

Imagen, mimetismo y anestesia

RAÚL ANTELO

¿En qué punto se tocan la obra de Miguel Ángeles Ortiz y la de Rafael Alberti? En la Patagonia, es decir, en Roger Caillois¹. En 1942 el artista español ilustra *Patagonie*, un libro del francés marcado por las teorías de la personalidad acéfala y la escritura de las piedras como proto-historia cristalizada. Hay en ellas un eco de los fósiles fotografiados por Raoul Ubac en *Minotaure*. De esas litografías de Ángeles Ortiz surge una exposición significativa, “Construcciones, maderas y piedras patagónicas”, presentada por un texto de Alberti. Pero nos quedaríamos en la mera anécdota o en el historicismo de la diáspora bajo la guerra si nos detuviésemos aquí. Es preciso insertar ese episodio en un diálogo teórico más amplio, el que se escinde 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.

Benjamin y Caillois a menudo se enfrentan por una cuestión que en verdad los une: la voluntad de poder a partir de una situación de relativa impotencia². Voy a tratar de contar esa historia no sólo porque supone un diálogo entre la Escuela de Frankfurt y el Colegio de Sociología en París³, sino porque remite también a su borde transatlántico, el exilio de Caillois en Argentina⁴ y, en consecuencia, a las reapropiaciones post-modernas de ese debate, diseminadas en obras como las de Angeles Ortiz, Sarduy o Puig.

¹ La pregunta, a partir de una primera versión de este trabajo, leída en el Museo de Arte Latinoamericano de Buenos Aires, me fue planteada por la crítica de arte Diana Wechsler a quien aquí agradezco.

² Uno de los abordajes más interesantes de la cuestión es el de Tyrus Miller en su ensayo “Mimesis, Mimicry, and Critical Theory in Exile. Walter Benjamin’s Approach to the *Collège de Sociologie*” en Elazar Barkan y Marie-Denise Shelton, *Borders, Exiles, Diasporas*, Stanford University Press, 1998, págs. 123-33.

³ Tuve ocasión de referirme al tema, entre otras oportunidades, en “American *Acephale*. Notes on a Transatlantic College of Sociology”, *Journal of Latin American Cultural Studies*, dic 2000, vol. 9, nº 3, págs. 349-366.

⁴ Las mejores exposiciones sobre el exilio de Caillois en la Argentina son las de Marina Galletti (en Laurent Jenny, *Roger Caillois, la pensée aventurée*, Paris, Belin, 1992, págs. 139-174) y “La piedra de Medusa” de Gonzalo Aguilar (manuscrito inédito).

MIMETISMO

El debate sobre el mimetismo puede tomar como texto fundacional un ensayo de Walter Benjamin, “Doctrina de lo similar”(1933) donde el autor plantea la 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 una práctica cultural como la lectura, con más razón que la misma naturaleza, sólo puede definirse, a su juicio, como el fenómeno diferido de encuentro con aquella inmaterialidad secuestrada u olvidada⁵. En otro ensayo, “Sobre la facultad mimética”, Benjamin 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 inmatriciales y un medio al que *emigraron*, sin residuos, las antiguas fuerzas de producción hasta acabar con las de la magia y el mito⁶.

Aunque inéditas, esas reflexiones de “sociología sagrada”, como las llamaría Bataille, sintonizan con las ideas que a la sazón desarrollaba Caillois. El dato no es fortuito. Benjamin frecuentó asiduamente las reuniones del Colegio de Sociología. Pero las ideas allí debatidas remontan a un poco antes. Entre 1934 y 35, tras corregir, para su publicación en la revista *Minotaure*, el ensayo de Dalí sobre el método paranoico-crítico, desarrollado en conjunto con Lacan, Roger Caillois, uno de los promotores del Colegio, publica en esa misma revista sus estudios sobre la manta religiosa y el mimetismo biológico que interpreta como un fenómeno de capitulación y abandono del individuo hacia el medio que lo circunda. André Masson inmediatamente dibuja una serie de mantas religiosas para *Minotaure* y el mismo Benjamin haría suyas esas observaciones de Caillois en el *Libro de los Pasajes*, en el sentido de que el automatismo de la manta, que aun des-cerebrada consigue realizar todas sus funciones vitales, se correlaciona, en función de su significación funesta, con ciertos automatismos míticos que prueban la relación pulsional entre el amor a la mujer y la muerte⁷. En suma, Masson y Benjamin asocian el automatismo anestésico de la manta con lo mecánico y lo satánico de la modernidad.

En esa misma época, fines de 1934, Benjamin escribe un ensayo sobre Kafka en que presenta al autor como alguien que no cree necesariamente en el progreso, o mejor aún,

⁵ Walter Benjamin, “Doctrine of the similar”, en *Selected writings*, ed. M. Jennings, H. Eiland, G. Smit, Harvard University Press, 1999, vol. 2, págs. 694-8.

⁶ W. Benjamin, “Sobre la facultad mimética”, en *Ensayos escogidos*, trad. H. A. Murena, Buenos Aires, Sur, 1967, págs. 105-7.

⁷ W. Benjamin, *Paris, capitale du XIX siècle. Le livre des Passages*, trad. Jean Lacoste, 2ª ed. Paris, Cerf, 1993, pág. 707.

que supone el radical desquiciamiento del tiempo, una vez que el presente no presupone ningún avance en relación a las épocas prehistóricas. Observa que sus novelas se desarrollan en un mundo palustre en que la criatura aparece 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”⁸.

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 reunir dos espíritus tan disímiles como Benjamin y Caillois, esa referencia a las amazonas de Bachofen es, sin embargo, un claro divisor de aguas entre ambos. Mientras Caillois rescata el mimetismo a partir de los valores, hasta cierto punto, patriarcales y edípicos, de la virilidad y la aridez, Benjamin, por el contrario, toma de Bachofen, la noción de una ginococracia 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 tiempos⁹. Pero Caillois 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”. Como Caillois mantenía una tensa relación con el psicoanálisis, ese juicio sólo se puede entender si lo relacionamos con la lectura que, al mismo tiempo, está realizando Lacan y de la que el ensayo sobre “La familia” (1938) es prueba inequívoca.

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 réhabilitation 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 autónoma¹⁰. 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 político¹¹. 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, ine-

8 W. Benjamin, “Franz Kafka” en *Ensayos escogidos*, ed. cit, págs. 68-9.

9 W. Benjamin, “Johan Jakob Bachofen” en *Gesammelte Schriften*, ed. Rolf Tiedemann, Frankfurt, Suhrkamp, 1970, vol. 2, págs. 220-230. El ensayo de 1935, apoyado en las ideas de Erich Fromm, fue escrito por encargo de la *Nouvelle Revue Française* que finalmente no lo publicó.

10 Roger Caillois, “Du règne de la mère au patriarcat”, *Nouvelle Revue Française*, nov 1938, n° 302, págs. 851-2. El libro será ampliamente citado por Oswald de Andrade en su tesis sobre “Crise da filosofia messiânica”.

11 Roger Caillois, “Ouranos-Varuna, étude de mythologie comparée indo-européenne”, *Les cahiers du Sud*, Paris, jun 1935, págs. 499-501.

quívocamente, 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 ideas sobre mimetismo y poder se desarrollan más tarde en una serie de artículos escritos por Caillois poco antes de su exilio, con evidentes desdoblamientos en su experiencia americana. Me refiero a “La aridez” y a “Viento del invierno”. Me detengo en el primero de ellos. Allí Caillois 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. La libertad no funda ni sostiene nada, mientras que la independencia es demasiado paciente o desdenosa para requerir satisfacción: se jacta, al contrario, de conseguirlo todo sola y espera de entrada la aridez.

Sin embargo, 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 y a través suyo en Balzac, en Schopenhauer y hasta en el mismo Benjamin¹², aunque es bueno recordar que, escudado en un pseudónimo, Benjamin le hace varias restricciones a la teoría del mimetismo de Caillois en la revista del Instituto de Frankfurt. Adorno, en cambio, parece más favorable al prisma crítico del *sociologue*. No obstante, ha de desarrollar, más tarde, severos argumentos contra el mimetismo (de Caillois pero también de Benjamin) en *Sobre la meta-crítica de la teoría del conocimiento* (1956)¹³.

LA PARTIE, LA PART DU CIEL

Llegamos así a 1939. Ese año 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.

¹² En efecto, una de las anotaciones del *Libro de los Pasajes* transcribe un fragmento del ensayo de Caillois sobre París como mito moderno donde el autor llama la atención para esta noción de secta que fascinó a Balzac, autor de una historia de los jesuitas.

¹³ “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 topa 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”. Cf. Theodor W. Adorno, *Sobre la meta-crítica de la teoría del conocimiento*, trad. L. Mames, Barcelona, Planeta, 1986, pág. 179. Véase también “Sobre sujeto y objeto”, excurso a *Stichworte*, el segundo volumen de sus *Modelos críticos* de 1969 (*Consignas*, trad. R. Bilbao, Buenos Aires, Amorrortu, 1973, págs.143-58).

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 y, hecha para ser cabalgada, la extensión acoge el movimiento como la mujer recibe al hombre y éste no experimenta otra alegría más fuerte, ni otro apaciguamiento más seguro que el caer de rodillas, embriagado e inmortal, sobre ese vasto suelo, como sobre un pecho, sollozando a la manera de quien no quiere dejarse ver en tal situación¹⁴.

La pampa vive, como lo llamó Laurent Jenny, un eterno invierno de lo sagrado. Ya en una de las primeras cartas a Victoria Ocampo, pocos meses antes del viaje, fechada en el Colegio de Sociología, probablemente el 28 de febrero del 39, Caillois hacía referencia a lo sagrado congelado a través del modelo de intelectual militante, santo, que, sin entregarse a la heroína sadeciana, 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”¹⁵, frases que salen, como él mismo lo admite, de “La aridez”. Tales nociones retornan en la respuesta de Victoria (probablemente hipersensible a estos argumentos no muy diferentes a los que Ortega y Gasset le había brindado una década antes) cuando ésta le dice, airada, que desconoce la aridez:

College de Sociologie! Liens du coeur! De quoi, de quoi parlez vous? Que pouvez vous *donner*, que prétendez vous *donner*, alors que vous n’êtes même pas en état de *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 interesse comme un jeu d’échecs¹⁶.

Más allá del recuerdo de Ortega, Victoria Ocampo debía sentirse aludida en esas referencias al viento pampero (Gabriela Mistral decía en un poema que Victoria, como la pampa, es de su viento) y no concuerda con esa definición de la pampa, es decir, de la experiencia, como un efecto de la aridez, esa templanza de los fuertes sacudidos por el viento del invierno. Es curioso observar que, a juicio de Ocampo, no es tanto el desierto lo que 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.

Tal imagen es de la mayor importancia para el diálogo teórico acerca de mimetismo y anestesia. Proviene de 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”¹⁷. Se la puede asociar a una de las piezas de *El Aleph*, como “La espera” (ago. 1950) y puede, asimismo, aproximársela a las reflexiones que le suscita al mismo Caillois un libro de Marcel Duchamp sobre el ajedrez. Cabe así afirmar que, tal como el autor de *El gran vidrio*, Caillois busca salir

14 R. Caillois, “La pampa”. *Sur*, set 1939, n° 60, Buenos Aires.

15 R. Caillois y Victoria Ocampo, *Correspondance*, Paris, Stock, 1997, pág. 27.

16 R. Caillois y Victoria Ocampo, *Correspondance*, ed. cit., pág. 59.

17 R. Caillois, “Du règne de la mère au patriarcat”. ed. cit., págs. 851-2.

de la determinación natural y para eso ensaya mecanismos de reconciliación que, en último análisis, sustentan el carácter mimético del lenguaje. Analizando la obra de Duchamp, Caillois opone el modelo benjaminiano del soñador (ginecócrata y alegórico) al suyo, el de un 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 dominación¹⁸.

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 inscrito como dato conjetural en el mismo movimiento de las piezas, es decir, de lo que se trata es de huir de la interpretación. Interesan así la sintaxis y el orden, que no remiten a lo individual sino que apuntan siempre a lo colectivo¹⁹.

Ese punto ambivalente, donde se suspenden las oposiciones binarias y, según Duchamp, se postula la búsqueda de un más allá de la pintura y un más allá del género, nos conduce a una rearticulación anagramática del lenguaje. A ese saber, Caillois lo denominará ciencia diagonal y le dedicará, más tarde, un libro, *Medusa & Cia*, cuyo provecho los *Seminarios* de Lacan atestiguan en más de una ocasión, en especial, en su teoría de la mirada. Pero no perdamos de vista que la elaboración primigenia de esa teoría le es suscitada a Caillois por el cielo de la pampa. En él, admite, lo celeste es mero exceso de lo terrestre, transmutación activa de lo pasivo, soberanía e impotencia ambivalentemente conjugadas o, incluso, con indudable acento borgiano, una prueba más de que el universo es inmenso y laberíntico.

Esas ideas en relación al mimetismo y a la imagen fueron desarrolladas por Caillois 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. Dejando de lado el tema de la confusión lingüística (Derrida), Caillois explica en su exposición 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 infa-

18 “Parejamente, se concibe que haya seres —los mismos, quizá— que, en el lance amoroso gocen menos del placer que sienten que del que provocan, porque el primero no les deja la posesión de sí mismos, en tanto que el segundo les da como recompensa el del otro: el recuerdo de un rostro convulso, quejidos ansiosos y gritos de radiante desasosiego. Y es como si tuvieran más orgullo que sensualidad. (...) Tanto más seductor es conservar siempre la situación del jugador que no está en el tablero de ajedrez donde se juega la partida y que no se identifica tampoco con una de las piezas importantes o secundarias que hace maniobrar, de manera que, a pesar de la importancia que tiene el encuentro para él, le es siempre posible, en última instancia, hacer sobre la realidad que le concede las reservas de un creador sobre su creación”. Cito por la traducción de José Bianco en *Intenciones*. El original es “Les échecs artistiques et l’opposition et les cases conjuguées”, *Nouvelle Revue Française*, set 1937, págs. 511-4.

19 No nos olvidemos que Duchamp pasa las vacaciones de 1933 en Cadaqués con Dalí y que por su intermedio Man Ray ilustrará el ensayo sobre la belleza terrorífica que el mismo Dalí escribe para *Minotaure*. Ya dije que Caillois traduce los escritos sobre la manta para esa revista.

me 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 Borges (“La lotería en Babilonia” es de enero de 1941) y luego 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”²⁰. No está de más observar que tanto la manta como el constructor de la torre no son miembros anónimos de la masa. Ambos pertenecen a la realeza y lo que en una es transgresión activa, en el otro lo es simbólica.

Caillois está pues hablándole a sus amigos liberales y comunistas del grupo *Sur*. Les dice que no podrá haber comunidad sin incorporación de la heterogeneidad. Ambicionar *la part du ciel*, la soberanía babélica de todas las lenguas, que es el ideal cosmopolita de Ocampo y sus colegas, 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*²¹, que se encuentra el nudo entre la proto-escena y la historia. Como el mismo Caillois admite en el prefacio de 1978 a esa obra que tanto debe a la postliteratura borgiana, en sus primeros estudios sobre la manta y el mimetismo (los compartidos con Benjamin) se entregó a “rechercher ce qui émerge ou subsiste en elle [la humanidad] d’une plus vaste, secrète et indestructible solidarité” con la Ur-historia, mientras que en *Babel*, su obra más borgiana que “argentina”, se sentía atraído y al mismo tiempo 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”²², aquello que, con mayor consecuencia, Derrida intentará a partir de Bataille, ese 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, Caillois 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 inscrito en la órbita de lo sagrado, de allí la oposición entre el soberano y el verdugo, tema de su primer discrepancia pública con Borges en relación a la novela policial, es decir, a dos políticas diversas en relación a la verdad. En pocas palabras, Caillois es consciente de que en una sociedad postsacra, 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 anestético, puede ser la forma arcaica y proto-histórica de rescatar el conflicto primordial de una sociedad que declina: su identidad. La identidad moderna consiste, pues, en la diseminación de una competencia específica, el repliegue de la estética hacia las representaciones anestéticas suscitadas por la misma morfología de la sociedad.

No nos olvidemos, por lo demás, que buena parte de esas observaciones de Caillois son tributarias de su experiencia americana. Así, su idea de Hitler como ídolo, que leemos

20 R. Caillois, “Nemrod”. *Verve*, out. 1938, n° 3, Paris, pág. 111.

21 R. Caillois, *Babel. Précédé de Vocabulaire esthétique*, Paris, Gallimard, 1978, págs. 103-373.

22 R. Caillois, *Babel. Précédé de Vocabulaire esthétique*, ed. cit., págs. 14-5.

en “El poder carismático”, se apoya, implícitamente, en la emergencia latinoamericana de movimientos de multitudes, no sujetos a la órbita de lo popular-estatal. Caillois, que circuló por el Brasil de Getúlio Vargas, que se fascinó con la fusión de santa, meretriz y soberana que vio en Eva Perón, juzgaba a partir de esas experiencias que el poder carismático trabaja con la facultad mimética (sonambulismo, hipnosis, vértigo, éxtasis) ingrediente que se volvería, según auguraba, cada vez más inherente a las sociedades modernas. Abre así una línea de fuga en que podemos situar textos tan disímiles como “El simulacro” de Borges, *Eva Perón* de Copi, *Evita vive* de Néstor Perlongher, “Esa mujer” de Rodolfo Walsh o *Santa Evita* de Tomás Eloy Martínez²³. Es la misma línea que, a partir de las fantásticas exequias de Carmen Miranda, la parte maldita del Brasil en guerra, produce la Tropicalia de Caetano Veloso, un auténtico desborde de la función como forma. Otro tanto se verifica en “El uso de las riquezas”, ensayo sobre economía cotidiana y juegos de azar en América Latina, donde Caillois retoma las famosas tesis sobre el gasto de Bataille²⁴. A ese linaje pertenecen relatos como *Duchamp en México* de César Aira o *El estereoscopio de los solitarios* de J. R. Wilcock.

Diríamos, en suma, que la reflexión de Caillois, mediada por las experiencias literarias del París surrealista y del Buenos Aires de masas, problematizan la relación 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 entre los teóricos del mimetismo ilustra cabalmente esa ambivalencia. Benjamin ensaya ante Caillois, alternativamente, los recursos de la vivencia y de la experiencia. Diríamos que, *con Caillois*, y 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”²⁵ que supone un mimetismo que se explica más por la relación Benjamin-Adorno que por el mismo vínculo entre Benjamin y Caillois. Otro tanto se podría decir de la relación Caillois-Borges, enfrentados por un común delito verbal y una salida postliteraria, la de Babel, en la que Borges le debe a Caillois su “invención”. Recuérdese que Borges es traducido al francés en una colección dirigida por Caillois, “La croix du sud”, imagen en que retorna el mimetismo anestésico que identifica a Borges. Estamos así ante un inequívoco caso de nominalismo.

²³ Para una lectura reciente de esa problemática, cfr. Paola Cortés Roca y Martin Kohan, *Imágenes de vida, relatos de muerte*, Rosario, Beatriz Viterbo, 1998. Beatriz Sarlo prepara un ensayo sobre la pasión que tiene a Eva Perón como eje. Recordemos de esta autora dos ideas concomitantes con lo ya expuesto y hasta cierto punto, paradójales: la reivindicación de lo anti-mimético como un rasgo del pensamiento de izquierdas (*Tiempo presente*. Notas sobre el cambio de una cultura, Buenos Aires, Siglo XXI, 2001) y su evaluación de Maradona como la parte maldita de la cultura argentina (*Radarlibros, Pagina 12*, Buenos Aires, 17 nov. 2001).

²⁴ Cf. R. Caillois, *Instincts et société. Essais de sociologie contemporaine*, Paris, Denoel-Gonthier, 1964, págs. 130-180.

²⁵ R. Caillois, *Intenciones*, trad. José Bianco, Buenos Aires, Sur, 1973, págs. 32-3.

En ese punto, al que llega Benjamin, a través de Caillois y contra Adorno, al que llega Caillois, con Borges y contra Benjamin y Adorno, en ese punto, precisamente, comienza la aventura del neo-barroco latinoamericano. No debe sorprendernos, entonces, que un discípulo latinoamericano de Caillois, Severo Sarduy, no desdeñe, por cierto, la onomastomancia²⁶. Podríamos concluir, entonces, que todo el programa contemporáneo del neobarroco está indisolublemente ligado a una experiencia de fuerza y violencia, pero también a una aproximación informe por la vía del mimetismo generalizado a la dimensión anestésica del arte²⁷. Es, en efecto, en la lengua, como huella de la facultad mimética, que para Caillois, para Benjamin pero no menos para Sarduy, respira lo muerto, lo arcaico, lo primordial, constituyendo así una imagen que sin pausa se suscita ante cualquier estímulo inesperado. Sólo esa experiencia renovada del mimetismo anestésico nos permite migrar hacia el territorio incierto pero infinito de la verdad.

²⁶ En *La simulación*, las ideas de Caillois son fundamentales. Hablando de Saura, por ejemplo, Sarduy relativiza la “tenaz manía regresiva o fácil espejismo semántico” que guiaba a los condiscípulos del pintor que asociaban su nombre al de un saurio. Reparando que, en francés, en cambio, su nombre connota sabiduría futura, *il saura*, se pregunta si el sujeto marcado por el mote mimético no sería también el que detenta un saber venidero, “el depósito de una sabiduría aunque informada prescrita”, idea muy próxima al mimetismo primordial de Caillois/Benjamin. Cf S. Sarduy, *La simulación*, en *Obra Completa*, ed. Gustavo Guerrero, François Wahl, Madrid, ALLCA, 1999, vol II, págs.1335-6.

²⁷ Pienso, por ejemplo, en obras como *Récurrences dérobées* (1978), que es un primer ensayo de poética generalizada, que se leerá más tarde en *L'écriture des pierres* (1970) y en *Cohérences aventureuses*, en especial en su ensayo sobre *La dyssimétrie* (1973), tan paralelo a las tesis anti-miméticas de Sarduy, que el cubano supo extraer, como Lacan, de *Medusa & Cia*.