

# ENTORNO A LO SAGRADO Y AL JUEGO EN ROGER CAILLOIS

## AROUND THE SACRED AND OF GAMES IN ROGER CAILLOIS

Gonzalo Montenegro Vargas 

Universidade Federal da Integração Latino-americana, Foz do Iguaçu, PR, Brasil.

### Resumen

Este trabajo pretende proporcionar una semblanza general de la obra de Caillois, a través del análisis de sus estudios dedicados a lo sagrado y al juego. De manera preliminar, se abordan posturas de inicios de carrera que versan sobre lo imaginario y las tensiones internas de una civilización. Luego, se describen sus aportes en torno al papel de lo sagrado y la fiesta en las sociedades arcaicas, de acuerdo con su trabajo de 1939, *L'homme et le sacré*. Por último, se realiza un examen de las premisas que rigen en su connotada taxonomía de los juegos (*Les Jeux et les Hommes*, 1958).

**Palabras clave:** Roger Caillois; imaginario; sagrado; fiesta; juego.

### Abstract

This paper aims to provide a general resemblance of Caillois' work by reviewing his studies on the sacred and on games. First, it describes his early career point of view on the imaginary and the internal clashes of civilizations. Then, this study discusses his contributions on the role of the sacred and the feast in archaic societies, according to his 1939 work, *L'homme et le sacré*. Finally, we examine the premises of his famous taxonomy of games (*Les Jeux et les Hommes*, 1958).

**Keywords:** Roger Caillois; Imaginary; Sacred; Feast; Games.

### Resumo

Este artigo almeja proporcionar um esboço geral da obra de Caillois, através da análise de seus estudos dedicados ao sagrado e ao do jogo. De maneira preliminar, são abordadas as perspectivas de início de carreira, que tratam sobre o imaginário e as tensões internas de uma civilização. Em seguida, descrevem-se suas contribuições sobre o papel do sagrado e da festa nas sociedades arcaicas, segundo sua obra de 1939, *L'homme et le sacré*. Por fim, são examinadas as premissas que norteiam sua renomada taxonomia dos jogos (*Les Jeux et les Hommes*, 1958).

**Palavras-chave:** Roger Caillois; imaginário; sagrado; festa; jogo.



## Aproximaciones a la imaginación

Roger Caillois se establece en París a fines de los años veinte para preparar su ingreso a la *École Normale Supérieure*. Durante la década siguiente desarrolla vínculos estrechos con los más diversos movimientos intelectuales de la capital, entre los que destaca el movimiento surrealista. En el seno de los medios de difusión del surrealismo publica, de hecho, sus primeros ensayos. La ruptura, sin embargo, no se hace esperar y en *Procès intellectuel de l'art* de 1935, incluye una carta abierta dedicada a André Breton, que da cuenta de diferencias que con el tiempo resultarán insalvables (Caillois, 1974, p. 35-54).

El malentendido no evita que se trate de una relación fecunda, pues el surrealismo deja en Caillois huellas cuya impronta fundamental no será difícil descubrir en sus obras de madurez (Felgine, 1994, p. 61-75). Declarar un férreo compromiso entre literatura y realidad o intentar esbozar una descripción amplia de los fenómenos de la imaginación serán rasgos que, visibles en sus trabajos más tempranos, configuran actitudes y presupuestos de estudios posteriores. Así, por ejemplo, la vinculación estrecha entre poesía y realidad que postula en el ensayo de juventud *Spécification de la poésie*. Aquí sostiene que la “poesía comienza desde el momento en que se considera la palabra en la infinitud teórica de sus representaciones” (Caillois, 1974, p. 16),<sup>1</sup> lo que habilita una relación inconsciente con la totalidad del objeto real. Dicho ensayo concuerda notablemente con el postulado que lo lleva a sostener años más tarde que la novela es capaz de proporcionar coordenadas para la descripción de la sociedad e, inclusive, de la realidad. La novela rebasa el papel ficcional de la literatura y se equipara a las ciencias en su tentativa de explicación exhaustiva, ya que “se esfuerza en representar [lo real] bajo todos sus aspectos, poniendo a la luz su arquitectura, sus conexiones, sus motivos más profundos” (Caillois, 1974, p. 156).<sup>2</sup>

Caillois entiende que su obra está atravesada por una tentativa incesante de investigar las manifestaciones fundamentales de la imaginación y lo imaginario (Caillois, 1974, p. 7-8). La primera aproximación que realiza Caillois en esta dirección, lo lleva a reconocer la existencia de una *imagination lyrique* que permite la sistematización de las representaciones afectivas. La poesía es entendida, en este sentido, como una serie susceptible de afectar a la sensibilidad y constituir en ella asociaciones organizadas en núcleos de condensación y sobre determinación, de acuerdo con los cuales las sensaciones

<sup>1</sup> Traducción nuestra. Salvo mención expresa de lo contrario, todas las traducciones son del autor de este artículo. *Spécification de la poésie* apareció en *Le Surréalisme au service de la Révolution* en 1933, vehículo de difusión del movimiento surrealista dirigido por André Breton entre 1930 y 1933 – que antecede la publicación de *Minotaure*, también bajo su responsabilidad entre 1933 y 1939.

<sup>2</sup> Estudio publicado con el nombre de *Sociología de la novela* en 1941. Luego, aparece en francés bajo el título de *Puissances du roman* (1942), nombre con el que es retomado en la antología de 1974, *Approches de l'imaginaire*.

o afectos definen grados de idoneidad para integrar futuras sensaciones a la vida afectiva (Caillois, 1974). De este modo, la *imagination lyrique* representa el esquema conforme al cual ésta, la vida afectiva, se constituye. Por su parte, la poesía, en tanto sucesión lírica, permite la sistematización adecuada o idónea de los afectos.

La poesía representa aquel poder de la imaginación que permite la organización y constitución de la vida afectiva, en cuyo seno es posible ver emergir criterios para la valorización estética. Una obra artística no adquiere valor en virtud de determinaciones puras ajenas a la vida psíquica, sino que la constituye al paso que gana en ella la posibilidad de ser valorada (Caillois, 1974). Años más tarde, ello encuentra eco en la tentativa de extender el arte a las formas naturales (Caillois, 1960), en cuyo caso sería la propia naturaleza la que produciría en la estética un mecanismo de *auto-lisibilité* (Jenny, 1992). De manera análoga sucede aquí con la poesía, pues crea en la vida afectiva las herramientas para su propia apreciación.

La estrecha vinculación que subsiste entre obra de arte y vida psíquica representará para Caillois la razón principal para sostener la impureza de la creación artística en *Notice sur l'impureté dans l'art* (Caillois, 1974, p 41-52). Ahora bien, precisamente gracias a ésta, el arte se vuelve susceptible de una descripción rigurosa a partir de la organización de la vida psíquica que él mismo genera. En la medida que el arte está indisolublemente ligado a los efectos que produce en la afectividad, tales efectos pueden ser leídos sistemáticamente como esquemas *de* y *para* la imaginación. Es decir, como efectos cuya organización proporciona las bases para la creación y apreciación artística entendida como modo particular del sentir. Caillois estima, por ello, que la imaginación que rige la creación artística jamás se da en su forma pura, sino que radica más bien en las manifestaciones empíricas de la vida psíquica. Es, entonces, a partir de una *imagination empirique* que el arte puede tener lugar. El arte no mienta, en este caso, una actividad en sí misma dotada de un placer inherente a su propia realización. Por el contrario, el arte designa una tentativa afectiva e intelectual de exploración de la vida psíquica (Caillois, 1974, p 47).

La crítica al surrealismo se hace a esta altura patente. Caillois reconoce una aspiración autocomplaciente en la necesidad de definir el ejercicio artístico como un fin en sí, fundado en la imaginación pura. La imaginación se vuelve imaginación empírica, esto es, capacidad de uso concreto dirigido a la investigación. Lo importante para Caillois serán las consecuencias que se derivan del arte para el estudio de la vida afectiva y su relación con la imaginación. Como lo propusiera ya para la poesía, el arte en general no se comprende sino en dirección a proporcionar las bases para una indagación relativa a la imaginación.

La forma en que el propio Caillois entendía su participación en el movimiento surrealista acabó por separarlo de éste. En la *Lettre à André Breton*, por ejemplo, plantea una divergencia entre investigación y poesía (Caillois, 1974, p. 35-38). No se trata, empero, de una incompatibilidad. *Procès intellectuel de l'art* cierra con una propuesta en la que la poesía debiera servir de base para entender a la imaginación en lo que concierne a los elementos de la vida psíquica de los individuos y su vínculo con los fenómenos sociales. De esta manera, constituir una fenomenología general de la imaginación requerirá de la creación y sistematización de métodos rigurosos adaptados a la interpretación, control y clasificación del psiquismo en su respectiva relación con los fenómenos sociales. Por este motivo, será necesario atender a la conformación de los elementos impuros en la imaginación empírica y al desarrollo de los mitos en sociedad (Caillois, 1974, p. 49-52).

Se produce, en consecuencia, un tránsito desde la imaginación hacia lo imaginario. A pesar de ser un tránsito sutil, no exento de ambigüedades, es posible sostener que el pensamiento de Caillois se sitúa en el territorio de lo imaginario cuando aborda la función social de la imaginación, caracterizada por la fuerza o coerción moral ejercida por ritos y fabulaciones sobre una sociedad. Es lo que se aprecia en trabajos como *Paris, mythe moderne* en que Caillois formula las bases del desarrollo de una *sociología literaria*, capaz de estudiar el derrotero social de la imaginación presente en los mitos (Caillois, 1998, p. 167-170).<sup>3</sup> La exigencia de rigor con la que Caillois se refiere al arte y a la poesía no guarda relación con un desprecio por las esferas irrationales de la imaginación humana. Por el contrario, constituye la firme creencia en la posibilidad de desarrollar una exploración sistemática en aquellos ámbitos que exceden o resisten a la racionalidad.

## Instinto y civilización

El alejamiento del surrealismo, producido hacia fines de 1934, conduce a Caillois a escudriñar en el problema de lo sagrado, su impacto en la vida individual y las estructuras sociales que lo rigen. Por ello, la propuesta de desarrollo de una fenomenología general de la imaginación concebida en *Procès intellectuel de l'art* anuncia, en cierta forma, el trabajo que guiará la investigación desarrollada posteriormente al interior del *Collège de Sociologie* en torno a lo sagrado. Fundado en 1937 por Caillois, Georges Bataille y Michel Leiris, el *Collège* tendrá por objeto internarse en el complejo mundo instintivo caracterizado por el torbellino de exaltación y embriaguez al que se ve arrastrado el hombre por sus pasiones (Caillois, 1974, p. 57-60).

<sup>3</sup> Las ideas de comunidad moral y de coerción están, ciertamente, alineadas con Durkheim. Acerca de la raigambre sociológica de Caillois y del *Collège*, que estudiamos a continuación, ver Durkheim (1967, p. xvii-xxiv) y Goyatá (2017).

Fenómenos como la religión, la fiesta, la guerra y el juego serán, en adelante, los objetos de preocupación principal para Caillois.

El impulso instintivo radicado en el hombre vuelve indiferenciado el dominio de la vida y de la sociedad. Las distinciones clásicas entre naturaleza y civilización, o entre individuo y sociedad, resultan cuestionables. De hecho, indagar en la naturaleza de lo imaginario exige a Caillois mantener entre paréntesis tales distinciones para reconocer la dialéctica que las liga de manera íntima y profunda. Para el autor, es en las expresiones más auténticas del instinto y de la pasión humana, que viene a emerger la flor fecunda de la civilización. En el comportamiento individual, la razón de ser de las más importantes estructuras sociales (Caillois, 1969, p. 5-9).

Caillois cree que los principios que articulan a una sociedad se forjan en instancias y experiencias límite que desbordan a la civilización, a la vez que le entregan las auténticas fuentes de su regeneración. De este modo, es posible reconocer las fuentes de la moral en aquellos ejercicios todavía voraces de fortaleza y virtud (Caillois, 1946, p. 319-322). Las fuentes de la interdicción que dan forma a una sociedad son apreciables en la transgresión más terrible de la fiesta (Caillois, 1950, p. 128-137); así como los orígenes de las más ferreas instituciones, en la conflagración más destructiva de las sectas (Caillois, 1944). Fortaleza del alma, fiesta y secta constituyen, de esta manera, modalidades de la génesis revitalizante de una sociedad.

Donde la civilización está instalada, no dudo de que la moralidad se corrompe. Pero allí donde se la funda, las virtudes son necesarias, y es en estos terrenos aún baldíos donde rejuvenece su autoridad. El hombre no termina nunca con la tarea de la civilización: trabaja sin cesar en el arreglo del mundo y el dominio de sí mismo [...]. En país conquistado, es natural que se introduzca el dejar hacer: nada terrible viene a llamar al orden al que se duerme. Se divierte y discute a su gusto, y pronto no acepta ya obligación de ninguna clase [...]. Lo hace sin peligro. Pero en las Marcas del Imperio es preciso velar. La menor extravagancia es mortal. Sin valor y disciplina, todo se derrumba. Todo retrocede. (Caillois, 1946, p. 321)

Tales son las estrechas conexiones que unen la virtud y la fuerza de alma. Nadie duda de que ésta puede servir al mal, pero es tan necesariamente la condición del bien, que hay que preferirla criminal a una cobardía inocente. (Caillois, 1946, p. 325)

La fuerza de alma, que da lugar a la moral a partir del exigente ejercicio de la virtud y el dominio de sí, es la que convoca a espíritus nobles que se descubren mutuamente en la comunión de la fortaleza. En el Prefacio a

*Fisiología de Leviatán* (1946), titulado *La comunión de los Fuertes*,<sup>4</sup> Caillois señala que quienes alcanzan un dominio de sí mismos, prescindiendo de las pasiones, son los que perfilan los principios del desenvolvimiento futuro de una sociedad (Caillois, 1946, p. 11-16). La comunión de los fuertes es la que alcanza el verdadero control sobre el flujo pasional indomable que recorre a una civilización. Sólo la fortaleza de alma es, pues, la que descubre la manera de articular, contraponer y ordenar la energía del instinto para que ésta no amenace con destruir el cuerpo social. De esta forma, cultura y civilización no surgen en ningún caso de la represión del instinto, sino antes bien de la fuerza capaz de volver fecundo y pujante el retoño salvaje que, cual cabeza de hidra, no cesa de emerger a la superficie y amenazar la delgada capa de las costumbres (Caillois, 1969, p. 8-9). De ahí la necesaria irrupción de la virtud en la inercia social y su capacidad para hacer rejuvenecer la tarea infinita de forjar una civilización.

Para Caillois el transcurso cotidiano de una sociedad promueve la desidia y la mediocridad. El marco institucional en el que se desarrollan las sociedades contemporáneas es, por lo general, permisivo. Define amplios márgenes de acción, al punto que permite conductas nocivas en su seno. En contraste, las sociedades arcaicas constan de un riguroso y acabado sistema de prohibiciones que regula su funcionamiento (Caillois, 1950, p. 120-128). Sin embargo, ni en uno ni en otro caso se produce exaltación de vitalidad alguna, por lo que la inercia misma – sea de la mediocridad contemporánea, sea del rigor arcaico – es la que termina amenazando a una civilización con convertirla en presa fácil de pasiones incontrolables. Tal parece ser la razón por la cual Caillois ve surgir una furia desatada en las guerras contemporáneas. En ausencia de instancias de regeneración, las pasiones emergen y se apoderan de la sociedad, arrastrándola hacia la aniquilación. De ahí la tesis polémica que sostiene el autor, en términos de identificar a la guerra contemporánea como el anverso correspondiente de la fiesta arcaica: viola toda interdicción, desata una furia incontrolable, desperdicia la riqueza de las naciones (Antelo, 2009, p. 14; Macé, 2013, p. 11-12). El culto por la guerra en la época contemporánea guarda cierta semejanza funcional con la fiesta arcaica, en la medida que una y otra representan la ruptura del orden social. Caillois llega a decir que “la similitud de la guerra con la fiesta es, pues, [...] absoluta: las dos hacen suceder un período de fuerte socialización, de puesta en común integral de los instrumentos, los recursos, las fuerzas [...]” (Caillois, 1946, p. 83). El paroxismo que se apodera de una sociedad las

<sup>4</sup> Este Prefacio representa, en realidad, la traducción de *Préface pour un livre provisoire* que inicia la colección de trabajos publicados bajo el nombre de *La communion des Forts* (1943). No deben confundirse, por tanto, el libro de 1943 con el Prefacio de 1946. Detalles acerca de las diferentes ediciones de esta obra y las publicaciones de sus respectivas secciones en Caillois (1974, p. 59-60), Hollier (1993, p. 55) y Antelo (2009, p. 12).

aproxima. Sin embargo, es innegable que una conduce a la regeneración del orden cósmico y social, mientras la otra se encamina hacia el abismo de la destrucción.<sup>5</sup> De manera que, en la expresión exuberante de la fiesta, exaltada hasta el delirio y la ebriedad, viene a darse garantía de la refundación del orden del hombre y del mundo, que constituye a una sociedad. Las prohibiciones que regulan la vida social en la cultura arcaica emergen, pues, de su contrario: de la transgresión de la fiesta.

En la sociedad contemporánea, es posible que individuos disconformes con la mediocridad generalizada tiendan a agruparse en sociedades secretas que promueven exigentes ejercicios de virtud. Estas promueven una verdadera escuela de orgullo y solidaridad; acompañada de una férrea obediencia, tanto más estricta cuanto más evidente es la libertad con que se la ha elegido. En su *Ensayo sobre el espíritu de las sectas* (1944), Caillois demuestra que estos grupos suelen surgir con motivo de un desajuste entre la formación virtuosa entregada al niño y la decepción que sufre el joven, forzado a adaptarse a las mediocridades vida adulta (Caillois, 1944, p. 35-44).

En línea con esta cuestión, también es posible identificar trabajos anteriores como *Le vent d'hiver* (Callois, 1974, p. 75-85) y *Sociologie du clerc* (1974, p. 291-301; 1946, p. 143-159), que describen las prerrogativas del poder espiritual emanado del disciplinado ejercicio de la virtud. Inspirado en figuras como la del maestro o en instituciones como la de la clericatura, Caillois reivindica una suerte de jerarquía moral para enfrentar la crisis de la cultura europea de los años 1930. Se trata de una década de pujantes discusiones en el ámbito de la cultura y que, además, asiste a la ascensión de movimientos políticos que preparan el terreno para el estallido de la Segunda Guerra Mundial. La tentativa de reavivar las fuerzas de lo sagrado y de pensar los efectos sobre el compromiso político de los intelectuales, condujo a los integrantes del *Collège* a realizar un examen apologético del fenómeno sectario. Ello ocasionó polémicas en que se les acusa de “ambiguïté virulente”, en virtud de haber preconizado la recuperación del espíritu de lo sagrado en la vida política contemporánea (Hollier, 1993, p. 64-66). Particularmente, en el caso de Caillois, la pasión por el vértigo y sus riesgos inevitables, han sido puestos en evidencia a la hora de comentar las constantes estilísticas de su obra, ya presentes en *Le vent d'hiver* (Macé, 2013, p. 10-11).

La fortaleza de la virtud, la exaltación de la fiesta, así como el espíritu de las sectas revelan disposiciones sociales en las que queda en evidencia la unidad íntima de naturaleza y civilización, sociedad e individuo. Dicha unidad revela la importancia irrefutable de una esfera sagrada que

<sup>5</sup> La comparación entre fiesta y guerra es una constante en la obra de Caillois. Hemos utilizado tres lugares relevantes para abordar el asunto: el artículo “El culto de la guerra” (Caillois, 1946, p. 77-106), el “Appendice III: Guerre et sacré” de *L'homme et le sacré* (Caillois, 1950, p. 225-249) y, por último, la Segunda Parte de *Bellone ou la pente de la guerre* (Caillois, 2012, p. 229-244).

moviliza y da sentido a la socialización del hombre arcaico, así como explica o configura funciones elementales para la vida social contemporánea. Ciertamente, la secta no puede ser asimilada sin más a la comunidad de los fuertes, tampoco la guerra a la fiesta, sin embargo, manifiestan tal grado de afinidad que Caillois se siente autorizado a postular una correspondencia entre tales fenómenos.

## Sociología de lo sagrado

El análisis de Caillois se funda en la categorización esquemática de correspondencias que permiten apreciar semejanzas funcionales entre sociedades disímiles. Dicho análisis pretende mostrar el vínculo entre una función social en un contexto determinado y su expresión correspondiente en otro contexto (Caillois, 1950, p. 11-14). Tal es el punto de partida metodológico que fija Caillois antes de emprender su estudio dedicado al fenómeno de lo sagrado, *L'homme et le Sacré* de 1939. Deriva de ello una serie de estudios que dedica a la comprensión de fenómenos tan disímiles como la fiesta, la guerra, las sectas, las revoluciones y el clero. Al comenzar, establece que no será posible desarrollar una *morphologie*, es decir, una descripción de fenómenos sociales de acuerdo con el medio en que se originan. No obstante, cree posible establecer una *syntaxe*, es decir, poner en evidencia los tipos de relaciones constantes que concurren a configurar el fenómeno de lo sagrado en las diversas culturas. Una suerte de llave maestra (*passe-partout*) o marco general introductorio (Caillois, 1950, p. 12).

Lo sagrado, explica, se manifiesta a través de actitudes y reacciones ambivalentes en el hombre. Depende de un doble movimiento, de purificación y expiación, conforme al cual, por un lado, se produce un acercamiento a lo divino y, por otro, un rechazo que evita la contaminación con lo impuro o demoníaco. Justamente por esto, la forma ritual viene a estructurar el comportamiento humano para sustraerlo de la repelente y fascinante ambigüedad con que se presenta lo sagrado (Caillois, 1950, p. 39-49). Por su parte, lo profano fija las prohibiciones que hacen posible el funcionamiento normal de una sociedad, en que se aspira a evitar la actualización fatal de lo sagrado. Lo profano constituye, en este sentido, un territorio neutro que permanece a resguardo de sus eventuales embates. La fuerza fulminante, con que la amenaza latente de lo sagrado puede invadir al mundo social, requiere, por ello, de prácticas capaces de organizar una relación sistemática con la pureza, así como de impedir el contagio con lo impuro. Se trata de lo *sacré de régulation* (sagrado de reglamentación) (Caillois, 1950, p. 165).

Ahora bien, Caillois cree que no basta con la prohibición regulada. De hecho, las sociedades arcaicas contaban con una instancia de regeneración radical del mundo, gracias a la cual lo profano cobraba nueva vida y podía seguir

su curso. La fiesta era la manifestación social en la que el orden del cosmos y del hombre se suspendía para dar lugar a la más extravagante exaltación de las pasiones humanas y divinas. En esa oportunidad, la interdicción que mantenía separado a lo profano de lo sagrado se suspende y lo sagrado invade con todas sus fuerzas al mundo social de los seres humanos. Se derrochan los recursos acumulados, se cometen crímenes atroces, se baila sin parar hasta caer preso del vértigo. En suma, se incurre en excesos y sacrilegios inimaginables, en medio de una manifestación exuberante de energía resultante de una amplia suspensión de reglas. Todo ello para atraer la fecundidad capaz de refundar el orden del cosmos y del hombre. La fiesta no constituye, para las sociedades arcaicas, un fenómeno estrictamente social. Por el contrario, se trata del resurgimiento del cosmos a partir del caos que le ha dado lugar. Consiste en la inserción de la normalidad profana en un tiempo mítico circular capaz de una refundación incesante por la que el hombre se sumerge en el ámbito del ensueño y la abundancia, que darán lugar a la fecundidad en el mundo renovado que emerge. A esta expresión desenfrenada de lo sagrado, Caillois la denomina como lo *sacré d'infraction* (sagrado de infracción) (Caillois, 1950, p. 165).

La preeminencia que ostenta lo sagrado en las sociedades arcaicas va cediendo su lugar, ya en las antiguas civilizaciones, a una ampliación y relativa emancipación de lo profano. Cuando la diferencia entre lo puro e impuro comienza a ser atribuida a la intencionalidad humana, paulatinamente tales nociones se convierten en cualidades éticas individuales que permiten la ampliación de la esfera de lo profano (Caillois, 1950, p. 69-72). Desde ese momento, no será necesario estar investido de fuerzas sagradas para aspirar a la pureza, bastará con la propia decisión y voluntad. La transformación radical que experimenta la organización social, con motivo del abandono del mundo mítico, va acorralando paulatinamente a la esfera de lo sagrado hasta reducirla a una expresión mínima en la vida contemporánea. Con motivo de esta transformación fundamental, Caillois ve desarrollarse una serie de otras transformaciones que darán espacio a la configuración de las civilizaciones que surgen sobre las ruinas de la sacralidad mítica.<sup>6</sup>

En primer lugar, se produce una transformación que implicará la abolición del equilibrio que subsistía al interior de la sociedad arcaica. Caillois sostiene que las prohibiciones que rigen al mundo profano estaban basadas en un sistema de prestaciones mutuas (ceremonial, sexual y alimenticio), que

---

<sup>6</sup> Diagnóstico que motiva convergencias con Bataille (Bataille, 1967) en el seno del *Collège*. Estas fueron difundidas por esa suerte de anverso esotérico que representó *Acéphale* – experimento de sociedad secreta, cuya revista homónima se publica entre 1936 y 1939. En un mismo sentido apuntan los trabajos de Eliade, quien se declara deudor de Caillois en lo que se refiere a la distinción de lo sagrado y lo profano (Eliade, 1980, p. 74) – aunque, por su parte, Caillois debe esta distinción a Durkheim y Mauss (Goyatá, 2017).

tenían por principio el equilibrio entre fratrías (Caillois, 1950, p. 92-104). Una fratría se define por un tótem asociado a un pequeño grupo de familias compenetradas simbólicamente a través del mito. En efecto, el equilibrio social era representativo de la mutua compenetración cósmica en que conviven el tótem de una fratría con el de otra. De modo que el orden social (prestaciones mutuas) era el correlato exacto del orden mítico (equilibrio cósmico). A medida que el orden mítico se desperfila, las fratrías acaban constituyendo grupos regidos por el principio de supremacía individual, que acabará por establecer divisiones y jerarquización. En definitiva, la diferencia simbólica se anula y se transforma en una diferencia política de dominación entre grupos sociales diversos, ya no más solidarios en el ámbito cósmico (Caillois, 1950, p. 120-124; Caillois, 1991, p. 188-193).

En segundo lugar, la emergencia de un ámbito fértil para el desarrollo de la virtud, hará que surjan individuos o grupos dedicados a cultivarla buscando purificación y sacralización. El desapego respecto de las necesidades del mundo profano investirá de un halo sagrado a estos grupos e individuos, ahora facultados a postular principios capaces de ordenar y regir al mundo (Caillois, 1946, p. 14-16). Tal es el surgimiento del ascetismo y de las primeras órdenes religiosas en cuya génesis es posible apreciar el establecimiento de una distinción derivada, aunque no equivalente, a la de lo sagrado y de lo profano: aquella que separa mundo espiritual y temporal (Caillois, 1974, p. 61-69).<sup>7</sup> Esta distinción es subsidiaria, además, de la separación moderna entre clericatura y laicidad, de acuerdo con Caillois.<sup>8</sup>

En el marco del análisis de las civilizaciones que surgen, la diferencia entre lo temporal y lo espiritual servirá para separar la esfera del funcionamiento social ordenado y rutinario, de aquella instancia fecunda que aspira a revitalizarlo. Ciertamente, ya no se trata de penetrar en el universo caótico del queemergería renovado un mundo nuevo (Caillois, 1950, p. 175-185). La metamorfosis depende ahora de la influencia de individualidades santas, de instituciones consagradas o de sociedades secretas. No presupone una alteración radical del orden cósmico y, como tal, no tendrá efecto sino en el ámbito estrictamente social (Caillois, 1950, p. 42).

Por cierto, cabe distinguir entre los protagonistas de dicha metamorfosis. Caillois no asume esta tarea en *L'homme et le sacré*, donde se limita a utilizar de manera puntual la diferencia entre espiritual y temporal. Esta cuestión será motivo de ensayos posteriores presentes en antologías como

<sup>7</sup> Caillois se inspira, probablemente, en el conflicto del medievo europeo entre poder temporal y espiritual. El primero representa el poder político presente en emperadores y reyes, en tanto que el segundo se refiere al poder religioso de la Iglesia (Kantorowicz, 1998; Skinner, 1986).

<sup>8</sup> Subsidiaria, mas no contemporánea. En *Sociologie du clerc*, Caillois (1974, p. 61-69; ver también 1946, p. 143-159) describe al intelectual como una suerte de *clerc* moderno que asume la defensa de valores eternos y, como tal, se opone a la laicidad – pretensión que carecería de legitimidad, al ser propio de otra época, indica el autor.

*Instincts et Société* (1964) y *Fisiología de Leviatán* (1946), o de obras como *Ensayo sobre el espíritu de las sectas* (1944). En esta última, Caillois se hace cargo de describir el modo como cofradías secretas se articulan y conducen a la transformación radical de una sociedad. Sin embargo, advierte acerca de una posible deriva trágica. Sectas que aspiran a disciplinar totalmente a la humanidad pueden acarrear guerras y sangrientas revoluciones (Caillois, 1944, p. 50-54). Caillois se pregunta si será posible pensar en individuos cuya fortaleza de espíritu los conduce al desarrollo de la virtud, en prescindencia de los elementos materiales que su ejercicio y realización social parecen requerir. Nota que en ese caso podría tratarse sólo de una aspiración a la santidad, cuyos cultores no podrán relacionarse sino a través de comunidad de espíritu (Caillois, 1944, p. 55-59).

¿Se refería Caillois a la comunidad de los fuertes, que está tras la fundación de una nueva sociedad, o hacia alusión más bien al cuerpo eclesiástico? Es posible que, como señalan sus comentadores, la ambigüedad evidencie un trazo biográfico de atracción apasionada, o inclusive vertiginosa, por los peligros envueltos en el espíritu de las cofradías (Felgine, 1994, p. 380-383; Hollier, 1993, p. 55-58; Macé, 2013, p. 12-14). Lo cierto es que, gracias a dicho análisis, resulta innegable la presencia inexorable de tendencias tan antiguas como la propia humanidad, debido a las cuales el orden en que habita el ser humano demanda una refundación capaz de vivificar las manifestaciones más puras de la vida social. Es más, probablemente sea la ambigüedad inherente de lo sagrado la que insiste en volver confusas las funciones, propósitos y naturaleza de instancias o individuos que se inspiran, conscientemente o no, en ella.

### Para una sociología a partir de los juegos

La célebre explicación del fenómeno del juego, presente en *Les jeux et les hommes* de 1958, encuentra sustento, al parecer, en la formulación de lo sagrado antes descrita. En efecto, el juego se desarrolla en un espacio físico y cultural en el que se suspenden las reglas del uso común y por el que los jugadores se disponen a ingresar en un ámbito extraordinario, sagrado.<sup>9</sup> Sin embargo, se aprecian algunas diferencias. Entre éstas, destaca el hecho de que Caillois elabora, en *Les jeux et les hommes*, una acabada teoría de los juegos que no recurre a la distinción entre lo sagrado y lo profano que él mismo formulara años antes. Difiere, de este modo, del análisis realizado en *L'homme et le sacré* acerca de los juegos de azar, en que estos representaban la suspensión de las reglas de lo profano y un consecuente ingreso a lo sagrado (Caillois, 1950, p. 149-150; p. 169-175).

<sup>9</sup> En este trabajo nos abstendremos de mencionar la relevancia de Huizinga para la teoría de los juegos de Caillois y su respectiva relación con lo sagrado. Valga, con todo, mencionar la importancia del Cap. 1 de *Homo ludens* a este respecto (Huizinga, 1990, p. 11-44; Di Filipo, 2014, p. 290-293).

El punto de partida es ostensiblemente diferente. Caillois partía del análisis de las sociedades arcaicas y, desde ahí, dirigía una mirada fugaz hacia el juego. En *Les jeux et les hommes*, el examen de la naturaleza de los juegos funda una teoría sociológica que aspira a aplicar las categorías de lo lúdico al análisis de la sociedad contemporánea y, sólo retrospectivamente, al de las sociedades arcaicas (Caillois, 1991, p. 93-109). Se trata, a decir verdad, del tránsito que va desde la aspiración a constituir una sintaxis de la sociedad arcaica hacia el propósito de desarrollar una teoría general de los juegos. A partir de esta última, Caillois cree posible desarrollar, además, un análisis de formaciones sociales heterogéneas en función de transiciones de época.

En su teoría, Caillois describe los rasgos generales del juego, propone las categorías fundamentales que dilucidan su naturaleza y clasificación, así como determina sus principales modalidades.

En primer lugar, Caillois enumera los rasgos generales de la actividad lúdica. Inspirado en cierta medida en Huizinga (Di Filipo, 2014, p. 300), caracteriza al juego como un actividad: libre, ya que se ingresa a ella y se sale por voluntad propia; separada, que sucede en un espacio y tiempo bien delimitados; incierta, en cuanto es desconocido su desarrollo y su resultado; improductiva, porque no produce ningún tipo de bien económico; reglamentada a través de normas que suspenden el funcionamiento habitual de las leyes ordinarias; y, por último, ficticia porque se tiene clara conciencia de su carácter irreal mientras se la desarrolla (Caillois, 1991, p. 42-44).

En segundo lugar, Caillois formula las categorías que estructuran al juego y permiten clasificarlo. De esta manera, reconoce la existencia de juegos de: 1) *agon*, determinados por la competición en que se ejercitan las más diversas habilidades; 2) *alea*, en los que se suspende la voluntad a la espera de una fascinante y misteriosa determinación del azar; 3) *ilinx*, donde prima la experiencia vertiginosa por la cual se exceden los límites de la conciencia; y 4) *mimicry*, por los que se juega a ser otro.<sup>10</sup>

En tercer lugar, para completar su teoría de los juegos, Caillois establece la existencia de dos modalidades de ejercicio que determinan al juego: *ludus* y *paidia*. Cada una define tendencias opuestas y complementarias que predominan en los diversos juegos. *Ludus* constituye la concentración y diligencia puesta a disposición de un respeto estricto de la regla. Para poder insertarse en juegos como los de competencia (*agon*), de azar (*alea*) o de imitación (*mimicry*) es necesario optimizar todas las habilidades de las que se dispone, en consonancia con el respeto irrestricto de las reglas que constituyen

<sup>10</sup> *Agon* proviene del griego antiguo y se refiere a la competencia que enfrenta a dos o más contrincantes. *Alea*, del latín, se refiere al azar o a la suerte. *Mimicry*, por su parte, es el término con que se designa en inglés al mimetismo. *Ilinx*, por último, es una voz del griego antiguo que designa el remolino de agua del que deriva el término *ilingos* (vértigo) (Caillois, 1991, p. 50, 56, 61, 71, respectivamente).

el juego. *Paidia*, por contraparte, constituye la exaltación alegre y la fascinación por el riesgo e incertidumbre que supone el desarrollo de los juegos. En este sentido, es una tendencia evidenciada en juegos de competencia (*agon*), imitación (*mimicry*) y vértigo (*ilinx*) (Caillois, 1991, p. 75-91).

Tras proponer su teoría de los juegos, Caillois intenta determinar los supuestos y alcances que se siguen de ésta. Para ello establece una distinción entre una sociología de los juegos y una sociología *a partir* de los juegos, también denominada “teoría ampliada” (Caillois, 1991, p. 145). El primer caso, abordado en la Primera parte de *Les jeux et les hommes*, corresponde al análisis que desarrolla con motivo de la puesta en relación de la estructura, naturaleza y tipos de juego con la sociedad en la que se desarrollan. Mientras que, en el segundo caso, presente en la Segunda parte de la obra, se trata de un estudio que define el contorno de una serie de relaciones estables que se producen entre los diversos registros sociales de una cultura – entre los que se cuentan las costumbres, las instituciones y, por cierto, en su seno, las actividades lúdicas.

En efecto, si los juegos son factores e imágenes de cultura, se sigue que, en cierta medida, una civilización y [...] una época, pueda ser caracterizada por sus juegos. Estos traducen necesariamente su fisonomía general y aportan indicaciones útiles sobre las preferencias, debilidades y fuerzas de una sociedad dada en un momento determinado de su evolución (Caillois, 1991, p. 164).

Caillois establece una separación entre sociedades de “confusión” y otras, de “contabilidad” (Caillois, 1991, p. 171).<sup>11</sup> Inclusive se atreve a postular que las primeras corresponden a las sociedades arcaicas; mientras que las últimas, a las modernas o contemporáneas. En cada caso sería representativo el hecho de que se refieran a amalgamas establecidas entre juegos. Las sociedades arcaicas se caracterizarían por obedecer a una articulación entre *ilinx*, representado por la exaltación vertiginosa que acontece con motivo de las fiestas, y *mimicry*, expresada en la importancia ritual y totémica de la máscara. Las sociedades modernas, en cambio, se estructurarían de acuerdo con patrones previstos en la articulación de *agon* y *alea*: importancia superlativa del mérito individual sobre la base de la ciega distribución de dotes que implica el nacimiento (Caillois, 1991, p. 170-172).

---

<sup>11</sup> Valga aquí nuestro reconocimiento a *Crítica de la razón lúdica* de Cristóbal Holzapfel. Reuniendo antecedentes de carácter antropológico, literario y filosófico, Holzapfel eleva la formulación de Caillois a una tesis acerca de la historia (Holzapfel, 2003, p. 128-134). En buena medida, este artículo es tributario de esta obra y de la invaluable colaboración realizada junto a su autor durante la década que sigue a esta publicación.

Caillois describe con inigualable lucidez el carácter central de las instituciones correspondientes a cada tipo de sociedad. La importancia de lo sagrado en las sociedades tribales viene acompañada por la existencia de una serie de ritos representativos de la articulación estudiada. El simulacro (*mimicry*), en el cual los iniciados portan máscaras y se enajenan al ser poseídos por espíritus, va acompañado de una alucinación que suspende la conciencia profana del individuo y lo transporta a una esfera de exaltación y vértigo (*ilinx*), cuyas expresiones fundamentales se resumen en el carácter de la festividad. Toda una sociedad es arrastrada hacia el trance vertiginoso que la trastorna y vuelve a erigir. Asociada generalmente a ritos de iniciación, la fiesta es dirigida por hombres enmascarados que asemejan verdaderos espectros y en cuya organización secreta radican los fundamentos de la organización social. Los enmascarados conocen los secretos asociados al tótem que rige simbólicamente a una fraternidad. En ellos recae, por lo tanto, la tarea de dirigir el destino de la sociedad arcaica: determinar las interdicciones principales, definir la naturaleza de los ritos y establecer las instancias de refundación del orden humano y cósmico (Caillois, 1991, p. 172-194). El debilitamiento del carácter sagrado de la máscara tendrá como consecuencia la destrucción del equilibrio entre fraternidades; transformando la diferencia simbólica en asimetría jerárquica de naturaleza militar.

En último término, la teoría ampliada no se limita a constatar un cuadro de correspondencias entre juego y sociedad. Ésta se atreve, pues, a esbozar una transición que considera a la máscara como principio explicativo central. Para Caillois, “los pueblos acceden a la historia y a la civilización en el momento en que rechazan la máscara, en que la repudian como vehículo de pánico íntimo o colectivo, en que la destituyen de su función institucional” (Caillois, 1991, p. 141).

### Consideraciones finales

La osadía de este último postulado lo proyecta hasta la explicación del surgimiento de la propia historicidad y le permite sostener una interpretación del tránsito más importante que ha experimentado la humanidad: el que, como decía también Eliade (1993, p. 122-128), lo arranca del ensueño mítico y lo arroja en la historia. El arrebato vertiginoso producido por el desdoblamiento en la máscara, cede su paso a la mesurada contabilidad moderna de bienes y méritos. El tiempo mítico circular ingresa en la sucesión inevitable de la línea recta de la historia; el ensueño cede su paso a la vigilia; la fecundidad festiva que llenaba al mundo de ilimitada abundancia da paso a la escasez que motiva el esfuerzo y trabajo.

En *Méduse et Cie*, Caillois (1960) introduce la idea de una *loi de déguisement pure* [ley de enmascaramiento puro] (CAILLOIS, 1960, p. 98-109)<sup>12</sup> que arrebata a los fenómenos del mecanicismo y los precipita hacia la exaltación de un ímpetu creativo, capaz de llevarlos hasta un derroche inevitable y peligroso. Así, la imaginación no sería una facultad estrictamente humana, sino una capacidad de la naturaleza para transgredir sus propias leyes y anunciar un maridaje inesperado entre realidades inconexas. La tesis sobre la importancia de la máscara y el vértigo en las sociedades arcaicas representa, por tanto, una escansión medular en el pensamiento de Caillois (Macé, 2013). Las correspondencias que, revestidas de teorización sociológica, han dado lugar a las categorías de *mimicry* e *ilinx*, son también improntas de un estilo de pensamiento que desafía cualquier interdicto y conduce lo imaginario allende límites estrictamente antropológicos.

Caillois sostiene que la separación entre el hombre y el resto de los seres vivos puede ser superada gracias a la descripción de correspondencias estables entre el mimetismo de ciertos insectos y la utilización ritual de máscaras en las sociedades arcaicas (Callois, 1998). En el mismo sentido, propone que la función fabuladora del mito traduce las tendencias instintivas del mimetismo (Callois, 1998, p. 39-93; 1998, p. 15-35). Aclara, además, que el mimetismo no depende de un principio de semejanza, sino de un encantamiento que empuja al insecto hacia una suerte “lujo peligroso” o, inclusive, “un festín totémico” (1998, p. 115-116), traducido por la escenificación dramática del mito en el ser humano.

De este modo, la pujante aproximación a lo imaginario, que desarrolló a lo largo de su obra, permite dar nuevo sentido al fundamento metodológico en que funda su sociología: el descubrimiento de correspondencias funcionales no tiene otro objetivo que el de abrir camino a la imaginación, por medio de los mismos métodos que pretenden darle explicación. Como lo propuso desde el inicio de su obra, los esquemas objetivos de lo imaginario convueven a la sensibilidad, generando una sucesión de estados afectivos que el mismo encadenamiento y correspondencias imaginativas internas ayudan a investigar. Se constata, en definitiva, que en el seno de sus más íntimas preocupaciones, Caillois no cesa de ser un cultor de lo imaginario, cuya sociología encuentra su destino en la literatura. Lo que no dista de la búsqueda de una sociología activa capaz de reactivar las potencias de lo sagrado, como aspiraba el *Collège*. De ahí la *sociología literaria* que parece atravesar buena parte de su recorrido intelectual.

---

<sup>12</sup> Discrepamos de la traducción al castellano, que vierte “*loi de déguisement*” (Caillois, 1960, p. 99) por “ley de ficción” (Caillois, 1962, p. 92). Cabe recordar que la ficción constituye un rasgo general del juego, que se distingue de las especificidades miméticas asociadas a fenómenos como el enmascaramiento y el travestismo, a partir de los cuales Caillois postula esta ley.

## Referencias

- ANTELO, Raúl. Magia, metáfora, mimetismo. *Boletín de Estética*, Buenos Aires, n. 10, p. 3-33, jun. 2009.
- BATAILLE, Georges. La notion de dépense [1933]. In: BATAILLE, G. *La part maudite*. Paris: Minuit, 1967. p. 25-45.
- CAILLOIS, Roger. *Ensayo sobre el espíritu de las sectas*. México (D.F.): Colegio de México, 1944.
- CAILLOIS, Roger. *Fisiología de Leviatán*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana, 1946.
- CAILLOIS, Roger. *L'homme et le sacré*. Paris: Gallimard, 1950.
- CAILLOIS, Roger. *Méduse et C<sup>e</sup>*. Paris: Gallimard, 1960.
- CAILLOIS, Roger. *Medusa y compañía*. Barcelona: Seix Barral, 1962.
- CAILLOIS, Roger. *Instintos y sociedad*. Barcelona: Ed. Seix Barral, 1969.
- CAILLOIS, Roger. *Approches de l'imaginaire*. Paris: Gallimard, 1974.
- CAILLOIS, Roger. *Les Jeux et les Hommes*. Paris: Gallimard, 1991.
- CAILLOIS, Roger. *El mito y el hombre*. Trad. Jorge Ferreiro. México (D.F.): FCE, 1998.
- CAILLOIS, Roger. *Bellone ou la pente de la guerre*. Paris: Flammarion, 2012.
- DI FILIPPO, Laurent. Contextualiser les théories du jeu de Johan Huizinga et Roger Caillois. *Questions de communication*, Lorraine, n. 85, p. 281-308, 2014.
- DURKHEIM, Émile. *Les règles de la méthode sociologique*. Paris: PUF, 1967.
- ELIADE, Mircea. *La prueba del laberinto*. Trad. Valiente Malla. Madrid: Ed. Cristiandad, 1980.
- ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno*. Trad. Ricardo Anaya. Madrid: Alianza Editorial, 1993.
- FELGINE, Odile. *Roger Caillois. Biographie*. Paris: Stock, 1994.
- GOYATÁ, Júlia Vilaça. Um foco de energia: o ‘Collège de Sociologie’ e a noção de sagrado (1937-1939). *Campos*, Curitiba, v. 18, n. 1-2, p. 43-60, 2017.
- JENNY, Laurent. Roger Caillois: esthétique généralisée ou esthétique fantôme? *Littérature*, Paris, v. 1, n. 85, p. 59-73, mars 1992.
- HOLLIER, Denis. Mimétisme et castration [1937]. In: HOLLIER, D. *Les Dépossédés*. Paris: Minuit, 1993, p. 55-71.

HOLZAPFEL, Cristóbal. *Crítica de la razón lúdica*. Madrid: Trotta, 2003.

HUIZINGA, Johan. *Homo ludens*. Trad. Eugenio Imaz. Madrid: Alianza, 1990.

MACÉ, Marielle. Caillois, technique du vertige. *Littérature*, Paris, v. 2, n. 170, p. 8-10, juin 2013.

SKINNER, Quentin. *Los fundamentos del pensamiento político moderno – Vol. 1. El Renacimiento*. México (D.F): FCE, 1986.

**Gonzalo Montenegro Vargas.** Professor Adjunto da UNILA. Pós-doutorado pela FAPESP na Universidade Estadual Paulista (FCL de Assis, SP) e Doutor em Filosofia pela Universidade do Chile. Nesta última, lecionou entre 2003 e 2013 nas áreas de Filosofia e de Educação. Dedicou boa parte de sua carreira a elucidar a relação de Gilles Deleuze com a tradição filosófica. Atualmente, pesquisa a relação entre instinto e instituição em autores como Deleuze e Roger Caillois.

**E-mail:** goznl@gmail.com; gonzalo.vargas@unila.edu.br

**Declaração de Autoria:**

Gonzalo Montenegro Vargas, declarado autor, confirma sua participação em todas as etapas de elaboração do trabalho:

1. Concepção, projeto, pesquisa bibliográfica, análise e interpretação dos dados;
2. Redação e revisão do manuscrito;
3. Aprovação da versão final do manuscrito para publicação;
4. Responsabilidade por todos os aspectos do trabalho e garantia pela exatidão e integridade de qualquer parte da obra.

**Declaração de Financiamento:**

Declara que este artigo contou com o apoio do Programa de Auxílio à Integração ao Pesquisador (PAIP) da UNILA, Edital PRPPG 104/2020.

**Declaração de Disponibilidade de Dados:**

Todo o conjunto de dados que dá suporte aos resultados deste estudo foi publicado no próprio artigo.

**Declaração dos Editores:**

Ana Maria Lisboa de Mello, Elena Cristina Palmero González, Rafael Gutiérrez Giraldo e Rodrigo Labriola, aprovamos a versão final deste texto para sua publicação.

**Recebido:** 01/06/2024

**Aprovado:** 31/03/2025