

Mimetismo y migración

Raúl Antelo

(Universidade Federal de Santa Catarina)

MIMETISMO Y MIGRACIÓN

MIMICRY AND MIGRATION

Raúl Antelo
(Universidade Federal de Santa Catarina)

I/C - Revista Científica de
Información y Comunicación
2009, 6, pp307-317

Resumen

<http://dx.doi.org/IC.2009.01.14>

Los integrantes del Colegio de Sociología tendieron a la sacralización de la vida social y trataron de restaurar diferencias jerárquicas. En especial, Roger Caillois creía que el poder es preferible al goce. Ambos se excluían mutuamente pero no como mundos opuestos. Dominación y placer eran contiguos. Ese debate implicaba una crítica de la mimesis y una deriva hacia el mimetismo subversivo. Muchas de estas ideas fueron desarrolladas por Caillois en su exilio en la Argentina y seguidas de cerca por dos lectores alemanes, Theodor Adorno y Walter Benjamin.

Abstract

Members of College of Sociology tended to sacralize social life and tried to restore hierarchical differences. Roger Caillois particularly believed that domination was preferable to pleasure. Both were mutually exclusive, but not as separate worlds. Domination and pleasure are contiguous. The debate supposed a critique of mimesis and a drift into mimetic subversion. Most of these ideas were developed by Caillois during his exile in Argentina and they were closely followed by two German readers, Theodor Adorno and Walter Benjamin.

Palabras clave

Modernidad / Mimetismo / Exilio

Keywords

Modernity / Mimicry / Exile

Sumario

1. Mimetismo
2. La partie, la part du ciel

Summary

1. Mimicry
2. La partie, la part du ciel

Les 'personnes déplacées', les exilés, les déportés,
les expulsés, les déracinés, les nomades
ont en commun deux soupirs, deux nostalgies:
leur morts et leur langue.
Jacques Derrida – *De l'hospitalité*.

No hay identidad dada. Sólo nos es posible pasar por un proceso de identificación: el de la propia ipsidad, con toda su estela de inflexiones —el *compos*, el *hospes* y el *despotes*— todos actores del *possidere*. En ese sentido, mi propio objeto de reflexión, desplazado y deportado, está escindido en dos espacios, el París anterior a la Ocupación y el Buenos Aires previo al peronismo. En esos espacios se mueven dos figuras, Walter Benjamin y Roger Caillois, reunidos y enfrentados por el valor del mimetismo, el carácter sexual de la apropiación cultural y la anamnesis autobiográfica como cuidado personal en la constitución del sujeto.

Ambos escritores se confrontan por un problema que en verdad los une: la voluntad de poder a partir de una situación de relativa impotencia. Contar esa historia puede volverme a veces obscuro, otras, errático. Pero tratemos de armarla, pese a todo, porque supone un diálogo entre la Escuela de Frankfurt y el Colegio de Sociología en París. Aunque remita también a su borde transatlántico, el exilio de Caillois en Argentina.

1. Mimetismo

Recordemos entonces, a título introductorio, que en un texto del invierno de 1933, "Doctrina de lo similar", Walter Benjamin ensaya su noción de que no sólo la cultura sino la mismísima naturaleza produce semejanzas y para probarlo basta pensar en los fenómenos de mimetismo de suerte que, con más razón, una práctica cultural como la lectura sólo puede definirse, a su juicio, como el fenómeno diferido de encuentro con aquella inmaterialidad que había sido olvidada. Pocos meses después, al principio del verano, redacta otro ensayo, "Sobre la facultad mimética", en que sistematiza tales ideas afirmando que el mundo que circunda al hombre moderno ya no contiene sino restos de las antiguas correspondencias y analogías mágicas que eran familiares a los pueblos primitivos de modo tal que la cuestión a decidir aún es si esos restos son la decadencia de una facultad o bien una transformación de su potencia. La salida para Benjamin consiste pues en "leer lo que nunca ha sido escrito". Esa frase de Hofmannsthal volverá a reaparecer sintomáticamente en sus notas preparatorias para las *Tesis sobre filosofía de la historia*, como condición de

igualdad entre el materialismo histórico y el método filológico. Leer una energía previa a la cristalización discursiva supone entonces afirmar que la lengua es el estadio supremo del comportamiento mimético, el más perfecto archivo de semejanzas inmateriales y un medio al que emigraron, sin residuos, las antiguas fuerzas de producción hasta acabar con las de la magia y el mito .

Aunque inéditas, esas reflexiones de “sociología sagrada”, como las llamaría Bataille, sintonizan con las ideas que a la sazón desarrollaba Caillois. Como se sabe, entre 1934 y ‘35, tras corregir para su publicación en *Minotaure* el ensayo de Dalí sobre el método paranoico-crítico, desarrollado en conjunto con Lacan, el demonólogo francés publica en la misma revista sus estudios sobre la manta religiosa (un tema ya abordado por Lang pero que le fue indicado por Dumézil) y el mimetismo biológico que él interpreta, en particular, como fenómeno de capitulación y abandono del individuo hacia el medio que lo circunda. En el *Libro de los Pasajes*, Benjamin haría suyas esas observaciones en el sentido de que el automatismo de la manta, que aun descerebrada consigue realizar todas sus funciones vitales, se correlaciona, en función de su significación funesta, con ciertos automatismos míticos, como el de Pandora o el de ciertas muñecas mágicas hindúes, las *Krtya*, semejantes al otro del vudu haitiano (véase, en esa observación, la marca de Métraux), lo que prueba la relación pulsional entre el amor a la mujer y la muerte. En suma, Benjamin asocia allí lo mecánico y lo satánico.

Por otro lado, a fines de ese mismo año de 1934, Benjamin entrega al *Judische Rundschau* un homenaje a Kafka por el décimo aniversario de su muerte. Me interesa, en particular, observar que allí Benjamin presenta a Kafka como alguien que no cree necesariamente en el progreso, o mejor aún, que supone el radical desquiciamiento del tiempo, una vez que el presente no presupone ningún avance en relación a las épocas prehistóricas. Observa:

Sus novelas se desarrollan en un mundo palustre. La criatura aparece en él en el estadio que Bachofen define como de las hetairas. El hecho de que dicho estado esté olvidado no significa que no aflore en el presente. Incluso se halla presente justamente en virtud de ese olvido.

Es ese olvido aún presente, esa anamnesis ur-histórica, lo que a juicio de Benjamin le permite a Kafka “tener una experiencia”, algo que el mismo escritor checo compara a un “mareo en tierra firme”. Si la manta como heroína sadeana podía reunirlos, esa referencia a las Amazonas de Bachofen es un claro divisor de aguas entre Benjamin y Caillois. Mientras éste rescata el mimetismo a partir de los valores, hasta cierto punto, patriarcales, edípicos, de la virilidad y la aridez (que, tal vez por eso mismo sucumben al mimetismo de la hembra devoradora), Benjamin, por el contrario, toma de Bachofen, probablemente a través de Nietzsche, la noción de una ginecocracia originaria, capaz de hacer estallar el orden

patriarcal. Llega a decir que el interés de marxistas como Engels o anarquistas como Reclus por la obra de Bachofen derivaría del interés por una sociedad comunitaria en la alborada de los tiempos. Caillois, en cambio, no encuentra ejemplos de matriarcados exitosos o duraderos y supone así que la atracción de esa idea no pase de una ensoñación, “tout au plus matière à psychanalyse”, una disciplina, por lo demás, de la que él mismo tomaba discreta distancia, al menos en su versión fenomenológica entonces dominante. En todo caso, aunque la ginococracia sea mera leyenda, no lo es la descendencia matrilineal ni el matrimonio matrilocal. En ese sentido, Caillois censura las ideas de Bachofen (e, indirectamente, su utilización por parte de Benjamin) como “une rehabilitation de la mythologie contre les historiens et les philologues”, aunque destaca, sin embargo, que su mérito no reside tanto en el contenido (la primacía del matriarcado) sino en su rigor metodológico (al no leer los mitos como alegorías o ficciones) ya que trata de “expliquer le mythe littéralement”, es decir, como realidad autónoma. Sin duda, su posición se asocia a la del amigo y maestro, Georges Dumézil, que lo será también de Foucault, y ambas interesan en la medida en que, rechazando el análisis psicológico del mito, se vuelcan al estudio de fuerzas histórico-políticas enfrentadas en la narración. En su reseña de *Ouranos-Varuna*, el libro de Dumézil, Caillois lo deja claro: hay un vínculo entre soberanía e impotencia que articula el orden sexual y el orden político.

No olvidemos, por lo demás, que Caillois seguía en ese momento los cursos de Marcel Mauss con el que pretendía además ahondar el sentido de lo sagrado entre los romanos, lo cual, inequívocamente, lo obligaba a vincular un orden doméstico y un orden jurídico, como más tarde se verá en los estudios de Agamben sobre el *homo sacer*.

Esas mismas ideas se expresan claramente en una serie de artículos, casi manifiestos del Colegio de Sociología, escritos por Caillois poco antes de su exilio, con desdoblamientos en su experiencia americana. Me refiero a “La aridez” y a “Viento del invierno”. Me detengo en el primero de ellos. Allí Caillois, lector de Hobbes y en consecuencia consciente del vínculo social entre subjetividad y sumisión, ensaya “une dialectique de servitude volontaire”, al manifestar su inclinación por los vastos parajes, incontaminados de hierbas, sin vegetaciones tropicales que proliferen ni debiliten el espíritu. Esa es la escena de las masas. Es allí donde se desarrolla la independencia, aunque no así la libertad. Esta última no funda ni sostiene nada, mientras que la independencia es demasiado paciente o desdeñosa para requerir satisfacción: se jacta, al contrario, de conseguirlo todo sola y espera de entrada la aridez:

Il existe entre l'indépendance et le despotisme des connivences si étroites que rien ne destine mieux à celui-ci que la passion de celle-là. Dès qu'on s'est aperçu que la jouissance asservit, la liberté ne consiste plus à la conquérir, mais à en triompher... Entre les êtres alors, dans cette aridité, se développe la lutte de leur intime puissance, et les forces qu'ils affrontent sont exactement celles qui les meuvent.

En el viento que castiga las sienes ve el autor una auténtica *Erfahrung*, algo que, como decía Kafka, nos provoca un “mareo en tierra firme”, de modo tal, en resumen, que en la experiencia, para Caillois, “tout se réduit au pouvoir et à la possession”, lo cual transforma la ética en una severa *cura sui* cuyo modelo ideal es la secta, en especial, la de los jesuitas, que tanto influyeron en Corneille (“le héros cornélien apparait toujours créateur d'un ordre vivant et possède les traits du jeune militant aux yeux clairs des films soviétiques”) y a través suyo en Balzac, en Schopenhauer y hasta en el mismo Benjamin.

Pero cuando el crítico alemán es llamado a reseñar el ensayo sobre la aridez para la revista del Instituto, *Zeitschrift für Sozialforschung*, no duda en apoyarse en las supuestas prevenciones de Adorno para leer sus argumentos como los de un Bund fascista (“Clique autoritärer Propagandaschefs”), cargados de bárbara patología (“pathologischer Grausamkeit”). Caillois, en cambio, lamenta, en una carta a Ocampo, que Benjamin no haya comprendido correctamente su idea ya que, en lo que atañe al poder, “tout nécessairement y est ambigu”.

La interpretación de Benjamin expande, como dijimos, las restricciones de Adorno al reseñar el estudio sobre la manta. Más que expandirlas, las radicaliza. Recién emigrado a Estados Unidos, donde comienza a no firmar con su apellido judío, Adorno, a diferencia de Benjamin, destaca el mérito de Caillois en articular áreas como la biología, las investigaciones sobre el mito y la psicología, separadas por la división capitalista del trabajo, para desarrollar un modelo teórico único, un prisma, de continuidad sin fisura. Al adoptar ese modelo de la manta religiosa, Caillois, según Adorno, reencamina los mitos y representaciones a ciertas experiencias primordiales (*Urerfahrungen*) de tipo biológico. En ese sentido, para Caillois, el hombre es un ser que, por así decir, escapa al ritual de la manta, aunque su mito aparezca “como copia equivalente de un acto real, ya hace tiempo consumado”. La distinción en relación al *Dasein* animal consiste, pues, en que las leyes biológicas, de las que el hombre creía haberse separado, aún regulan sus representaciones culturales, haciendo de la sociedad un peculiar parque zoológico. En opinión de Adorno, eso asocia el trabajo de Caillois a las tesis de Freud sobre la pulsión de muerte (*Todestrieb*), al inconsciente colectivo de Jung y a la antropología de la moda de Simmel. Pero aunque todo esto sea un dato de mera moda

intelectual, Adorno rescata que, como Freud, Caillois quiera extraer un esquema dinámico, la pre-historia biológica de la especie, la *Vorgeschichte*, a partir de la etiología individual de los casos abordados. Y esto, a su juicio, es muy positivo porque toda crítica a la separación entre naturaleza y técnica tiene su lado progresivo, al reconducir la investigación de tendencias psicológicas no a la vida consciente de los individuos autónomos sino a los hechos somáticos reales, lo cual, según Adorno, sirve al puro aspecto materialista de toda teoría crítica.

Como se ve, el juicio de Adorno es mucho más favorable a Caillois que el de Benjamin y la evocación del nombre del sociólogo por parte del crítico cultural puede tal vez connotar una fidelidad obsecuente, o quizás un mimetismo inconsciente. En rigor, argumentos más severos contra el mimetismo (de Caillois pero también de Benjamin) se leerán recién más tarde, en 1956, en *Sobre la metacrítica de la teoría del conocimiento*, cuando Adorno puntualiza:

El conocimiento jamás logra expulsar sin residuo su factor mimético, la asimilación del sujeto a la naturaleza que éste quiere dominar y que surgiera del propio conocimiento. La semejanza, la 'igualdad' de sujeto y objeto con la que se topara Kant, es el factor de verdad de aquello que la teoría de las imágenes y de los signos expresa en forma invertida, la de la duplicación. El que el conocimiento o la verdad sea una imagen de su objeto es un sustituto y un consuelo a cambio de que lo similar haya sido irrecuperablemente desgajado de lo similar. El carácter de imagen del conocimiento oculta, en cuanto falsa apariencia, el que el sujeto y el objeto ya no se asemejan y ello no significa sino que están mutuamente alienados. Sólo en la renuncia a toda apariencia de esta clase, en la idea de una verdad despojada de imágenes, queda derogada la mimesis perdida, y no en la conservación de sus rudimentos.

2. La partie, la part du ciel

1939. Caillois se instala en la Argentina. En un viaje de Mar del Plata a Balcarce capta el espíritu de la "tierra de lejanía", como la llama Borges, la pampa:

Todos los triunfos de la identidad en la naturaleza, la continua repetición de un mismo vacío, dan al hombre el afán de un destino severo y le comunican esa embriaguez lúcida que nutre las grandes soberbias y hace concebir las grandes ambiciones.

Cree Caillois que "no es inclinación de un corazón débil preferir la suprema ausencia de esta tierra" sino todo lo contrario, ya que la uniformidad orgullosa elimina toda fatuidad de la naturaleza:

Hecha para ser cabalgada la extensión acoge el movimiento como la mujer recibe al hombre en su fondo mismo y éste, en el momento de la

unión, no se sofoca más que después de una carrera sobre esa tierra y no experimenta una alegría más fuerte, una sacudida más violenta, un apaciguamiento más seguro que el caer de rodillas, embriagado e inmortal, sobre ese vasto suelo como sobre un pecho, rendido y descansado ya, sollozando a la manera de quien no quiere dejarlo ver, con sobresaltos reprimidos en el pecho y sin una lágrima.

He allí, como lo llamó Laurent Jenny, el invierno de lo sagrado. Ya una de las primeras cartas de Caillois a Victoria Ocampo, pocos meses antes del viaje, fechada en el Colegio de Sociología, probablemente el 28 de febrero del 39, hacía referencia a lo sagrado congelado a través del modelo de intelectual militante, santo, que, sin entregarse a la heroína sadecana, persigue la voluntad de potencia como valor consagrado, “un pouvoir absolu et immédiat, où il n’y a aurait pas besoin de commander, à plus forte raison de contraindre”, frases que salen, como él mismo lo admite, de “La aridez”. Tales nociones retornan en una carta de Victoria cuando ésta le responde airada que desconoce la aridez:

Collège de Sociologie! Liens du coeur! De quoi, de quoi parlez-vous? Que pouvez vous donner, que prétendez vous donner, alors que vous n’êtes même pas en état de recevoir. Quelles terres seraient susceptibles d’êtres fécondées par vôtre système? Dites donc tout de suite que vous vous fichez des terres et de leur fécondité et que le système vous intéresse comme un jeu d’échecs.

La reacción de Victoria Ocampo parece surgir de la definición de la pampa, es decir, de la experiencia, como efecto de la aridez, de esa templanza de los fuertes sacudidos por el viento del invierno. Es curioso observar que no es tanto el desierto lo que, a juicio de Ocampo, se opone a la fecundidad pampeana, a la pura Erlebnis, sino una cosa, la Cosa, un tablero de ajedrez, que es la pantalla donde, según Caillois, se elabora la experiencia mimética. La imagen es de la mayor importancia para este diálogo teórico.

Se origina en la afirmación de Caillois de que la aridez es espera y de que “l’investigation n’a plus d’autre champ que sa propre syntaxe”. Si a los ya citados pasajes que ensalzan la combinación en detrimento de la narración, superponemos las reflexiones que al sociólogo le suscita un libro de Marcel Duchamp sobre el ajedrez, quizás se pueda ver más claramente que Caillois busca, como el autor de *El gran vidrio*, salir de la determinación natural y para eso ensaya mecanismos de reconciliación que, en último análisis, sustentan el carácter mimético del lenguaje.

En efecto, en la reseña del método artístico, Caillois opone el modelo benjaminiano del soñador (ginecócrata y alegórico) al suyo, del investigador (árido y sintáctico). A este último, en efecto, imaginación no le

falta pero le gusta más sojuzgarla que someterse a ella, pensando que la imaginación es preferible al goce, o por tener la experiencia de que el goce más agudo reside en el ejercicio mismo de la dominación. Parejamente, se concibe que haya seres—los mismos, quizá—que, en el lance amoroso gocen menos del placer que sienten que del que provocan, porque el primero no les deja la posesión de sí mismos, en tanto que el segundo les da como recompensa el del otro: el recuerdo de un rostro convulso, quejidos ansiosos y gritos de radiante desasosiego. Y es como si tuvieran más orgullo que sensualidad. (...) Tanto más seductor es conservar siempre la situación del jugador que no está en el tablero de ajedrez donde se juega la partida y que no se identifica tampoco con una de las piezas importantes o secundarias que hace maniobrar, de manera que, a pesar de la importancia que tiene el encuentro para él, le es siempre posible, en última instancia, hacer sobre la realidad que le concede las reservas de un creador sobre su creación.

Lo que le interesa a Caillois de la experiencia de Duchamp es la total eliminación de ese aspecto psicológico del juego implicado en la naturaleza agonística de la partida e inscripto como dato conjetural en el mismo movimiento de las piezas, es decir, de lo que se trata es de determinar un punto que satisfaga, al mismo tiempo y en toda ocasión, diversas exigencias en un sistema dado de relaciones. Interesan la sintaxis y el orden, que remiten siempre a lo colectivo y no a lo individual.

Ese punto, a su juicio, es el de la suspensión de las oposiciones binarias y se conecta con la búsqueda, en Duchamp, de un más allá de la pintura y un más allá del género, lo que nos conduce a la rearticulación anagramática del lenguaje. A ese saber, denominado ciencia diagonal, Caillois dedicaría, más tarde, un libro, *Medusa & Cia*, cuyo provecho los Seminarios de Lacan atestiguan en más de una ocasión. Lacan es, de hecho, la primera persona a la que Caillois visita a su retorno a París.

También en más de una ocasión Caillois aproxima al jugador de ajedrez el detective con lo cual, podríamos decir, afianza la identidad entre el juego y la modernidad, entre el juego y el saber. En su texto sobre Mendeleiev, por ejemplo, propone la tabla de elementos como un tablero real o virtual que sólo confirma la unidad del universo, el *ordo rerum* analizado por Mauss. Diríamos entonces que así como Duchamp oye de un antropólogo, Lehmann-Nitsche, las hipótesis universalistas que guiaron su *Mitología sudamericana*, apoyadas en lecturas mallarmeanas de los cielos, practicadas por las diversas culturas precolombinas que allí reconocen figuras y constelaciones, con ellas arman relatos y, en último análisis, afianzan su identidad como escritura y diferencia, del mismo modo, Caillois se deslumbra ante el cielo de la pampa y admite que en él lo celeste es mero exceso de lo terrestre, transmutación activa de lo pasivo, soberanía e impotencia ambivalentemente conjugadas o, como él mismo afirma, con indudable acento borgiano, una prueba más de que el universo es inmenso y laberíntico.

Son ésas, por cierto, las ideas que Caillois desarrolla en sus conferencias sobre “Los grandes temas míticos”, dictadas en la Universidad de Buenos Aires en el invierno de 1939. La del 20 de julio, por ejemplo, abordaba la conquista del cielo a través de Nemrod. Tenemos de ese dios desafiador una versión divulgada poco antes de salir de París por la revista *Verve*. Dejando de lado el tema de la confusión lingüística, argumenta allí Caillois que los mitos de la conquista del cielo, como el del rey Nemrod, constructor de la torre de Babel, tan extendidos como los del descenso órfico a los infiernos, señalan un desafío real hacia los dioses: sólo podrá detener el poder quien haya previamente osado enfrentar a la divinidad, deseando ser tan fuerte como ella. El ejercicio de una audacia impiadosa y su increíble suceso proyectan al infame más allá de la masa haciendo que el culpable se transforme en legislador y juzgue a los demás en función de la desmesura de su falta. Anticipando los argumentos de Agamben, dice Caillois que “rien ne rend sacré comme un grand sacrilège: c’est une irremplaçable investiture qui isole des hommes le prédestiné, suspend sur la tête le châtiment des dieux et le voue à une fatalité royale”. No está de más observar que tanto la manta como el constructor de la torre son individuos que pertenecen a la realeza y lo que en una es transgresión activa, en el otro lo es simbólica.

Ambicionar *la part du ciel*, la soberanía babélica de todas las lenguas, nos impone el desafío de *la partie*, el riesgo de la confusión, la radical escisión del nombre y el desastre como destino. Es por tanto en la experiencia estética postliteraria, la de Babel, que se encuentra el nudo entre la proto-escena y la historia, según el mismo Caillois admite en el prefacio de 1978 a esa misma obra: en los estudios sobre la manta y el mimetismo se entregó a “rechercher ce qui emerge ou subsiste en elle [la humanidad] d’une plus vaste, secrète et indestructible solidarité” con la Ur-historia, mientras que en Babel se sentía atraído y alarmado por una trilogía funesta, el orgullo, la confusión y consecuente ruina de la literatura, que lo llevaban a la búsqueda “d’une ou de plusieurs des lois de l’économie générale du monde”, aquello que, con mayor consecuencia, Derrida intentará a partir de Bataille, el otro-yo de Caillois.

Hemos caracterizado a Caillois como investigador de la ambivalencia del poder. En efecto, para definir lo sagrado, tema de sus primeros ensayos, discrimina lo puro de lo impuro, le *je* y le *jeu*. Pero el poder, que es el tema que se le impone cada vez más, está integralmente inscripto en la órbita de lo sagrado, de allí la oposición, que no supone ruptura sino continuidad y complemento, entre el soberano y el verdugo, tema de su primera discrepancia pública con Borges.

Caillois es consciente de que en una sociedad post-sacra, como la moderna, el lugar residual de la mimesis está ocupado por la literatura pero sabe también que esa literatura está definitivamente muerta y que el estudio de una estética generalizada, el mimetismo, puede ser la forma

arcaica y proto-histórica de rescatar el conflicto primordial de una sociedad que declina: su identidad. En otras palabras, la identidad moderna consiste en la diseminación, no sólo anónima sino anómala, de una competencia específica. Es importante, entonces, a su juicio, analizar el repliegue de la estética hacia las representaciones suscitadas por la misma morfología de la sociedad y observar, por ejemplo, que el mito moderno de la ciudad surge recién cuando todos alcanzan a leer, es decir, en consecuencia de leyes estatales de enseñanza pública obligatoria.

Esa idea es enunciada por Caillois en su ensayo sobre París. Es puntualmente copiada y explicitada por Benjamin en sus notas, tomadas en la Biblioteca Nacional, para el *Libro de los Pasajes*. Pero es también traducida por Baeza en Buenos Aires, casi de inmediato, como deseo de Victoria Ocampo de preparar una disposición de leer, de recibir lo diverso. Esa idea, en fin, viene a subrayar el vínculo entre mimetismo, metáfora y magia.

En otras palabras, lo que vincula esas tres cuestiones aparentemente dispersas, mimetismo, metáfora y magia, es la problemática de la máscara. De manera sintomática, la misma relación Benjamin-Caillois ilustra cabalmente esa ambivalencia. Benjamin ensaya ante Caillois, alternativamente, los recursos de la vivencia y de la experiencia. Diríamos que, con Caillois, a espaldas de Adorno, Benjamin habla usando la estrategia de un *hospes*, un parásito que se alimenta del nombre ajeno. Lo parafrasea hasta la cita. Contra Caillois, sin embargo, habla como quien declina el *compos* de su propio nombre: la reseña alemana de “L’aridité” no está firmada por Benjamin sino por su anagrama, J. E. Mabbín. La máscara, como dirá más tarde el mismo Caillois, disimula, metamorfosea y fascina, es soporte ambivalente de una identidad trabada y sólo una “sociedad redimida puede entonces emerger del automatismo zoológico” que supone un mimetismo que se explica más por la relación Benjamin-Adorno que por el mismo vínculo entre Benjamin y Caillois.

Marcel Duchamp, en consonancia con las búsquedas de Benjamin y Caillois, llamó a ese fenómeno nominalismo. En sus notas de *A l’infinitif* llegó a imaginar un diccionario de películas, hecho a partir de microscopías de grandes objetos. Esas imágenes ya no remitirían a sus referentes originales y permitirían, en cambio, componer un diccionario en que cada película sería la representación de un grupo de palabras en el interior de un enunciado de tal modo que la película ganaría un nuevo sentido y la nueva relación entre films y valores, una vez incorporada, o sea, traducida en palabras, sería la base de una nueva escritura que no reconocería como sus unidades al alfabeto o a las palabras, y sí a los signos, las películas, emancipadas ya del balbuceo ordinario del lenguaje. Es, si cabe, lo que Godard realiza en su *Histoire(s) du cinéma*.

En todos esos ensayos, como se ve, podemos reconocer el radical extrañamiento del exilado—Benjamin y Caillois, claro, pero incluso Duchamp y aún el “suizo” Godard—que a todo momento busca reencontrarse

el *ordo rerum*, las palabras y sus muertos. Una de las notas preparatorias del *Libro de los pasajes* benjaminiano nos resume y confirma esa común concepción nominalista que se esboza en el diálogo truncado entre París y Frankfurt. Confiesa Benjamin que, a partir de una discusión con Adorno, consciente de que el conocimiento contenido en el nombre es extremadamente desarrollado en el niño, aunque luego desaparezca en el adulto, se le ocurrió jugar con su propio nombre, como lo hiciera, bajo la tutela adorniana, para censurar a Caillois:

Suis-je celui qui s'appelle W. B., ou bien est-ce que simplement je m'appelle W. B.? Ce sont les deux côtés de la médaille, mais le second est fruste tandis que le premier a l'éclat d'une monnaie à fleur de coin. La première formule fait voir que le nom est l'objet d'une mimésis. Celle-ci a certes la particularité de se montrer non pas sur ce qui vient mais sur ce qui a eu lieu autrefois, c'est-à-dire sur ce qui a été vécu. L'habitude d'une vie vécue: voilà ce que le nom conserve et, en même temps, ce dont il trace le modèle. La notion de mimésis suffit en outre à indiquer que le domaine du nom est celui du ressemblant. Et comme la ressemblance est l'organon de l'expérience, cela revient à dire que le nom ne peut être connu que dans des contextes d'expérience. Eux seuls font connaître son essence, c'est-à-dire son essence langagière (Q°, 24).

De ese punto, al que llega Benjamin, a través de Caillois y contra Adorno, arranca precisamente un discípulo latinoamericano de Caillois, Severo Sarduy, que no desdeña la onomastomancia. Pero esa ya es otra historia. Tal vez, a título conclusivo, fuese ahora más correcto invertir el juicio inicial de Derrida. No interesa tanto, como el filósofo afirma en *De l'hospitalité*, si los deportados y exilados suspiran por sus muertos y su lengua sino de entender que en la lengua, como huella de la facultad mimética, respira lo muerto, lo arcaico, lo primordial, que sin pausa se suscita ante cualquier estímulo inesperado. Sólo esa experiencia renovada nos permite migrar hacia el territorio incierto de la verdad.