

LA TEORÍA DE LA VIOLENCIA DE GEORGES BATAILLE Y LA ACTUAL SOCIOLOGÍA DE LA VIOLENCIA

Por Michael Riekenberg
riekenbe@rz.uni-leipzig.de
Universität Leipzig, Alemania

RESUMEN

Este artículo trata la teoría de la violencia creada por el pensador francés Georges Bataille en los años treinta del siglo XX. Bataille entendía la violencia física como un acto en que los seres humanos se superan a sí mismos saliendo de esta manera al orden socio-cultural en que viven. Para la sociología esto es un pensamiento extraño, pues la sociología habla de órdenes (sistemas, estructuras, figuraciones, etc.), si no, ella no tendría nada que decir. Bataille no confiaba en la capacidad de la lengua (académica) de representar a la violencia en sus narraciones (*stories*). Así la teoría de Bataille nos lleva a la pregunta de cómo comprender a una violencia que no conoce ningún orden ni una estructura para ser narrada.

Palabras clave: Georges Bataille; Violencia física colectiva; Sociología de la violencia; Lengua; Violencia.

GEORGES BATAILLE'S THEORY OF VIOLENCE AND THE CURRENT SOCIOLOGY OF VIOLENCE

ABSTRACT

This article is about the theory of violence created in the 1930s by the French intellectual Georges Bataille. Bataille thought on violence as an act of transgression in which people do leave the socio-cultural order they live in. For sociologists this view is confusing. Because sociology thinks about orders (systems, structures, figurations, etc.), otherwise it does not have anything to say. Furthermore Bataille did not believe in the potential of (academic) language to represent violence in stories. Thus, Bataille's theory leads us to the question how to understand a violence that exists beyond an order and which cannot be told adequately.

Key words: Georges Bataille; Collective physical violence; Sociology of violence; Language; Violence.

INTRODUCCIÓN

Quien describe violencia habla sobre personas y mentalidades, sobre rituales y tabúes, sobre instituciones y sobre mucho más, de lo contrario lo narrado se queda en un suceso vacío sin importancia. Pero, además, quien describe violencia va más allá, ya que, al mismo tiempo, habla sobre sí mismo y sobre las sensaciones que la imagen de la violencia evocan en su interior. Si tomamos textos sociológicos o historiográficos se percibe claramente la ausencia de este último punto de vista. La pregunta qué sentimos cuando nos vemos confrontados con la violencia parece no tener importancia para la metodología científica en estas áreas. Más bien los sociólogos e historiadores escriben sobre la violencia como si fuera parte de un mundo que no fuera el suyo. Esto sería válido también para el escribir empático, ya que sólo podemos sentir empatía por algo ajeno al yo. La violencia permanece en lo que es ajeno a nosotros. Para la ciencia, la utilidad de este modo de pensar es obvia. La violencia es ambigua, sólo al describirla desde fuera y clasificarla en términos, comparaciones o estadísticas, llegamos a encontrar un orden en la violencia lo cual no podríamos producir sin esa distancia observadora. Menos claros son los inconvenientes. Pues, ¿qué se queda afuera de nuestra comprensión al estudiar la violencia con una reducción selectiva de nuestros sentimientos?

Para Georges Bataille era impensable que los seres humanos pudieran hablar sobre la violencia desde una perspectiva distanciada, pues la entendía como algo en lo que las personas se superan a sí mismas (Bergfleth 1985: 65; Roa Hewstone 2009: 6s.). Por esta razón no encontraba un orden en la violencia, ni en el plano moral ni en el simbólico, ya que las personas que se superan a sí mismas llevan la violencia más allá del orden. En la ciencia domina la tendencia de considerar la violencia bajo la perspectiva del orden, aún cuando esto signifique la destrucción de este orden. La sociología hable sobre órdenes (“sistemas”, “estructuras”, “figuraciones”), si no, no tendría nada que decir. En los últimos años, esa búsqueda de órdenes fue además impulsada por una creciente influencia de la antropología cultural en la sociología o en la historia. La antropología cultural encuentra ordenes también donde otras disciplinas no los presumen. Hoy en día, la ciencia (ya) no puede hablar de violencia sin hablar al mismo tiempo del orden (dentro) de la violencia. Es por ello que Bataille resulta un pensador extraño a la sociología de la violencia.

No me entiendan mal. De ninguna manera quiero desacreditar o descartar lo anterior. Tanto la sociología como la historia han tendido durante mucho tiempo (e incluso actualmente de forma parcial) a considerar la violencia en una perspectiva “desde el Estado” para equiparar a toda “otra” violencia a lo salvaje o bárbaro o sin reglas. Por eso, diversos escenarios de violencia han resultado (y resultan) incomprensibles por la ciencia. A veces son simplemente ignorados. De allí que la búsqueda de ordenes (encubiertos) en la violencia, incentivada por la antropología cultural desde hace algún tiempo, es una urgente corrección de estas opiniones simplistas, detrás de las cuales no deberíamos caer. Sin embargo queda abierta la pregunta, si con ello no se descuida o al menos se presta poca atención al hecho de que la violencia no se resuelve en ordenes o sea en sus representaciones culturales, pues, en la violencia los seres humanos abandonan el orden.

¿Qué les pasa a los hombres que en la violencia sobrepasan lo interdicto? Esto es la pregunta central que Bataille trata en su teoría. Cuando habló de violencia no pensaba en una violencia cotidiana, sino en una violencia terrible que deprava los fundamentos de nuestra existencia. Partía de la idea de que esa violencia estaba relacionada con una “excitación anónima” generada por el miedo que emana de la violencia. (1994: 19) Para Bataille, esa excitación no sólo cimienta la relación entre verdugo y víctima si no que se extiende también a los narradores de la violencia. Las personas que hablan sobre violencia se conmueven debido a la excitación de la violencia y no pueden hablar de ello de otro modo. El motivo, según Bataille, residía en el hecho de que en la violencia nos encontramos a nosotros mismos: “La violencia no nos asombraría tanto si no supiéramos, si no fuéramos por lo menos un poco conscientes, que nos puede llevar a lo peor” (1994: 67). En el reflejo de la violencia los hombres presienten sus lados oscuros. Ni siquiera el científico, según Bataille, queda excluido de ello (1950: 83).

El hombre no puede hablar desde un punto de vista distante sobre violencia porque no existe ningún orden en su narración de la violencia. Esa opinión nos genera alguna confusión ya que no sólo cuestiona el creer positivista en el poder de las fuentes. También cuestiona la convicción constructivista según la cual al narrar creamos un orden en el objeto narrado, y así damos al mundo en el que vivimos la confianza que necesitamos para vivir en él. Confiamos que al narrar seamos capaces de transformar vivencias desconcertantes y atemorizantes en una historia razonable para

devolver el orden a nuestro mundo. Pero Bataille no sentía la fuerza saludable del narrar. No confiaba en el potencial de la lengua de representar violencia. Esto nos desconcierta en cierto modo, ya que no sabe cómo se puede hablar sobre la violencia en estas circunstancias. Y replantea preguntas: ¿qué solución veía Bataille mismo a ese dilema de la narración de la violencia? ¿Cómo quiso él comprender una violencia que no conoce ningún orden? Y finalmente ¿qué valor tienen sus reflexiones para la actual sociología de la violencia?

LOS FUNDAMENTOS ETNOGRÁFICOS

Algunos aspectos del pensamiento de Georges Bataille (1897-1962) se explican supuestamente con el hecho de que fue un excéntrico en la ciencia. Después de su formación como bibliotecario trabajó desde 1922 en la Biblioteca Nacional de París. Nunca ocupó un cargo académico. Ejerció una gran influencia intelectual en Francia en su papel como cofundador del *Collège de sociologie* (1937) y de la revista *Critique*. En otros países europeos, sin embargo, su recepción fue muy escasa.

La base teórica de la concepción de violencia de Bataille es la etnografía de su tiempo la cual ejerció en él una enorme influencia, así como Bataille mismo influyó en la etnografía francesa de aquel entonces con su interpretación de lo religioso (Arppe 2009; Hegarty 2003). "Les faits et les théories de l'ethnologie ont toujours exercé sur Georges Bataille une sorte de fascination", escribió retrospectivamente el etnólogo y amigo de Bataille, Alfred Metraux (1963: 677). Esto estaba estrechamente relacionado con la influencia de la llamada *Escuela Durkheim*, la cual se interesaba más por los pueblos "primitivos" que por la sociedad contemporánea, en la sociología francesa. Bataille intentó, siguiendo este paradigma, derivar de los trabajos etnográficos resultados generalizadores. Este método concebía supuestas sociedades primitivas (es decir: no-estatales) como una especie de laboratorio con fines analíticos y estaba muy extendido en la época. La entonces en formación *Cultural Anthropology* también tomó una buena parte de su autoconcepción de este método. Margaret Mead en *Coming of Age in Samoa* (1928) había defendido la opinión de que las sociedades "simples" se analizaban especialmente bien, y Ruth Benedict sugería en su libro *Patterns of Culture* (1932), concebir órdenes abarcables como campos de investigación fáciles de comprender, para de ahí lograr impresiones en culturas posteriores (Daniel 2001: 244).

Bataille compartió estas reflexiones metódicas aunque sus conocimientos etnográficos fueron bastante limitados. A él le interesaba especialmente la cultura azteca (precolombina) la cual conocía sólo a través del *Codex Florentino*, si creemos a su amigo Metraux. (1963: 681). En el ensayo *L'Amérique disparue*, escrito en ocasión de una exposición de arte precolombino en París en el año 1928, Bataille trataba la práctica del sacrificio humano en el México prehispánico. Aquí veía plasmada una interconexión entre lo religioso y la violencia lo que le acompañaría en el conjunto de su obra (Hegarty 2003: 105). La intensidad de su inquietud por el tema se hizo manifiesta en el hecho de que en 1937 el *Collège de Sociologie* de París, contando con Bataille como miembro fundador esencial, se propuso como meta el establecimiento de una sociología sagrada del mundo contemporáneo basada en la sociología de la religión de Durkheim (Richman 1995; Hollier 1979).

Una gran influencia sobre Bataille ejercía la obra del sociólogo y etnólogo francés Marcel Mauss, del cual tomó el concepto de la *economía del don* aplicándolo a una *Economía general* para convertirlo en la base de su teoría de la violencia (Mauzé 1987). Es sólo este uso teorizante del don para el análisis de la violencia, el que nos permite hablar de una teoría de la violencia en la obra de Bataille ya que ésta no se encuentra formulada sistemáticamente en ningún lugar. En *Ensayo sobre el don*, Mauss analizaba los métodos de intercambio en sociedades indígenas de América del Norte y señala el carácter derrochador del *Potlatch* contrastándolo con el principio utilitario de lo administrativo en sociedades occidentales (dónde el derroche era perseguido por el derecho civil). Para Bataille, quien leyó *El don* en 1925, la economía del don representaba un derroche parecido al sacrificio, que calificó de heterológico y que transfirió a la interpretación de la violencia. Definió la violencia de forma análoga al don como un "gasto incondicional" del ser humano (1985: 12).

Étienne Balibar (2006: 268) escribe que Bataille vio manifestado este principio del gasto incondicional sobre todo en la violencia, para Bataille, se expresa también en lo sexual, el arte o en la risa, porque todas estas manifestaciones de la vida se despojan de la sensatez y de sus fines de

uso. El gasto tampoco es un comportamiento individual, sino que sociedades enteras podrían refugiarse temporalmente en un estado orgiástico, por ejemplo como reacción a una catástrofe. Así, para Bataille, la violencia toma una tonalidad completamente diferente a la que tiene en las teorías que se fijan en ponderaciones de coste-beneficio, o en teorías que entienden la violencia como recurso de comunicación, o en aquellas que definen la violencia como la actitud de “perdedores” que quieren compensar su propia impotencia en la violencia (Enzensberger 2006). Bataille colocaba la violencia fuera de todas aquellas teorías que le adscriben un carácter instrumental a la violencia. Es este punto lo que establece gran parte de la importancia de su obra para la actual sociología de la violencia.

Salta a la vista que diseñó su teoría de la violencia en un período en el que el sociólogo alemán Norbert Elias estaba trabajando en su teoría de la civilización. Las diferencias entre ambos enfoques son sorprendentes. ¿A qué se debía aquello? Bataille se apoyaba en una tradición de la sociología francesa que se interesaba por la etnografía. Aparte del motivo de criticar la civilización occidental, un motivo común en la *Escuela Durkheim*, esto supuestamente estaba relacionado con el hecho de que Francia aparecía desde 1500 como una nación colonizadora en el mundo no europeo. Debido a ello, la importancia de la etnografía en las humanidades era mayor que, por ejemplo, en Alemania donde la sociología, desde Karl Marx, se interesaba más por los procesos históricos de larga duración en la historia europea, y no por la etnografía. Elias mismo incorporó su teoría de la civilización explícitamente en el conjunto de aquellas “teorías sociológicas, que se ocupaban con procesos sociales de larga duración”. (1979: XV) La concepción de la violencia resultante de estas divergencias fue completamente distinta. Elias suponía que la pasión de los seres humanos, y con ella la violencia misma, fue aplacada en el transcurso de la civilización para posibilitar la vida social. Por el contrario, para Bataille, como para Foucault, la pasión y la excitación no fueron cargas de la civilización progresiva sino un refugio de la creatividad humana: “For Elias, advances in rationality and control make a human existence possible. for Foucault [y podemos agregar: para Bataille] the repression of unreason means losing contact with a major source of human creativity” (Smith 2001: 112).

EL CONCEPTO DE VIOLENCIA

Pero quizás no deberíamos buscar las causas para estas distinciones en la historia misma sino en las tradiciones literarias, ya que en la literatura en Francia, igual que en Inglaterra, había una “mayor familiaridad” con la narración de violencia que en Alemania (Nieraad 1994: 114). En la literatura francesa, lo terrible fue tematizado ya antes y menos reprimido que en la área lingüística alemana. A modo de ejemplo nos sirven las escrituras del Marqués de Sade. Bataille se ocupó intensamente con de Sade y apreciaba sus obras porque en ellas veía realizada la aspiración a la extralimitación. Desde una perspectiva de la historia literaria, el concepto de la violencia de Bataille se debería a que procede de una tradición literaria específica, no de la historia científica; debido a que escribió literatura erótica, esta explicación parece ser plausible.

Catherine Toal también recurre a la influencia de la literatura. Ella ve en “la” filosofía francesa de mediados del siglo XX la tendencia a sustituir el término de violencia por el de crueldad, recurriendo a las obras del Marqués de Sade (2000). En las obras de Bataille se mezclan los términos de violencia y crueldad sin definir en forma precisa el término de violencia, sino que éste posee varios significados. Desde una perspectiva filosófica Bataille entendió la violencia como antítesis de la razón; en el sentido antropológico significa la acción corporal de dañar (2008: 14). Para él la violencia es omnipresente porque forma parte de la naturaleza humana. Bataille era un teórico de la escalada de la violencia, una violencia que “sobrepasa los límites incesantemente” (1994: 42-50). De cara a la violencia el orden de una comunidad sólo es protegido arduamente por instituciones y leyes y miedos que convierten en tabú cada extralimitación de interdictos. Sin embargo la violencia se nutre de la excitación que se produce cuando el ser humano rompe el interdicto y supera su miedo de romper el tabú. Es por eso que considera poco eficaces las prohibiciones de la violencia, porque el ser humano busca su excitación justo traspasando lo prohibido.

En la ciencia hay distintas respuestas a la pregunta de por qué seres humanos sobrepasan los ordenes en la violencia. La teoría política remite al fracaso del control de violencia por parte del

estado o, al revés, a la manía de ordenar de un *garden state* (Zygmunt Bauman) que en sí produciría una violencia inmensurable. La psicología habla de frustración y agresión o simplemente de trastornos patológicos. La etnografía nos muestra expresiones teatralizadas de la violencia, en las cuales se le hace ver temporalmente al hombre los horrores de un mundo anárquico, para así reconciliarle con la existencia del poder y de la jerarquía. Finalmente, la antropología cultural menciona la capacidad imaginativa del ser humano como motivo de inventar nuevas formas de violencia. Bataille también responsabilizaba a la imaginación humana de la escalada de la violencia. Pero la causa verdadera para esto no la encontró en la fantasía humana sino en el sufrimiento. Entiende que la razón organiza un mundo alienado en el cual los seres humanos son ajenos entre ellos. Pero, al contrario de Karl Marx quien atribuía la alienación (*Entfremdung*) en la cual los seres humanos viven al modo de producción capitalista, Bataille veía las causas para la discontinuidad entre la que se mantienen los hombres en la mortalidad del ser humano. La conciencia sobre su muerte le hace sentir sólo y abandonado al ser humano. Sólo puede superar esta discontinuidad que le separa del mundo y de los demás en el éxtasis. El éxtasis se burla del orden profano y racional de la sociedad. En la violencia, igual que en el éxtasis, los seres humanos, por poco tiempo, llegan a un estado de satisfacción, que Bataille llamó soberanía. Los seres humanos pueden superar su “desamparo total” en el mundo a través de la violencia. (1980: 45) No extraña que esa opinión, que se puede interpretar como un alegato a la violencia, en los años treinta deparó a Bataille el reproche de ser un pensador fascista (Heinämäki 2009).

¿DESCRIPCIÓN DENSA DE LA VIOLENCIA?

Michel Foucault, quien considera a Bataille como uno de sus mentores intelectuales más importantes, escribió que éste quería entender cómo el ser humano transforma “situaciones límite” en objetos de conocimiento (1996: 53). Llama la atención que en la sociología de la violencia actual esta pregunta epistemológica cómo se puede hablar la ciencia de manera ordenada sobre la violencia, no tiene importancia. Esto se puede aplicar también a la “nueva” sociología de la violencia (como se denomina en el ámbito de lengua alemana a los trabajos que en la sociología de la violencia se apoyan en la antropología cultural). Esto sorprende porque la “nueva” sociología de la violencia busca el acercamiento a la antropología cultural, esto es hacia una disciplina en la que la autorreflexión del narrador se sitúa en un lugar especial. Sin embargo, hasta hoy la “nueva” sociología de la violencia no ha participado en esta discusión. Debido a que sus protagonistas se creían seguros del tema, sólo fue tematizada la violencia misma.

En la metodología, la “nueva” sociología de la violencia se apoyó en el método de la descripción densa de Clifford Geertz. La violencia se debía describir minuciosamente para así poder entenderla. La descripción densa se convirtió en el método de análisis *par excellence* de la “nueva” sociología de la violencia. Sin embargo a subyacía un doble malentendido, ya que en la descripción densa no se trata en principio de una descripción detallada del objeto en sí. Más bien la descripción densa busca el tejido de los significados ocultos de la cultura que se expresan en los objetos. Por eso, en la descripción densa el comportamiento externo que nosotros podemos observar, en este caso la aparición propia de la violencia, es considerada como poco importante. En cambio lo que se observa desde fuera es “comparativamente anodino” (Fuchs y Berg 1995: 50). ¿Pero qué ocurre cuando esta supuesta anodina impresión externa es tan poderosa y estremecedora que a las personas, como escribió Bataille “[...] ya no deja indiferente, sino que les chamusca”? (1985: 36) ¿Qué ocurre cuándo la visión de la violencia nos paraliza como la mirada de la Medusa? Para ilustrar a lo que se refería con la “chamusquina” de las personas al ver la violencia, Bataille remite a las fotos de las *torturas chinas*¹ cuya contemplación había desatado en él una “caída al vacío” que durante toda su vida “no se le habría ido de la mente” (1981: 247).

Esboza con ello un problema significativo para la sociología de la violencia porque toca sus principios epistemológicos, fundamentando el entendimiento de la violencia en las sensaciones del narrador de la violencia (Botting y Wilson 1998: 1). Por supuesto se entregaba con ello, desde el punto de vista metodológico, a una causa deleznable pues la ciencia no desea emociones fuertes en el proceso de análisis. No las tolera. Y es más, la identificación de la capacidad de controlar las

¹ Estas fotos muestran la tortura al autor de un atentado político en China en el año 1905.

emociones en la ciencia se presenta como un rito de iniciación científica. De esto podemos leer, cómo aprendió la ciencia a tratar los afectos humanos como una expresión de oscuras concepciones o, cómo bajo un punto de vista genético, era atribuido a los “salvajes” (Cassirer 1949: 37). En la ciencia sólo se han tolerado los sentimientos débiles como en el análisis histórico por ejemplo la simpatía o la empatía. En su sociología Norbert Elias describió esta convención y la llamó, como es bien sabido, civilización. Civilización, según este autor, no se compone de la supresión de las emociones, sino de la amortiguación de su expresión. En la civilización, las emociones en lo que se refiere a su fuerza, oscilan en una “línea del medio” (1979: 325). Hoy en día, en la ciencia no queremos prescindir de esta civilización. Sin embargo suponemos al mismo tiempo, que por ello puede sufrir nuestra capacidad de entender a las culturas o historias ajenas. Así el historiador francés Alain Corbin, al respecto de la historiografía sobre la guerra civil en el siglo XIX en Francia, abriga la sospecha de que sus colegas “[...] igual que los propios espectadores, fueron atrapados por el horror” cuando leyeron en las fuentes sobre la violencia. Por eso habrían renunciado en sus escritos a la descripción del horror para, en su lugar, empaquetar la violencia en una “historiografía universitaria edulcorada” (1993: 191). Como resultado hay un “discurso pudoroso y sentimental” sobre la violencia (ib.id. 194). De hecho conocemos suficientes libros científicos que tratan la violencia sin que se hable de ella.

Detengámonos un poco más en el papel de la emoción a la vista de la violencia. Actualmente se habla en la literatura de un “renacimiento” de la investigación sociológica de la emoción (Wehrich y Dunkel 2010). No se debe tratar únicamente del significado de los sentimientos en el objeto mismo, sino igualmente de la posición sistemática de los sentimientos en el conocimiento científico. No son la sociología² o la historia sino más bien es la antropología donde se discute más detalladamente esta pregunta, aunque a menudo se trata de la *moraleja* de la narración de la violencia, no de su *epistemología*. No obstante, la antropología es más sensible al papel de la emoción en la narración de la violencia que lo que parecen serlo las disciplinas vecinas, aunque supuestamente esto tenga que ver con que la antropología y no con fuentes como en la ciencia histórica. El trabajo de campo de los etnógrafos (particularmente en espacios abiertos de violencia, donde tampoco los científicos están a salvo³) no es simplemente transferible si lo comparamos con el sosegado trabajo de archivo del historiador. A diferencia de los etnólogos, los historiadores no pueden transmitir directamente al objeto de investigación las sensaciones que evoca en su interior la violencia. El historiador no puede convertirse en *nativo*, cómo discute la antropología con preocupación para su disciplina. Sin embargo, los historiadores pueden aprender de la antropología. En la antropología se pregunta, cuáles son las sensaciones que se producen en el observador “en el campo”. Se discute si es así que el trabajo del investigador es motivado por cierto “afán de aventuras” en vez de por un serio interés de comprensión; o si tal vez sus propias investigaciones están sujetas a una “fascinación perversa” por la violencia que se cuelga a sus narraciones (Avruch 2001: 642)

Michael Taussig, quien ha trabajado en la etnografía sudamericana sobre La Llamadas culturas del terror, levantó ampollas cuando hace unos años fue citado en el *New York Times* (21-04-2001) por ser una especie de yonqui de la violencia, a quien le excita la violencia y quien añora la violencia en el objeto: “I started becoming a kind of violence junkie. I wanted the material to get wilder and more violent, and I started wondering about that: What is it in me?”. Esta confesión es aún más reveladora, si se tiene en cuenta que Taussig no sólo fue considerado pionero en la investigación de la antropología de la violencia sino que además se le concedía una autoridad moral superior: “Among anthropologists, Michael Taussig has led the way in the analysis of terror als a cultural system [...] Taussig`s work has been compelling to anthropologists who want to write against terror because of his ability to take a principal moral stance against political torture and murder, while maintaining the highest standards of anthropological research” (Sluka 2000: 12).

Bataille se interesaba por lo extremo de las sensaciones. Suponía que en el proceso de la cognición, deberíamos dejarnos llevar por la excitación que sentimos contemplando la violencia. De otra manera no podríamos comprenderla. Pero, de cara a criterios metódicos, esa suposición es problemática por diferentes motivos. Hoy en día, las neurociencias parten de la base de que las emociones nos “orientan” hacia el objeto de investigación, pero que no lo “presentan” (Verrell Ferran 2008: 134). Quiere decir que las emociones fuertes no son la panacea, sino que el “camino real” en la materia, como suponía Bataille, son referencias sobre la naturaleza del pensar humano.

² Una excepción forman los estudios feministas, cfr. Hume, 2007.

³ Cfr. Nordstrom/Robben 1995.

Por cierto, en el éxtasis el hombre puede ganar sensaciones y afectos que de otra manera no puede experimentar. Si no fuera así el ser humano consumiría menos drogas y bebería menos alcohol. Pero eso no tiene que ser el caso. Sí podemos hablar sobre la violencia de una manera del todo indiferentemente. El psicólogo Alexander Mitscherlich indicó esto en la diferenciación entre el “placer de la crueldad” saturado afectivamente y el “trabajo de la crueldad” (1983: 337). Así no nos hace falta empatía para comprender violencia. Podemos comprender por qué un hombre siente odio y rabia o ataca a otro, sin la necesidad de sentir compasión por la víctima o por el verdugo. En resumen, las suposiciones de Bataille sobre el papel de la emoción en la narración de la violencia son imprecisas. La excitación no narra. Y no podemos prescindir de trabajar (con) los términos si queremos comprender violencia: “[The] shock to thought requires more than the activation of an affective trigger” (Bennett 2005: 50).

VIOLENCIA Y LENGUAJE

En los años treinta, Bataille conoció a Walther Benjamin en París, ambos mantuvieron un estrecho contacto durante algún tiempo. En su ensayo *Zur Kritik der Gewalt* (1920/21) Benjamin había tratado de la relación entre lengua y violencia. Según él la lengua es una “esfera de conveniencia humana, que [...] le es totalmente inaccesible a la violencia” (1999: 192). La lengua une a los seres humanos, es el medio para la concordia. La violencia, al contrario, es el elemento perturbador. Bataille da la vuelta esta valoración. Mira la violencia como una forma de comunicación superior a la lengua porque nos abre lo indescriptible.

La bibliografía al respecto atribuye esa opinión al impacto de las conferencias sobre Hegel que dio el filósofo de origen ruso Alexandre Kojève entre 1933 y 1939 en la *École pratique des hautes études*. Estas conferencias llamaban mucho la atención en los círculos intelectuales de París. En su interpretación de Hegel, Kojève partió de la idea que el hombre se puede manifestarse tanto en la “palabra” como en la “acción negada” (Bürger 1992). Bataille transfirió esta diferenciación a la consideración de la violencia. En la violencia, los seres humanos comenzarían un nuevo tipo de relación el uno con el otro. La violencia integra a los hombres, mientras que la lengua no puede lograrlo porque no puede narrar la violencia.

Esta visión sobre la relación de violencia y lengua no debe resultar tan extraña como parece a primera vista. En la sociología de la violencia se distinguen especialmente dos constelaciones en las cuales la lengua es incapaz de narrar la violencia ya que permanece callada por la impresión que ésta causa. La primera constelación ha sido descrita por Elaine Scarry (1985) usando la tortura física. Scarry argumenta que el dolor físico derrota a la lengua y al hombre en su orientación en el mundo. En el dolor, la lengua se vuelve sonidos. La segunda constelación es el pánico. Hay momentos breves, instantes de un temor aplastante, que quitan significación del mundo. Durante el pánico, se pierde el sentido cultural en lo cual viven los hombres. Esto vale también para el pánico causado por la violencia: “El terror pánico les quita a las víctimas de violencia cada capacidad de dar sentido y significación” (Isaac; 1994: 120). La vivencia pánica de la violencia no es narrable. No obstante la diferencia es que Bataille, con sus dudas en la lengua y en la capacidad de la lengua de narrar la violencia, no solo hizo referencia a situaciones limitadas (tortura) o pasajeras (pánico). Más bien, en principio la violencia es lo “indecible” (Stanley 1998: 157), porque la excitación, intrínseca al acto de la violencia humana, no podría ser expresada en palabras. Bataille valoró esto en el contexto de sus consideraciones filosóficas como un conflicto entre civilización y barbarie, definiendo ambas (en terminología contemporánea) como campos discursivos. La violencia misma es “muda” y por ende tiene la cualidad de la barbarie ya que no domina la lengua de la civilización. La civilización es la única que habla sobre violencia, concediéndola desde su perspectiva “[...] sólo una existencia impertinente y culpable” ya que la violencia no le es intrínseca. (1985: 182) En la confrontación de civilización y barbarie, Bataille usaría un viejo topos filosófico para su crítica de la razón. Y se requiere poca fantasía para imaginar lo que tenía en mente cuando criticaba el prejuicio de la lengua civilizada que habla sobre violencia. Según el francés, la ciencia no sólo analiza la violencia sino que en su definición establece al mismo tiempo la existencia de un orden y colabora con la reproducción simbólica del mismo. Bataille creía capaz de narrar la violencia en imágenes sólo de la literatura o del arte, una idea sobre la cual en las ciencias culturales o en la psicotraumatología todavía se discute, aunque también la lengua figurativa o la plasticidad del arte

fue un lenguaje provisional, que sólo vaga y provisoriamente, podían expresar la excitación que rodea la violencia.

Jean-Paul Sartre rechazó acerbamente esa crítica de la lengua y del escepticismo con respecto a la ciencia que la acompaña. En un ensayo publicado en 1943, Sartre denominó a Bataille un “nuevo místico”. (1965: 59) Para sus críticos, Bataille se alejó de la comunidad científica debido a su crítica del lenguaje. Jürgen Habermas critica esta postura de Bataille, argumentando que lo heterólogo no se manifestaría sólo en el objeto mismo sino también en la organización del conocimiento, porque se “[...] distancia de la aproximación metodológica científica”. (1989: 249) evidenciando que consideraba universal su propia concepción científica. Bataille no se mantuvo al margen de las reglas del trabajo científico: “Sería desatinado violar la normativa de la lógica, que requiere método y sensatez” (1985: 37). Lo que cuestionaba era más bien la suposición de un principio de subjetividad autónoma, que hoy en día caracteriza nuestra autoconciencia individual por términos firmemente establecidos como el esclarecimiento o la emancipación, preguntándose por la posición del sujeto en el proceso del conocimiento. Si pensamos en su crítica del lenguaje, nos damos cuenta de que también negaba la constitución de subjetividad al (re-)narrar la violencia. Pero no todos los científicos son de la opinión de Habermas y consideran estas interpretaciones de Bataille como no-científicas. Foucault, por ejemplo, aprovechó estas ideas sobre la disolución del “sujeto parlante” (1987: 37). Lo que queda en la teoría de Bataille es un sujeto creador, una persona prácticamente sin habla, aislada en el mundo de la razón, que intenta disimular el desamparo frente a sus propios miedos en el desgaste situacional y en el uso de la violencia. Es fácil de entender que esta opinión no es muy apreciada por parte de aquella ciencia, que ha declarado la “modernización” como su término principal y que ahora sólo quiere acompañarla de manera “crítica”.

LA RELACIÓN ENTRE ANTROPOLOGÍA Y SOCIOLOGÍA

Volvamos a la pregunta inicial, ¿qué utilidad tiene la teoría de Bataille para la sociología de la violencia actual? Para empezar, y esto no requiere más explicaciones, la teoría no sirve para el análisis de todas formas de la violencia sino sólo para algunas. A saber, las que denominamos gasto, extralimitación o éxtasis para así poderlas delimitar. A otras formas de la violencia no se les puede aplicar esa teoría. Hay que tener en cuenta estas limitaciones conceptuales para ahorrarnos reproches innecesarios al trabajo de Bataille.

No es coincidencia que la violencia que concibe Bataille atravesase el orden en su terminología. No se agrava, ya que un agravamiento de la violencia sólo podemos describirlo cuando los rivales se enfrentan y se retan mutuamente. Este conflicto, ya sea de carácter social o étnico, falta en la teoría de Bataille. Tampoco contiene “espacios” de violencia de los cuales, desde hace tiempo, habla la sociología de la violencia con mayor énfasis para buscar *bloodlands* y *killing fields*. En su lugar, su teoría está dominada por un lenguaje de conceptos constantes. Por eso, Jean Baudrillard criticó que Bataille, al principio de su teoría de la violencia y cuando trataba del don, cayera en una “tentación biologicista”, al considerar que el gasto humano sería un comportamiento natural. (1982: 245) Esta crítica no se puede obviar, aunque Bataille quería que la violencia en desgaste fuera entendida también políticamente, como una “revuelta” (1985: 25) en contra de los órdenes de razón en las sociedades occidentales.

La teoría de Bataille es una provocación para todos aquellos que no quieren creer que los seres humanos aplican la violencia para verse reflejado en ella, y que no hay otro motivo para ejercerla. Para aquellas partes de la ciencia que dedican su trabajo a aconsejar a la política o a mejorar el mundo, esto es una concepción dolorosa. A la violencia que describe Bataille no se la puede relegar del mundo, ni con terapias, ni por la política y ni por teorías científicas según las cuales la violencia disminuiría en procesos históricos. Para Bataille, tales teorías no tienen sentido. No sólo tenemos que liberarnos de la idea de que la violencia “evoluciona” a alguna parte sino también de pensar que la violencia sea un medio para conseguir algo en contra de otros. Con la violencia los seres humanos, según Bataille, no quieren conseguir nada, quieren encontrarse a sí mismos. La violencia no es ningún instrumento, es un espejo que los seres humanos se ponen delante de la cara para reconocerse en él. Por lo tanto, Bataille ejercita una normalización radical de la violencia, pero ésta no se justifica por el hecho de que cada hombre, en principio, puede

aplicarla por sus capacidades corporales sino porque se manifiesta en el estatus ontológico de la violencia como gasto aspirado.

Hoy en día la ciencia habla sobre la violencia desde una actitud de “desconcierto” (Baberowski 2008: 12). Así, la violencia se vuelve algo ajeno y la ciencia tiene que diseñar teorías para explicar lo inconcebible; este discurso es producto de la civilización (Bataille). La violencia misma habla otro lenguaje. Las personas que aplican violencia no están desconcertadas. Se entienden en la violencia, y no comprenden la ciencia que habla de ellos porque ahí donde viven ese lenguaje no tiene ni importancia ni sentido. Así visto, la comprensión de la violencia no se altera por el hecho de que sea algo ajeno a los que hablamos de ella, sino porque la ciencia genera un lenguaje por el cual nos apartamos de la violencia. Sólo de esta manera nos podemos sentir científicos.

Por eso la ciencia que habla de ella con demasiada frecuencia contiene monólogos. Pero si queremos entender algo en lo que no creemos, tenemos que cesar en autoafirmarnos al hablar, y, por el contrario, intentar entrelazar diferentes lenguajes. De esta manera, nuestra tarea en la sociología de la violencia se asemeja al trabajo de los etnólogos quienes intentan transferir textos de una cultura a otra. No obstante, como en la etnología corremos el riesgo de hablar sobre violencia a modo de una “autoridad monológica” y no entender nada (Clifford 1988: 38). Bataille era consciente de este problema y creía salvarse de ello por la excitación como método hermenéutico. Sólo que la excitación no es un correctivo metodológico como él suponía. Por lo tanto, ¿quién nos impide narrar la violencia, qué nos excita o que “chamusca” nuestros sentidos de tal forma que de noche soñamos con ella, en términos como dominación, poder y hegemonía? A esa pregunta Bataille no da ninguna respuesta.

Cuando los seres humanos se entregan a la violencia, como él suponía, se cambian a sí mismos en esta violencia y al mismo tiempo alteran el mundo en que viven. Pero en eso permanecen coligados al orden viejo del cual provienen, porque el interdicto todavía produce su “contrario” (Bataille 1985: 49). Los actores de violencia son entonces trabajadores fronterizos entre órdenes simbólicos. La tarea sociológica sería investigar, qué les pasa a los hombres y al mundo en el que viven al sobrepasar el límite. En este punto, o mejor dicho, en su transferencia de la antropología a la sociología, la teoría de Bataille está en peligro de fracasar ya que permanece difuso el modo en que el gasto del individuo transforma a la actuación de una comunidad. ¿Cómo se transforma la aspiración de un individuo que busca entregarse a la violencia en la actuación violenta (dentro) de una comunidad? A diferencia a otros teóricos, (por ejemplo Víctor Turner) Bataille no se hace esta pregunta.

¿QUÉ ES LO QUE QUEDA?

Surge la pregunta si a partir de ahora los historiadores que escriben sobre violencia deberían llevar un diario sobre sus investigaciones, rendir cuentas al lector de las sensaciones que les causa estudiar las fuentes que relatan violencia. Aparte de que es poco probable que se pueda convencer a los historiadores de hacerlo, ya que ellos mismos se consideran disociados de la violencia, cuestión que me parece fuera de lugar también por otro motivo. Al contrario del etnólogo, el historiador tiene la gracia de la ausencia del suceso. Lee fuentes históricas para comprender actuaciones pasadas. Pero las fuentes no sólo archivan un testimonio de lo pasado y así nos conducen hacia la historia, sino al mismo tiempo nos protegen de ella. Como historiadores podemos apartar las fuentes cuya lectura o, cuando son imágenes, cuya vista nos inquieta retomarlas otro día. Podemos repetir este procedimiento frecuentemente. Por el acto de repetir no ganamos ningún control sobre la fuente, la que por lo tanto es más importante que su narrador y mantiene en este sentido, para citar al historiador Reinhart Koselleck, un *derecho de veto* frente a nuestra narración. Pero, al repetir controlamos las condiciones bajo las cuales queremos entender la fuente. Esto nos ayuda, ya que el modo de leer las fuentes y de narrar la historia depende en gran medida del motivo de “cuidarnos a nosotros mismos” (Wolf 1998: 260)

OBRAS CITADAS

1. Arppe, Tina. "Sacred Violence. Girard, Bataille and the Vicissitudes of Human Desire" en *Distinktion* [Denmark]:2009, 19: 31-58.
2. Avruch, Kevin. "Notes toward Ethnographies of Conflict and Violence" en *Journal of Contemporary Ethnography*, 2001, 30: 637-648.
3. Baberowski, Jörg. "Gewalt verstehen" en *Zeithistorische Forschungen*, 2008, 5: 5-17.
4. Baudrillard, Jean. *Der symbolische Tausch und der Tod*. München: Matthes&Seitz, 1982.
5. Balibar, Étienne. *Der Schauplatz des Anderen*. Hamburg: Hamburger Edition, 2006.
6. Bataille, Georges. *Henker und Opfer*. Berlin: Matthes&Seitz, 2008.
7. Bataille, Georges. *Die Erotik*. München: Matthes&Seitz, 1994.
8. Bataille, Georges. *Die Aufhebung der Ökonomie*. Berlin: Matthes&Seitz, 1985.
9. Bataille, Georges. *Die Tränen des Eros*. Berlin: Matthes&Seitz, 1981.
10. Bataille, Georges. "Nietzsche" en Jörg Salaquarda (ed.) *Nietzsche*. Darmstadt: Insel Verlag 1980. 45-49.
11. Bataille, Georges. "L`existentialisme" en *Critique*, 1950, 41: 83-86.
12. Benjamin, Walter. "Zur Kritik der Gewalt" en *Ibid. Gesammelte Schriften*,. [Frankfurt Main: Suhrkamp]: 1999, Vol. II.1: 179-203
13. Bennett, Jill. *Empathic vision. Affect, trauma, and contemporary art*. Stanford: Stanford University Press, 2005.
14. Bergfleth, Georg. *Theorie der Verschwendung*. München: Matthes&Seitz, 1985.
15. Botting, Fred y Wilson, Scott (eds.) *Bataille. A Critical Reader*. Oxford: Oxford University Press, 1998.
16. Bürger, Peter. *Das Denken des Herrn. Georges Bataille zwischen Hegel und dem Surrealismus*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1992.
17. Cassirer, Ernst. *Vom Mythos des Staates*. Zürich: Artemis Verlag, 1949.
18. Clifford, James. *The Predicament of Culture, Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
19. Corbin, Alain. *Wunde Sinne. Über die Begierde, den Schrecken und die Ordnung der Zeit*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1993.
20. Daniel, Ute. *Kompendium Kulturgeschichte*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 2001.
21. Elias, Norbert. *Über den Prozeß der Zivilisation*, Vol. 2. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1979.
22. Enzensberger, Hans Magnus. *Schreckens Männer. Versuch über den radikalen Verlierer*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 2006.
23. Foucault, Michel. *Der Mensch ist ein Erfahrungstier*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1996.
24. Foucault, Michel. *Von der Subversion des Wissens*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1987.
25. Fuchs, Martin y Berg, Eberhard. "Reflexionsstufen ethnographischer Repräsentation" en *Kultur, soziale Praxis. Die Krise der ethnographischen Repräsentation*. Frankfurt Main: Suhrkamp, 1995, 11-108.
26. Habermas, Jürgen. *Der philosophische Diskurs der Moderne*. Frankfurt Main: Suhrkamp 1989.
27. Hegarty, Paul. "Undelivered: the space/ time of the sacred in Bataille and Benjamin" en *Economy and Society* Vol. 32: 101-118. 2003.
28. Heinämäki, Elisa. "Politics of the Sacred. Eliade, Bataille and the Fascination of Fascism" en *Distinktion*, 2009, 19: 59-80.

29. Hollier, Dennis (ed.) *Le Collège de Sociologie (1937-1939)*. Paris: Gallimard, 1979.
30. Hume, Mo. "Unpicking the threads. Emotion as central to the theory and the practice of researching violence" en *Women's Studies International Forum*, 2007: 30: 147-157.
31. Isaac, Rhyan. "Geschichte und Anthropologie oder Macht und (Be-)Deutung" en *Historische Anthropologie*, 1994: 2: 107-130.
32. Mauzé, Marie. "Georges Bataille et le potlatch: à propos de La part maudite" en Dominique Lecoq/Jean-Luc Lory (eds.) *Écrits d'ailleurs. Georges Bataille et les ethnologues*. Paris: Maison des sciences de l'homme, 1987.
33. Metraux, Alfred. "Rencontre avec les ethnologues" en *Critique* N° 195/196: 677-684. 1963.
34. Mitscherlich, Alexander. "Zwei Arten der Grausamkeit" en *Gesammelte Schriften* Vol. 5: 322-342, [Frankfurt Main: Suhrkamp], 1985.
35. Nieraad, Jürgen. *Die Spur der Gewalt. Zur Geschichte des Schrecklichen in der Literatur*. Lüneburg: Klampen, 1994.
36. Nordstrom, Carolyn/Robben, Antonius (eds.) *Fieldwork under Fire. Contemporary Studies of Violence and Survival*. Berkeley: University of California Press, 1995.
37. Richman, Michèle. "The sacred group. A Durkheimian Perspective on the Collège de sociologie" en Charles Bailey Gill (ed.) *Bataille - Writing the Sacred*. London/New York: Routledge, 1995. 58-76.
38. Roa Hewstone, Carlos. "La experiencia de la transgresión en el pensamiento de Georges Bataille" en *Revista Observaciones Filosóficas*, 2009: 9: 1-16.
39. Sartre, Jean-Paul. *Situationen*. Reinbek: Rowohlt Verlag, 1965.
40. Scarry, Elaine. *The Body in Pain. The Making and Unmaking of the World*. Oxford: Oxford University Press, 1992.
41. Sluka, Jeffrey. "State Terror and Anthropology" en *Death Squad. The Anthropology of State Terror*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2000. 1-45.
42. Smith, Dennis. *Norbert Elias and Modern Social Theory*. London: Sage, 2001.
43. Stanley, Christopher. "Bataille's communication at and after the limit of the law" en *International Journal for the Semiotics of Law*, 1998: 32: 155-179.
44. Toal, Catherine. "The Summit of Violence: Cruelty in the Work of Artaud and Bataille" en *Paroles Gelées* [UCLA]: 2000, 18: 64-77.
45. Wehrich, Margit y Dunkel, Wolfgang. "Gefühl und Emotion" en *Soziologische Revue*, 2010, 33: 331-341.
46. Vendrell Ferran. Ingrid. *Die Emotionen*. Berlin: Akademie Verlag, 2008.
47. Wolf, Eric R. "Interview" en *Österreichische Zeitschrift für Geschichtswissenschaft*, 1998, 9: 246-268.