitía comparar lo lúdico a lo sagrado. "Lo sacro sólo se parece al juego en la medida en que ambos se oponen a la vida real, en relación a la cual ocupan, sin embargo, situaciones contrarias. Lo lúdico nos distrae o nos reposa de ella, lo sacro la domina y decide su suerte"[51] porque, lo sagrado es una "fuerza indivisible, equívoca, fugitiva, eficaz"[52]. Y, por ser una fuerza, es imposible pensarla de manera inequívoca, ya que toda fuerza opera con otras fuerzas, actúa sobre ellas y por ellas es afectada.

En *Recherches sur l'expression du sacré dans la langue latine* (1963), H. Fugier destaca los frecuentes cruces entre lingüística, sociología y antropología, en lo atinente a la definición de lo sagrado. Antes, incluso, de la edición del diccionario de Ernout- Meillet, había aparecido un artículo de Richard Ganschinietz, titulado *Sacer*; pero como recuerda Agamben, el mismo Meillet mantenía profundos contactos con la escuela sociológica de París, es decir, con Mauss, Durkheim y, de allí, Caillois, de suerte que, cuando éste afirma, en el apéndice de la

[48] Cf. Corn, Tony, "Unemployed Negativity (Derrida, Bataille, Hegel)", en Boldt-Irons, Leslie Anne (ed.), *On Bataille. Critical Essays*, Albany, The Stete University of New York, 1995, pp. 79-92

[49] Cf. Caillois, "Lo lúdico y lo sagrado", *Cuadernos Americanos*, México, año IV, vol. 22, julio-agosto de 1945, p. 110.

[50] Cf. Caillois, *Teoría de los juegos, trad.* de Ramón Gil Novales, Barcelona, Seix Barral, 1958; Caillois, *Jeux et Sports*, París, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, 1967.

[51] Caillois, "Huizinga, Johan, *Homo Ludens. El juego y la cultura*, Fondo de Cultura Económica, 1943", *Sur,* nº 108, Buenos Aires, septiembre de 1943, p.78. El ensayo de *Cuadernos Americanos* es una reescritura ampliada de éste.

[52] Caillois, "Lo lúdico y lo sagrado", *op. cit.*, p. 106.

edición castellana de *El hombre y lo sagrado*, que *sacer* es aquel que no se puede tocar sin ser manchado o sin manchar, estamos, de hecho, leyendo algo que el mismo Caillois asocia al juego de la mancha, o sea, que el que se "queda", aún cuando permanezca en el juego, salta fuera del orden social, en función de "la mancha". A partir de esa paradoja, que podríamos llamar de autoinmunización de la libertad y que es la auténtica máquina antropológica del *homo sacer*, la conclusión de Caillois suena particularmente ambigua y *manchada*. Por un lado, Caillois desliza, contra Bataille, su lectura de que fiesta y guerra son sinónimos.

> Mundo sin sagrado, sin fiestas, sin juegos y, por consiguiente, sin jalones fijos, sin principio de devoción y sin vuelo creador; mundo donde el interés inmediato, el cinismo y la negación de toda norma no sólo existen, sino que están por dueños absolutos en el lugar de las reglas que suponen todo juego, toda actividad noble y competencia honorable: nadie se extrañe si son pocas las cosas que se encuentran en él que no conduzcan rápidamente a la guerra; y, por voluntad de aquellos precisamente que rechazan todo código como convención y traba, no a la guerra-torneo, sino a la guerra-violencia; no a aquélla en que los fuertes miden su valentía y su destreza, sino a aquélla en que los más numerosos y mejor armados aplastan y asesinan a los débiles. Porque aun en la guerra y en el corazón mismo del combate hay cultura, hasta tanto que la pérdida o el rechazo del elemento lúdico no lleve todo a la pura y simple barbarie. No hay civilización sin juego y sin juego limpio, sin convención establecida conscientemente y libremente respetada; no hay cultura allí donde no se quiere o no se sabe ya ganar o perder lealmente, sin segundas intenciones, con dominio sobre sí en la victoria y sin rencor en la derrota: como *buen jugador*. No hay moralidad, en fin, si más allá del provecho del individuo o del grupo no subsiste un principio sagrado que quede por encima de ellos, que nadie ponga en discusión y

> respecto al cual parezca valer la pena sacrificarlo todo, aun la vida del individuo, aun la existencia de la colectividad[53].

Por otro lado, la apertura del ensayo es elocuente, como quería Bataille, de un acotado formalismo de lectura en Caillois, ya que la reflexión está dedicada "a la memoria de J. Huizinga, muerto en marzo de 1945, en un campo de concentración de la Holanda ocupada". Digamos, pues, a título conclusivo, que aplícase a Caillois y, por extensión, a su noción de lo lúdico como materia, aquello que Furio Jesi escribía en los años setenta con relación al mito como máquina: lo importante no es decidir si algo es o no es una ficción y sí poder describir cómo funciona[54], de qué modo se constituye en un dispositivo

[53] *Ibíd.,* pp. 110-1.

[54] "Afirmar ou negar que o mito seja uma substância efectivamente delimitável entre as paredes impenetráveis da máquina mitológica, uma substância cognoscível na medida em que dela se pode dizer 'existe', e capaz de se manifestar em epifanias que não consistam apenas no produto da máquina mitológica vazia, mas na irradiação – através dos mecanismos produtivos da máquina – de um conteúdo misterioso da própria máquina –, afirmá-lo ou negá-lo significa fazer uma escolha ideológica de bastante alcance. Enquanto (...) verificávamos de quando em vez, nas múltiplas 'doutrinas do mito' ou 'da mitologia', o modelo *girar em círculo* (e dessa constatação tirávamos elementos de confirmação da coerência e da necessidade do modelo a que chamamos *máquina mitológica*), sublinhávamos implicitamente a qualidade ideológica da escolha de afirmar ou de negar a substância do mito. Se, como resulta das nossas observações, a história da 'ciência do mito' é realmente um eterno girar em círculo, afirmar ou negar a substância do mito implica não uma escolha ideológica. Na história mais recente, a escolha à Sorel, privilegiar e tecnicizar o mito, será eficiente para determinadas finalidades políticas; ou a escolha de M. Heidegger de querer/poder reconquistar o 'autêntico', funcionando como guarda do próprio 'autêntico', identificado com a substância do mito, sacral e repousando em si própria; ou a escolha de G. Lukács, do último Lukács, negar a substância do mito com o empenhamento do ateu que nega a existência de Deus: a escolha de negar que o mito seja substância, pois que aceitá-lo seria cometer um pecado de lesa-humanismo racionalista" (Jesi, Furio, *O Mito*, trad. de Lemos de Azevedo, Lisboa, Presença, 1977, p. 148). Y más adelante: "A máquina mitológica transforma-se num engenho perigoso no plano ideológico e político e não apenas num modelo gnoseológico provisoriamente útil, quando nos deixamos hipnotizar por ela; por conseguinte, se nos deixarmos apanhar pelo seu fascínio,

de poder. Eso, tal vez mejor que muchos de sus contemporáneos, lo comprendió Caillois en el entre-lugar transatlántico de un mito en declive, París, y de otro en ascenso, las masas.

se aceitarmos a sua exortação: 'Não se preocupe tanto com o modo como funciono, mas com a minha essência'. O uso do modelo 'máquina mitológica' será tanto mais útil quanto mais for confrontado e sujeito à interacção com outros modelos da 'ciência do mito' ou das suas negações, porque permite tornar evidentes as principais componentes ideológicas que nelas provocam a aceitação da hipnose e a escolha de centrar a investigação e a especulação sobre o ser e o não ser da substância-mito. Como modelo, a máquina mitológica solicita a atenção principalment para o seu modo de funcionamento (como símbolo de verdade, em vez de chamar a atenção para o presumível núcleo de ser ou não ser). É verdade que, como sublinhámos desde o início, um modo muito arriscado de enfrentar o problema da 'ciência do mito' ou 'da mitologia' consiste em aceitar *a priori* a existência da substância-mito. Mas é preciso igualmente notar que há um outro perigo, se bem que secundário, que consiste em escolher como fulcro do problema a declaração da não existência dessa mesma substância. Mesmo o modelo que nós apresentamos não está isento de componenetes ideológicas. Também não cremos que algum modelo possa estar completamente isento delas, nem consideramos que o nosso modelo constitua o único esquema orgânico com que seja objectivamente lícito organizar os únicos dados verdadeiramente objectivos. A aplicação deste modelo não consiste na simples sobreposição sua, por transparência, aos outros modelos e na denúncia como ideológicos dos elementos dos outros modelos que não coincidam com os elementos do nosso. A principal componente ideológica do nosso modelo é a vontade de investigar sobretudo *como* é que a máquina mitológica funciona, e não a existência ou inexistência do seu presumível conteúdo enigmático, primeiro motor imutável. Para lá das tentativas de apologia metafísica do mito ou de desmitologização ou até de negação da essência-substância do mito, parece-nos mais urgente investigar o funcionamento dos mecanismos da máquina mitológica, ainda que isto nos obrigue a colocar provisoriamente entre parêntesis o problema relativo ao ser ou não ser do mito em si e por si" (*Ibíd.*, pp. 152-3). Giorgio Agamben expandirá el concepto de máquina mitológica de Jesi para explicitar, justamente, el carácter *sacer* de cualquier definición de hombre en la sociedad posfordista. Cf. Agamben, Giorgio, "Il talismano di Furio Jesi", en Jesi, *Lettura del "Bateau ivre" di Rimbaud,* Maccerata, Quodlibet, 1996, pp. 5-8. Sobre el particular, ver Calarco, Matthew, "Jamming the Anthropological Machine", en Calarco y Decaroli, Steven (eds.), *Giorgio Agamben. Sovereignity & Life*, Stanford University Press, 2007, pp. 163-179.