



La voz de los vencidos: Justicia y experiencia colonial en Walter Benjamin

The voices of the vanquished: Justice and Colonial Experience in Walter Benjamin

Alexis Alvarez-Nakagawa¹

¹ European University Institute (EUI), Florencia, Italia. E-mail: alexis.alvarez@nyu.edu.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9577-9189>.

Artículo recibido en 6/07/2020 y aceptado em 12/07/2020.



This work is licensed under a Creative Commons Attribution 4.0 International License.



Resumen

La idea de rescatar la voz de los vencidos, tarea que Benjamin declara urgente e indispensable en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, tiene una historia que puede remontarse a su interés temprano por la colonización de América. Un ejemplo de este interés puede encontrarse en la pequeña reseña que se traduce con este artículo, *Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas. Padre de los indios*. Mi artículo reconstruye las circunstancias bajo las cuales se produjo este texto, indicando algunas claves de lectura que permiten relacionarlo con otras ideas que Benjamin elaborará a lo largo de toda su vida sobre el rol del lenguaje, la justicia y la historia. Además de ello, el artículo intenta esclarecer qué significa “salvar la voz de los vencidos” y los problemas que esta idea acarrea en el contexto colonial. Siguiendo el método empleado por el propio autor, el ensayo utilizará la técnica del montaje, colocando momentos biográficos y textos afines que permitirán iluminar una arista no tan conocida en la obra de Benjamin.

Palavras-claves: Walter Benjamin; Teoría Postcolonial; Historia; Justicia; Lenguaje.

Abstract

The idea of rescuing the voice of the vanquished, a task that Benjamin declares urgent and indispensable in his *Theses on the Philosophy of History*, can be traced back to an early interest in the colonization of America. An example of this interest, translated for this article, can be found in Benjamin’s review *Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas. Father of the Indians*. My paper reconstructs the circumstances under which this text was produced and indicates possible readings that allow us to relate it to other ideas that Benjamin elaborated throughout his life on language, justice and history. In addition, the article attempts to clarify what it means to “save the voices of the vanquished” and the problems that this idea has in the colonial context. Following the method used by the author himself, this paper uses the technique of montage, placing biographical moments and texts, looking to illuminate an edge not that well-known in Benjamin’s work.

Keywords: Walter Benjamin; Postcolonial Theory; History; Justice; Language.

i.



Podría decirse que la idea de rescatar la voz de los vencidos, tarea que las *Tesis sobre la filosofía de la historia* (2008 [1940]) declaran urgente e indispensable, tiene un vínculo sustancial con el interés temprano que la conquista y la colonización de América habían despertado en Benjamin durante sus primeros años de formación intelectual. La breve reseña que se traduce con este artículo en el anexo, *Marcel Brion, Bartolomé de Las Casas. "Padre de los indios"* (1945 [1929]) es testimonio de ese interés que acompañará a Benjamin durante toda su vida, y que marcará consciente o inconscientemente, el desarrollo de sus primeros trabajos sobre el lenguaje y sus investigaciones posteriores sobre el rol de la justicia y la historia.¹

En lo que sigue, reconstruiré las circunstancias bajo las cuales se produjo este pequeño texto. Indicaré también algunas claves de lectura que permitirán relacionar la reseña con ideas que Benjamin elaborará a lo largo de su vida y especialmente en sus últimos años. Además de ello, intentaré esclarecer qué significa "salvar la voz de los vencidos" y expondré algunos de los problemas que esta idea representa en el contexto colonial. Interpretar los trabajos de Benjamin suele exigir un acto creativo. Como dice Azoulay: "en cierto sentido, los lectores son inducidos a reescribir los textos de Benjamin, narrándolos una vez más, y transmitiéndolos de una manera que siempre estará abierta a nuevas reconstrucciones" (2007, p. 84)². En sintonía con ello, y siguiendo el método empleado por el propio autor, este ensayo utilizará la técnica del montaje, colocando momentos de vida y textos afines que permitirán iluminar una faceta del pensamiento de Benjamin en donde la pregunta colonial se hace presente³. La reseña de Brion funcionará entonces como un pequeño momento singular en donde se manifiesta fragmentariamente una corriente mayor del pensamiento del autor. Con ello, quedará descubierta una arista no tan conocida en la obra de Benjamin que señala un camino posible para una política redentora de las "causas perdidas" latinoamericanas.

¹ Le agradezco a Hannah Franzki y a Rafael Vieira por la lectura de este trabajo y por sus valiosas sugerencias para mejorarlo.

² Mi traducción. Todas las traducciones del inglés en este trabajo, salvo que se indique lo contrario, me pertenecen.

³ Sobre el montaje en Benjamin cf. BUCK-MORSS (1989, p. 58 y ss).



ii.

El encuentro de Benjamin con la realidad de América Latina surgirá como resultado de un viaje. Sin embargo, no se tratará, como suele ser frecuente en otros casos, de un viaje transatlántico, sino más bien de un cambio de ciudad. A finales de 1915, Benjamin deja Berlín para instalarse en Múnich, siguiendo los pasos de su prometida de ese entonces, Grete Radt, y alejándose del recuerdo del suicidio de su amigo Fritz Heinle. Benjamin transferirá sus estudios a la universidad de Múnich, en donde asistirá a algunos cursos, y tendrá un primer acercamiento con la cultura mesoamericana. En el seminario del célebre etnólogo Walter Lehmann sobre “El lenguaje y la cultura del antiguo Méjico” –uno de los pocos que le causará una impresión favorable–, Benjamin comienza a interiorizarse sobre la historia de la conquista del Nuevo Mundo (WITTE, 1991, p. 34). Gershom Scholem recuerda la experiencia de su amigo de la siguiente manera:

“Benjamin permaneció en Múnich hasta aproximadamente el 20 de diciembre de 1916. Allí había estado siguiendo, desde el semestre de verano, el curso del americanista Walter Lehmann sobre la cultura mejicana y la relación de los mayas y los aztecas, hecho que se hallaba estrechamente ligado a su interés por lo mitológico. Esas lecciones, frecuentadas por pocas personas y, en particular, apenas por estudiantes, hicieron a Benjamin apreciar la figura del sacerdote español Bernardino de Sahagún, a quien tanto hay que agradecer en lo que atañe a la preservación de las tradiciones de mayas y aztecas. Allí, entre mediados de noviembre y diciembre, conoció fugazmente a Rilke [...] Poco después, en Berlín, vi sobre su mesa de trabajo el diccionario azteca-español de Molinos, que Benjamin se había procurado con la idea de aprender azteca, cosa que nunca llevó a cabo. El recuerdo de lo que Benjamin me había relatado sobre la atmósfera que reinaba en los cursos de Lehmann me indujo más tarde, cuando fui a Múnich en 1919, a acudir yo también. Con él leí los himnos de los mayas a sus dioses, algunos de los cuales todavía hoy soy capaz de recitar en su lengua original” (1987, p. 47).

Los encuentros de Lehmann eran sumamente particulares y se diferenciaban de cualquier seminario tradicional. Ellos no transcurrían en la universidad sino en un elegante departamento privado en donde los participantes se sentaban alrededor de una gran mesa cubierta con un mantel persa. El curso no contaba con más de diez participantes. Los códices antiguos eran pasados de mano en mano por los asistentes (LESLIE, 2007, p. 34). Mucha de la información que Lehmann usaba para su curso provenía de la *Historia general de las cosas de Nueva España* (1938 [1540-1585]) de Bernardino de Sahagún (1499-1590), también conocido como *Códex Florentino*. Sahagún era un misionero franciscano que había llegado a Méjico en 1529, ocho años después de que Hernán Cortés



conquistara el territorio. Aquél comenzó a investigar la cultura de los indígenas, convencido de que, para convertirlos al cristianismo y eliminar su idolatría, era necesario comprender sus prácticas culturales y religiosas. Si bien rechazaba las ideas de los nativos y los consideraba bárbaros, admiraba su refinamiento cultural en ciertas áreas. La mayor parte del *Códex* fue elaborado a partir de los datos que Sahagún recolectó de sus informantes indígenas. El *Códex* está compuesto por un texto en nahuatl y su traducción al español. Además de ello, cuenta con 2468 ilustraciones realizadas por los nativos, que combinan la tradición pictórica nahua con las formas de la pintura renacentista europea.

El interés de Benjamin por el antiguo Méjico puede explicarse, tal vez, por una cuestión generacional. El contexto político y social en el que Benjamin creció estaba marcado por las políticas imperiales de una Alemania que había sido recién unificada. Nacionalismo y colonialismo se reforzaban mutuamente en el imaginario colectivo de las clases letradas (KRANIAUSKAS, 1994, p. 143). Los seminarios dictados por el propio Lehmann, pueden considerarse una manifestación de la atracción que los pueblos colonizados generaban en las clases dominantes del imperio alemán. Del mismo modo, la popularidad de los escritos de von Humboldt, y la institucionalización temprana de la etnología alemana pueden explicarse por estas circunstancias. Debe tenerse en cuenta que en los museos de Dresde y Berlín –que habían sido asiduamente visitados por Benjamin– existían grandes colecciones coloniales (Ibid.). Esta expansión imperial adicionalmente traía consigo a los mercados locales objetos y manufacturas exóticos de todos los rincones de la tierra, lo que también servía para fermentar la curiosidad y despertar las fantasías metropolitanas. De hecho, a estas circunstancias particulares se debe, por ejemplo, el surgimiento del movimiento artístico del *Jugendstil* –lo mismo sucedería con el *Art Nouveau* en Bélgica y Francia–, corriente que incorporaba técnicas y formas artísticas traídas por la expansión imperial, en el cual Benjamin se interesará profundamente más o menos en la misma época en la que escribe su reseña sobre el trabajo de Brion (EILAND y JENNINGS, 2014, p. 317).

iii.

En 1929, casi quince años después de asistir al seminario de Lehmann, la revista *Die Literarische Welt* encargará a Benjamin la reseña del libro de Brion, que había sido



impreso en París en 1928. Benjamin había conocido a Brion unos años antes, a través de amigos comunes, tales como Ernst Bloch y Hugo von Hofmannsthal. Brion es un personaje peculiar: un abogado de Marsella que tras cuatro años de ejercer su profesión decide abandonarlo todo para recorrer el mundo. A su vuelta y ya instalado en París, desarrollará una intensa y ecléctica actividad literaria en campos diversos como la crítica, la biografía, la historia, y la novela. En sus trabajos, Brion sabrá cultivar, tal vez como consecuencia de sus múltiples viajes, una sensibilidad especial por la alteridad. Con Benjamin no sólo lo unirá una alta estima personal sino también una fuerte afinidad intelectual. Hay que mencionar que Brion había reseñado favorablemente las traducciones que Benjamin había hecho al alemán de Baudelaire a fines de 1926, así como también *Calle de dirección única* (1987 [1929]) y el *Origen del drama barroco alemán* (2008 [1929]). Además de ello, Brion traducirá textos de Benjamin al francés y será uno de sus principales interlocutores en su exilio en París en los años '30, además de uno de los principales difusores de su obra en Francia.

El período en que Benjamin publica la reseña es tal vez uno de los más fructíferos de su carrera. Un año antes, en 1928, finalmente veían la luz, después de muchas demoras editoriales, su trabajo sobre el *Trauerspiel*, así como también *Calle de dirección única*, obteniendo ambos una acogida favorable y numerosas reseñas. En 1929, Benjamin ya se encuentra trabajando activamente en su *Obra de los pasajes*, y se dedica a escribir varias reseñas y pequeñas notas y ensayos que publica en diarios y revistas. Entre ellos, pueden destacarse su conocido artículo sobre *El surrealismo* (2007), un pequeño trabajo titulado *Hacia la imagen de Proust* (2007), y su ensayo ilustrado *Novelas para criadas del siglo pasado* (2014), en donde analiza el movimiento del *Jugendstil*. Para la segunda mitad del año, Benjamin también comienza a trabajar regularmente en programas de radio en Berlín y Frankfurt, escribiendo guiones, programas para niños y charlas de literatura⁴.

Este año marca incluso el comienzo del vuelco al marxismo en la aproximación teórica de Benjamin. Este vuelco en parte se debe a la influencia que ejerce sobre él la dramaturga rusa Asja Lacis, pero también a la profundización de su relación intelectual con Theodor Adorno y Max Horkheimer, e indudablemente el inicio de su amistad con Bertolt Brecht, con quien se encuentra, por primera vez, en mayo. La vida personal de Benjamin sufre cambios drásticos en 1929. Este año inicia su divorcio de Dora Pollak, y

⁴ Las transcripciones conservadas de estos programas pueden encontrarse en *Radio Benjamin* (2015).



debe abandonar la casa familiar en la que había vivido, intermitentemente, durante los últimos veinte años. El año culmina para él de forma oscura. A fines de octubre, a medida que el trámite de divorcio se torna más cruento, y más o menos al mismo tiempo en que la Bolsa norteamericana se desploma, Benjamin sufre un colapso nervioso. Uno de los años más productivos y fructíferos de su carrera –el año en que adquiere reputación como crítico en los círculos intelectuales de Weimar– concluye sumiéndolo en una profunda depresión (EILAND y JENNINGS, 2014, p. 333). El pequeño artículo sobre Brion se escribe, entonces, en un momento particular de la vida del autor, un momento de cambios y transición tanto personal como intelectual. Como veremos, esto se verá reflejado en la reseña que no solamente muestra el acercamiento de Benjamin al marxismo sino también algunas de sus ideas futuras sobre el rol de la historia.

El libro de Brion (1945 [1928]) es un trabajo biográfico de Bartolomé de Las Casas (1484-1566), pero también una historia de la Conquista de América. Las Casas fue un fraile dominico que, habiendo llegado a América con la tercera expedición de Colón en 1498, se convierte luego en el principal denunciante del maltrato al que eran sometidos los indios en las encomiendas (el sistema de producción y de reparto de tierras implementado en las colonias hispanoamericanas). Si bien Las Casas nunca renegaría del derecho de los reyes españoles a las tierras de América, creía que su misión era cristianizarlas, y observaba que las campañas militares y los maltratos a los que los nativos eran sometidos iban en contra de dicha finalidad trascendente. Las Casas fue altamente influyente en la corte de Carlos V, quien, en 1542, llegó a abolir la esclavitud de los indios y temporalmente el sistema de encomienda, siguiendo los consejos del fraile dominico. Las Casas batalló durante casi medio siglo contra los encomenderos tanto en las colonias como en la península ibérica. En el transcurso de este enfrentamiento publicó una serie de panfletos y ensayos, entre los cuales se encuentra la *Brevísima relación de la destrucción de las Indias* (2013 [1552]), un trabajo que denunciaba las crueldades de los españoles y que tendría un alto impacto político en la corte castiza. En 1550, Carlos V decide convocar a Las Casas y a Juan Ginés de Sepúlveda –principal defensor de la doctrina de la guerra justa para justificar la colonización– con el objeto de que se dirimiera la disputa sobre los “justos títulos” de la Conquista tanto en su aspecto teológico como jurídico. Las Casas y Sepúlveda de algún modo representaban las dos posturas existentes sobre la materia: por un lado, estaban quienes defendían la libertad de los indios y la cristianización pacífica del Nuevo Mundo y, por el otro, quienes propiciaban el empleo de



la fuerza y la esclavitud de los nativos. El debate se celebrará en Valladolid ante un panel de teólogos y juristas ilustres, y es por ello que será conocido más tarde como el “debate de Valladolid”. De la disputa no saldrá victoriosa ninguna postura dado que el tribunal nunca se pronunciará con un veredicto. Si bien el trabajo de Brion se enfoca en la vida de Las Casas, esta aproximación biográfica es un pretexto para analizar la historia de los primeros años de la Conquista de América. El texto de Brion, si bien crítico con la Conquista, es ciertamente apologético de la labor de Las Casas y de su defensa de los indios. Debe destacarse que éste es uno de los primeros trabajos contemporáneos que se escribe sobre Las Casas, al que le seguirá una infinidad de biografías posteriores.

En su corta reseña, Benjamin destaca algunos puntos importantes del trabajo de Brion, complementándolo con reflexiones propias. Así, recurriendo a una metáfora bastante gráfica, señala la violencia de la que se sirve la colonización europea al “conv[ertir] al mundo recién conquistado en una cámara de torturas”. Benjamin apunta también a la conformación de un espíritu de época, o configuración ideológica, que hará posible la ocurrencia de dichas atrocidades, y relaciona esta configuración con la abundancia de recursos encontrados por los conquistadores en América. Es por ello que unas líneas más adelante indica que la colonización responde a una necesidad económica, que luego crea su propia justificación teórica. Ya vemos aquí, entonces, el despliegue de una perspectiva materialista de la historia. Benjamin sostiene que los argumentos que se utilizan para defender la conquista son de naturaleza teológica y jurídica: América es una tierra sin dueño, la conquista es un requisito previo de la misión evangelizadora, y es un deber cristiano intervenir ante los actos sacrílegos de los nativos. Sin embargo, siguiendo la línea argumental del propio Brion, destaca que, así como hay quienes defienden la razón de estado –Juan Ginés de Sepúlveda–, también están aquéllos que luchan por la “causa perdida” de los nativos. Tanto Las Casas como Sahagún –que Benjamin introduce aquí y coloca junto al primero–, intentan salvar en nombre del catolicismo a aquéllos que el catolicismo ha colaborado a destruir. Resulta interesante que Benjamin describe ésto como un movimiento reflexivo, un salto dialéctico en el campo de la moral que también puede observarse en el campo cultural.



iv.

Incluso si es cierto que el texto sobre el libro de Brion no es más que una pequeña reseña, constituye al mismo tiempo una fascinante aplicación del método e ideas que Benjamin desarrolla en otros lugares de su obra con más detalle (LÖWY, 2008). Puede decirse que el texto tiene resonancias indudables con tres obras fundamentales que marcan el desarrollo intelectual de Benjamin en diferentes etapas de su vida. Así, podemos encontrar una conexión clara con su ensayo temprano *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre* (2007 [1916]). Además, existen similitudes contundentes con *Calle de dirección única*, que, como vimos, Benjamin había publicado tan sólo un año antes. Fundamentalmente, además, el texto dialoga con las ideas expuestas en las *Tesis sobre la filosofía de la historia*, que Benjamin escribirá poco antes de su muerte en 1940. De alguna manera, entonces, podemos ver que el acercamiento temprano de Benjamin a las culturas de mesoamérica actúa como trasfondo en diferentes etapas de su pensamiento. A continuación exploraremos los trabajos mencionados, ayudando su lectura con otros dos ensayos –*La tarea del traductor* (2010 [1923]), y *El narrador* (2001 [1936])– que a nuestro criterio esclarecen los problemas que estos textos presentan a la luz de la experiencia colonial, particularmente respecto al acto de mediación que caracteriza el “rescate” de la voz de los vencidos de la historia.

En *Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre*, Benjamin expone sus primeras ideas sobre la comunicación y el lenguaje. De acuerdo con el propio Benjamin, su interés por el lenguaje nacerá de sus estudios en Berlín con Ernst Lewy sobre von Humboldt y de su experiencia en los seminarios con Lehmann en Múnich sobre el lenguaje y la cultura mesoamericana (WITTE, 1991, p. 35). Se debe agregar también que, en esta época, Benjamin tiene un intercambio epistolar intenso con Scholem, con quien discute sobre el lenguaje divino y el misticismo judío. De esta curiosa amalgama –entre el lenguaje mesoamericano y el misticismo judío– nacerá este ensayo que finalizará de escribir en noviembre de 1916. Benjamin no tiene intención de publicar el ensayo que, de hecho, recién aparecerá publicado póstumamente en 1955, aunque lo circulará entre algunos de sus amigos. El texto es hermético, sobre todo porque fue concebido originalmente como un borrador para su discusión con Scholem.

En pocas palabras, el trabajo intenta abordar la esencia del lenguaje basándose en el misticismo judío y en los primeros capítulos del Génesis. Benjamin comienza



definiendo al lenguaje como “el principio dirigido a la comunicación de contenidos espirituales” (2007 [1916], p.144). Para Benjamin el lenguaje es universal, todo tiene lenguaje. El mundo natural, los animales y las cosas tienen lenguaje pero éste es mudo. El silencio de la naturaleza no implica falta de lenguaje sino carencia de voz. De este modo, el hombre es quien le da voz a la naturaleza y a las cosas que comunican en silencio. Él es quien ha sido imbuido por Dios con sonido, hálito (*néfeš* en hebreo). Es tarea del hombre, por ello, una tarea divina, darle voz a aquellos seres que no tienen voz propia. El hombre entra, a través del lenguaje, en una “comunidad mágica” (p. 151) con el resto de las cosas, y se comunica con Dios dándole nombre a la naturaleza. El acto de darle voz a las cosas es un acto de traducción, una traducción del lenguaje de las cosas al lenguaje de los hombres, de un lenguaje inferior a uno superior, de uno imperfecto a uno más perfecto, “la traducción de lo mudo en lo sonoro [...] de lo innominado en el nombre” (p. 155). Hay, además, en este acto de traducción, un acto de conocimiento del hombre sobre las cosas. El conocimiento es así una forma de lenguaje, una forma de hacer hablar a la naturaleza. Debe agregarse que el mutismo de la naturaleza tiene, según Benjamin, una característica propia: se trata de un lamento. La “profunda tristeza de la naturaleza” (p. 159), su lamento silencioso, nos dice, se debe al silencio de su lenguaje. Pero, la naturaleza puede ser redimida. Para ello, “para redimirla están la vida y el lenguaje del hombre en la naturaleza” (Ibid.). Es el hombre quien, al darle voz a la naturaleza, la redime.

Hay que destacar que la idea del lamento de la naturaleza volverá a aparecer en el *Trauerspiel* (2008 [1929]), a pesar de que aquí toma un cariz diferente. Con otros matices, vuelve también el problema del silencio en el lenguaje en el ensayo sobre *Las afinidades electivas de Goethe* (2008 [1922]). Aquí el problema del silencio aparece como “lo inexpresivo” (*das Ausdruckslose*), aquéllo que no puede decirse con palabras pero que tanto la literatura como el arte pueden comunicar. De alguna manera, lo inexpresivo se relaciona con la muerte, ya que señala un momento en que “la vida [...] debe aparecer paralizada y detenida” (p. 193). El problema del silencio, y la tarea del hombre de colmarlo con su voz, aparecerá finalmente también en la filosofía de la historia de Benjamin. Como veremos, del mismo modo que el mundo natural, los vencidos de la historia comunican pero no tienen voz. Es tarea del historiador rescatar, darle voz a los vencidos. Ya veremos con más detalle en la siguiente sección en qué puede consistir esto.

Como dijimos, el texto sobre Brion también remite a *Calle de dirección única*. En este caso, sin embargo, no se trata tanto de una superposición teórica sino más bien



temática. *Calle de dirección única* está formada por sesenta pequeñas entradas que difieren en cuanto a estilo, género y contenido. El trabajo contiene aforismos, chistes, sueños y descripciones de paisajes. Contiene también fragmentos de análisis político, opiniones sobre psicología infantil, diversas críticas a las costumbres y modos de la vida burguesa, y apreciaciones varias sobre objetos y cuestiones de la vida cotidiana. Influido por el surrealismo francés, el principio estructural del libro es el montaje, y la intención del autor es que los diferentes fragmentos conformen una totalidad significativa que pueda trascender a sus partes aisladas. La esencia del trabajo consiste en transformar “las experiencias políticas y sociales en imágenes alegóricas” (WITTE, 1991, p. 91), alineándolas bajo una dirección como si fueran pequeñas casas que se acomodan a lo largo de una calle. Entre las diversas entradas podemos encontrar dos fragmentos que, sin lugar a dudas, remiten a la experiencia de Benjamin en el curso de Lehmann sobre las culturas mesoamericanas. En el fragmento titulado “Obras públicas”, Benjamin nos dice:

En sueños vi un terreno yermo. Era la plaza del mercado de Weimar. Estaban haciendo excavaciones. También yo escarbé un poco en la arena. Y entonces surgió la aguja de un campanario. Contentísimo, pensé: un santuario mejicano de la época del preanimismo, el anaquivitzli. Me desperté riendo (Ana = ávâ; vi = vie; witz = iglesia mejicana (!).) (1987 [1929], p. 36).

En el sueño de Benjamin la excavación arqueológica del mercado revela un santuario mejicano. El comercio colonial toma cuerpo en el mercado de Weimar, como en otros mercados europeos que se levantan sobre las ruinas de la cultura mejicana. La arqueo-sonmo-logía de Benjamin nos revela el subsuelo imperial/colonial de los intercambios comerciales del capitalismo. Hace patente el hecho de que el mercado de la Europa “civilizada” tiene por fundamento la acumulación originaria de la explotación colonial.

De algún modo, en este texto, el colonialismo aparece a nivel del inconsciente, en sueños que revelan los sustratos profundos del sistema social. Sin embargo, Benjamin despierta riéndose. Tiene una revelación. Porque el santuario mejicano también es una iglesia. La iglesia-santuario-mejicano, como artefacto colonial, señala el sincretismo que produce la colonización. Tal como ha hecho notar Kraniauskas (1994, p. 145-146), lo que provoca la risa de Benjamin es que, a pesar de la colonización –aquí figurada a través de la imposición de iglesias–, el proceso de conversión ha implicado también la conversión espiritual del cristianismo por el sistema religioso que éste estaba intentando eliminar.



Esta posibilidad de conversión también se encuentra implícita en el otro fragmento que habla sobre Méjico en *Calle de dirección única*. Así, el fragmento llamado “Embajada mejicana” comienza con un texto de Baudelaire, que dice: “Nunca pasé por delante de un fetiche de madera, un buda dorado, un ídolo mejicano sin decirme a mí mismo: éste es, tal vez, el dios verdadero” (1987 [1929], p. 23). La asimilación colonial puede suspender las certezas de la cultura colonizadora. El colonialismo no se impone intacto, siempre implica una forma de contacto que lo pone en peligro de ser transformado internamente por aquéllo que quiere destruir. Éste funde a colonizador y colonizado en un proceso de mestizaje que, al menos potencialmente, puede subvertir, poner boca abajo, el sistema dominante. Una “embajada” es un elemento ajeno en territorio propio, un elemento que convierte dicho territorio en un territorio extraño, sin que por ello deje de ser también propio. Es decir, una embajada es un lugar donde lo propio y lo ajeno se confunden irremediabilmente. Una embajada es un “ídolo extranjero” que pone en cuestión nuestra certidumbre sobre lo propio y lo ajeno. Sin embargo, una embajada también es una misión. Así, el texto continúa con un sueño en donde se describe una expedición colonial que observa un extraño ritual, en donde el sincretismo se hace presente:

“Soñé que estaba en Méjico, participando en una expedición científica. Después de atravesar una selva virgen de árboles muy altos, desembocamos en un sistema de cuevas excavado al pie de una montaña, donde, desde la época de los primeros misioneros, se había mantenido una orden cuyos hermanos proseguían su labor de conversión entre los indígenas. En una inmensa gruta central, rematada por una bóveda gótica, se estaba celebrando un oficio divino según un rito antiquísimo. Al acercarnos, pudimos presenciar su momento culminante: un sacerdote elevaba un fetiche mejicano ante un busto de madera de Dios Padre, colocado muy alto, en una de las paredes de la gruta. En ese instante, la cabeza del dios se movió negando tres veces de derecha a izquierda” (1987 [1929], p. 23).

El fetiche es presentado al Dios Padre por el sacerdote (¿como ofrenda? ¿como representación? ¿como semejante? ¿como sustituto?), y el dios lo niega tres veces. ¿Es el fetiche el verdadero dios? ¿Quién es el que niega? ¿El Dios padre o el dios que el fetiche representa? Adicionalmente, dado que el fetiche y el dios forman parte de la misma ceremonia en donde dos tradiciones se confunden en una, uno puede preguntarse legítimamente: ¿qué dios se venera en esta ceremonia? Inmediatamente surge en el observador (occidental) la pregunta por la autenticidad del ritual y las verdaderas intenciones de sus participantes. Dado que ambos dioses se confunden en uno, siempre queda la duda de si no se estará venerando todavía a los viejos dioses.



v.

En la reseña del libro de Brion se destacan dos acciones fundamentales que de algún modo estructuran el argumento y presentan una *breve* filosofía de la historia. Por un lado, el texto se abre con la mención del acto por el cual se trae al presente, se representa, se rememora el pasado, o más precisamente, el espíritu de época de la Conquista. Este acto de remembranza se produce con horror, el mismo horror que en otros textos de Benjamin indica la ocurrencia de una catástrofe. El otro acto, al contrario, cierra la reseña. Se trata de la acción de salvar la tradición de lo que ha perecido como consecuencia de dicha catástrofe. Es el acto que Benjamin le atribuye a Las Casas y a Sahagún. Se trata de un acto redentor por el cual se salva la voz de los vencidos.

Puede afirmarse que estos dos temas constituyen también la materia central de las *Tesis*. En éstas, publicadas bajo el nombre *Sobre el concepto de historia*, Benjamin pone por escrito algunos pensamientos que, según sus propias palabras en una carta a Gretel Adorno, “había estado guardando por veinte años, guardando incluso de mí mismo” (WITTE, 1991, p. 200). Tal como Eiland y Jennings (2014, p. 662) han puesto de manifiesto, las *Tesis* “se erigen como una síntesis general de los pensamientos de Benjamin sobre la historia –un pensamiento que se remonta, a través de la *Obra de los pasajes*, a los días de la primera guerra mundial”. Es decir, al momento en que Benjamin se acerca a las culturas mesoamericanas y escribe su ensayo sobre el lenguaje. Al igual que con con este escrito, las *Tesis* fueron concebidas como un borrador. El texto presenta ciertas consideraciones metodológicas, y también algunas reflexiones sobre la naturaleza de la historia y la tarea del materialismo histórico. Lo que en esencia era un instrumento de trabajo se convertirá luego en el legado intelectual más importante de Benjamin.

El ensayo comienza con la famosa imagen del autómatas ajedrecista imbatible que, en realidad, es manejado por un enano corcovado que se esconde bajo la mesa. El equivalente filosófico de este aparato es para Benjamin el materialismo histórico, capaz de derrotar a cualquier oponente si toma a su servicio a la teología que “hoy día, es pequeña y fea, y no debe dejarse ver en absoluto” (2008 [1940], p. 305, Tesis I). Benjamin cree que la teología es imprescindible porque revela el mensaje mesiánico de redención que la historia lleva consigo. El heraldo secular de ese mensaje teológico es el historiador materialista. Por medio de una metáfora, entonces, Benjamin trae una noción teológica al plano histórico de la política.



La exigencia fundamental del materialismo histórico es escribir la historia “a contrapelo” (p. 309, Tesis VII), es decir, el historiador materialista debe redimir a la “tradición de los oprimidos” (p. 309, Tesis VIII). Esta tradición se encuentra silenciada por la historia de los vencedores, el historicismo, que participa en “el cortejo triunfal en que los que hoy son poderosos pasan por encima de esos otros que hoy yacen en el suelo” (p. 309, Tesis VII). Benjamin invierte la imagen del triunfalismo del historicismo y enseña la destrucción que lleva aparejada como contracara la historia de los vencedores. Esta ya no nos muestra el progreso continuo de la civilización: al contrario, “no hay documento de cultura que no lo sea al tiempo de barbarie” (Ibid.). Usando una expresión similar a la que ya encontramos en la reseña de Brion, Benjamin nos dice que la cultura constituye el botín de los vencedores sobre la que no se puede “pensar sin horror” (Ibidem.).

De este modo, el autor da vuelta la relación antagónica que el historicismo establece entre “civilización y barbarie”. La barbarie sería una parte integral de la civilización, y ya no un adjetivo predicable a los “pueblos sin historia”. Lo que comunmente se llama “progreso”, Benjamin lo ve como una sucesión de catástrofes. Así, en el corazón de las *Tesis*, en su pasaje más conocido, el *angelus novus*, el ángel de la historia “ve una única catástrofe que amontona incansablemente ruina tras ruina” (p. 310, Tesis IX). Al ángel le “gustaría detenerse, despertar a los muertos y recomponer lo destrozado” (Ibid.), pero una tempestad se enreda en sus alas, y lo empuja hacia el futuro, mientras el cúmulo de ruinas ante él va creciendo hasta el cielo. Para Benjamin, “lo que llamamos progreso es justamente esta tempestad” (Ibidem.). De este modo, una de las críticas centrales del ensayo de Benjamin gira en torno a la idea de progreso que da vida al historicismo, pero también, como Benjamin pone de resalto inmediatamente después, al fascismo. El concepto de progreso se basa en la creencia del despliegue ilimitado e incontenible de la humanidad sobre un tiempo “homogéneo y vacío” (p. 314, Tesis XIII). Un continuo histórico gobernado por la causalidad que se presenta como una mera sucesión de datos que transcurren tal como los dedos “pasan por las cuentas del rosario” (p. 318, Apéndice A). Es por ello que el historicismo culmina en la forma de una historia universal, una gran escatología en donde la humanidad avanza hacia su destino.

Aunque Benjamin no lo diga, debe destacarse que la idea de progreso no puede aislarse del contexto colonial en la que surge y se encuentra íntimamente asociada a los primeros estudios etnológicos sobre los pueblos “primitivos”. El siglo XIX ve a las colonias y sus habitantes nativos como una etapa inicial en la sucesiva progresión histórica hasta



la civilización europea. Occidente se proyecta así como *telos* de la marcha civilizatoria. Para la ideología colonial, los pueblos que habitaban tierras lejanas, lo hacían también en el pasado de la civilización occidental. Los nativos no eran contemporáneos: la distancia espacial era transformada en distancia temporal (FABIAN, 2002). El evolucionismo social y el historicismo encontrarán en el contexto colonial su razón de ser y caldo de cultivo. Sobre la idea de progreso se asentará luego el concepto de “desarrollo” que tendrá un lugar destacado en las formas de la teleología postcolonial (CHAKRABARTY, 2000, p. 23). De este modo, la idea de progreso y el tiempo lineal que Benjamin critica son el fundamento del colonialismo, y no casualmente también del fascismo que corroe a Europa cuando Benjamin escribe las *Tesis*⁵.

Ahora bien, si la historia esta empujada por la barbarie y la catástrofe, el historiador no posee un lugar para distanciarse. Para Benjamin, el historiador materialista no puede mirar el conflicto desde fuera. Ante la injusticia de la civilización europea que toma el rostro del fascismo, la acción no se articula desde la distancia sino desde el sentido de urgencia. El distanciamiento, la objetividad, se convierten en un acto de complicidad, de “empatía” con los vencedores. El historicismo que intenta atrapar el pasado “tal y como propiamente ha sido” (2008 [1940], p. 307, Tesis VI), no hace más que consagrar y reificar el pasado. En tanto historia del progreso, el historicismo autoriza y justifica el presente buscando su continuación en el futuro. Benjamin cree, por el contrario, que la “historia es objeto de una construcción” (p. 315, Tesis XIV; p. 316, Tesis XVII), y que hacer historia es un acto político, una intervención urgente en la catástrofe.

En la medida en que la historia oficial está basada en la perspectiva de los vencedores, la voz y autoridad con la que habla es ensordecidora. El problema del silencio es central en las *Tesis* aunque el término no se mencione expresamente (FELMAN, 2002, p. 29). La historia oficial se basa en un doble silenciamiento: por un lado, la historia de los vencedores guarda silencio con respecto a la tradición de los oprimidos. Por el otro, con su monumentalismo, silencia a los vencidos, quienes han sido privados de su voz y cuya perspectiva de la historia ha sido borrada de los registros. El ángel de la historia es mudo: su boca se desdibuja en una mueca vacía de horror ante la catástrofe. De este modo, la tarea del historiador consiste en mostrar el proceso de silenciamiento que se ha

⁵ La relación entre colonialismo y fascismo ha sido explorada por diversos autores. El fascismo constituiría la aplicación al contexto europeo de políticas imperialistas antes reservadas sólo a las colonias (cf. FANON, 1983, p. 50; y más recientemente, LOSURDO, 2016, p. 324).



producido y rescatar la historia silenciada. Permitir que algo que no puede expresarse se exprese, es para Benjamin una forma de justicia (Ibid. p. 12). No por casualidad las *Tesis* retoman el motivo de la tristeza como consecuencia del silenciamiento que, como vimos, ya había aparecido en el ensayo sobre el lenguaje. Aquí Benjamin nos dice que:

La *acedia* [...] desespera apoderarse de la que es la auténtica imagen histórica que relampaguea fugazmente. Entre los teólogos de la Edad Media, la *acedia* pasaba por fundamento originario de la tristeza. Así, Flaubert, que la había conocido, escribe lo siguiente: ‘*Peu de gens devineront combien il a fallu être triste pour ressusciter Carthage*’ (Pocas personas podrán adivinar cuán triste fue preciso encontrarse para poder resucitar Cartago) (2008 [1940], p. 308-309, Tesis VII).

La *acedia* que busca apoderarse de la auténtica imagen histórica es el historicismo. Si la sobredeterminación entristece a la naturaleza porque la enmudece con la multiplicación de las lenguas, el historicismo sume a las personas en la *acedia* porque con su ruido triunfalista no deja oír a la tradición de los oprimidos. No es por ello casual que Benjamin relacione la “felicidad” con la idea de redimir el pasado, liberarlo de la opresión del historicismo:

[...] En la idea de felicidad resuena inevitablemente la de redención. Y con esa idea del pasado que la historia hace suya sucede lo mismo. El pasado comporta un índice secreto por el cual se remite a la redención. ¿No nos roza, pues, a nosotros mismos un soplo del aire que envolvió a los antecesores? ¿No existe en las voces a que prestamos oído un eco de las ahora enmudecidas? [...] Si es así, hay entonces una cita secreta entre las generaciones pasadas y la nuestra. Y sin duda, entonces, hemos sido esperados en la tierra. A nosotros, entonces, como a cualquier otra generación anterior, se nos habrá dotado de una débil fuerza mesiánica a la que el pasado posee un derecho (p. 305, 306, Tesis II).

La redención del pasado ocurre en el presente. El historicismo condena al futuro a ser una repetición de lo mismo, al sostenimiento del *statu quo*. El futuro pierde toda razón de ser bajo el tiempo homogéneo, porque no puede más que pensarse como una continuación del presente. Lo contrario a la felicidad, la *acedia*, es para Benjamin el producto del quietismo que genera la imposibilidad de lo nuevo, la necesidad de un futuro que se repite infinitamente. Benjamin considera que ésta es la forma del mito –cuestión presente en buena parte de su obra–, que condena al eterno retorno de lo mismo. Ante el *tiempo de la necesidad* del historicismo, Benjamin opone el *tiempo de la posibilidad* que se abre en cada instante del presente (MOSÈS, 1997, p. 23). Al tiempo homogéneo y vacío del historicismo Benjamin le opone el “tiempo-ahora” (*jetztzeit*), el “tiempo mesiánico”. Este es un presente cargado de pasado, capaz de citarlo, de dar un “salto de



tigre”, un “salto dialéctico” (2008 [1940], p. 315, Tesis XIV). Se trata de una forma de tiempo que hace saltar el continuo de la historia, una temporalidad que detiene el transcurso del tiempo lineal. Se trata, en definitiva, de la temporalidad propia de la acción revolucionaria (después de todo, revolución significa “vuelta”). El materialismo histórico debe asir esta temporalidad cuando la ve cristalizarse “en una particular constelación que se halle saturada de tensiones”, reconociendo en ella “el signo de una detención mesiánica del acaecer, o, dicho de otro modo, de una oportunidad revolucionaria en la lucha por el pasado oprimido” (p. 316-317, Tesis XVII). Si el historicismo “clausura” la historia, el materialismo de Benjamin busca “abrir la” (LÖWY, 2003, p. 73).

Ahora bien, esta apertura sólo se produce a partir del acto de rememoración. Ese mismo acto de “traer al presente” que Benjamin destaca al comienzo de su reseña a Brion. La memoria abre las puertas al tiempo mesiánico. Abrir las puertas del pasado en el recuerdo es proyectar un futuro alternativo, que no eterniza el presente. La idea de un futuro liberado “se nutre de la imagen fiel de los ancestros que habían sido esclavizados” (p. 314, Tesis XII). Es por ello que rememoración y justicia se encuentran en el acto de redención. Rememorar es darle voz, y por tanto hacer justicia a los vencidos. De este modo, la justicia es un acto de sonido para Benjamin. No se trata tan sólo del relámpago de la imagen dialéctica que “ilumina”, sino también del trueno que produce un “despertar”. Como ha hecho notar Hall (2010, p. 84), puede hablarse de una “sonoridad dialéctica” en Benjamin. El estruendo de la voz de los vencidos sacude los cimientos de la historia. El silencio de la noche del historicismo debe ser rasgado por el clamor sordo de los oprimidos. La redención comienza como justicia acústica cuando la historia se libera de la sordera a la que el historicismo la ha condenado.

vi.

Las ideas que Benjamin elabora en su ensayo sobre el lenguaje, en *Calle de dirección única* y en las *Tesis* dialogan con las que expone brevemente en la reseña de Brion. Estas ideas, sin embargo, no están libres de problemas. Para comenzar, debemos advertir críticamente que más allá de ciertas alusiones en los textos que vimos, Benjamin no parece estar interesado en analizar la experiencia colonial o el imperialismo como fenómenos históricos independientes. Esto queda aún más claro si se toman en cuenta



las críticas que Adorno le formula en una carta después de leer “París , capital del siglo XIX” (1972 [1939])⁶. Allí Adorno dice que “el concepto de mercancía” –que Benjamin elabora en dicho texto– “podría concretizarse más a través de las categorías modernas de *comercio mundial e imperialismo*. En relación con esto están los pasajes [de París] como bazaar, y también los mercados antiguos como mercados mundiales para lo temporal” (p. 118, el resaltado es mío). Benjamin nunca tomará en consideración las críticas de Adorno evitando meterse en la dimensión internacional del capitalismo y por lo tanto, en su faceta imperialista. Tal como ha puesto de resalto Kraniauskas (1994, p. 143), el trabajo de Benjamin no toma en cuenta cómo el espacio local de los pasajes de París es estructurado internacionalmente por la situación colonial e imperial del siglo XIX. Podría decirse que, en líneas generales, Benjamin no ve en estos fenómenos más que instancias particulares de una larga cadena de catástrofes. Al mismo tiempo, sin embargo y tal como vimos, muchas de sus elaboraciones, consciente o inconscientemente, se inspiran en eventos y experiencias derivados del colonialismo e imperialismo de su época.

De alguna manera, esta resistencia por particularizar su análisis de la situación colonial también puede apreciarse en su forma de aproximarse a la categoría de los “vencidos de la historia”. En los escritos de Benjamin, esta categoría funciona como un concepto maestro, sin dejar por ello de ser una categoría ambigua que en última instancia queda absorbida por un sujeto abstracto que muchas veces toma el nombre de “proletariado” o “clase obrera” –siguiendo aquí a la tradición marxista–, y otras veces, de una manera más amplia, el de “oprimidos”. La particularidad de la opresión colonial se pierde así en la generalización totalizadora que ofrecen estas nociones. En las *Tesis*, por ejemplo, Benjamin dice que “el sujeto del conocimiento histórico es la misma clase oprimida que lucha [...] la última clase esclavizada, la vengadora, que lleva hasta el final la que es la obra de la liberación en nombre de generaciones de vencidos” (2008 [1940], p. 313, Tesis XII). Si bien es interesante que, por momentos, con la categoría de los “vencidos”, Benjamin parece querer abarcar formas de opresión diferentes a la de clase –librándose así del reduccionismo por el que el marxismo será criticado más tarde–, esta multiplicación no deja de ser subsumida, al final, en un sujeto totalizador. Así, la última clase que lucha no solamente redime, sino que contiene a las generaciones pasadas. Hay que destacar, sin embargo, que esta homogeneización final no evita que la descripción

⁶ Este ensayo es un *exposé*, un resumen de la *Obra de los Pasajes* en la que Benjamin estaba trabajando.



también pueda tornarse concreta en otros casos. Así, si en algunos textos los vencidos son representados por las muchedumbres sojuzgadas que forman las masas revolucionarias de 1848 o por los partidarios de la Comuna de París o de Espartaco (LÖWY, 2003, p. 79), en la reseña de Brion resulta claro que los vencidos de la historia y la tradición de los oprimidos toman el rostro de los nativos de América. Aquí los vencidos son los aztecas, y su voz el nahualt. Es decir, un lenguaje sordo para los oídos de los conquistadores, un lenguaje que, tal como el lenguaje de la naturaleza, comunica pero no puede expresarse por sí mismo. De este modo, el rostro de los “naturales” –como usualmente se denomina a los indios en las crónicas de los exploradores–, y su lenguaje incomprensible, es el lamento mudo que el historiador debe escuchar para redimir.

Esta imagen de los oprimidos nos lleva también a la asociación, al menos implícita, que existe en los textos de Benjamin entre el mundo natural y los vencidos de la historia. Del mismo modo que el mundo natural, los vencidos de la historia comunican pero no tienen voz propia. Al igual que el hombre debe traducir el lenguaje silencioso de las cosas, el historiador debe dar voz a la tradición de los oprimidos para comunicar su mensaje mudo. Es interesante que, en las *Tesis*, Benjamin asimila explícitamente a la naturaleza con los oprimidos, cuando dice que el actual sistema de producción no sólo explota al hombre sino también a la naturaleza (2008 [1940], p. 312, Tesis XI). Del mismo modo, ya en su ensayo sobre el lenguaje, podemos observar que la tristeza de la naturaleza se deriva de su situación de opresión. Si bien esta preocupación es ciertamente interesante y se adelanta a su época, también pone de relieve la asociación entre el mundo natural y los oprimidos en el pensamiento de Benjamin. Tal como puede intuirse, esta asociación entre mundo natural y vencidos de la historia puede resultar problemática, dado que entra en sintonía (¿en empatía?) con los prejuicios coloniales de la época. Es claro que, consciente o inconscientemente, la asociación se basa en ideas populares que ligaban a los indígenas con el mundo natural –la comparación de los indios con la vida vegetal o animal es abundante en las crónicas– separándolos del mundo civilizado europeo, es decir, del mundo del lenguaje. No resulta casual que los vencidos de la historia sean mudos, al igual que la naturaleza y las cosas. De hecho, en la caracterización occidental del Otro colonizado, el silencio –la falta de palabra– siempre ha sido una nota esencial⁷. Como es sabido, para los griegos, “bárbaros” eran aquéllos que no podían hablar

⁷ Era parte del sentido común de la época representar a los colonizados como carentes de voz, irracionales, infantiles, femeninos y despóticos (cf. SAID 1978, pp. 57-73; MOORE-GILBERT, 1997, pp. 35-40).



correctamente su idioma, el griego. De este modo, tampoco es casual que, al igual que la naturaleza, los nativos necesiten un mediador (un traductor) que les dé voz⁸.

Sin embargo, si este es el caso, podríamos preguntarnos aquí, junto a Spivak (1988): ¿pueden realmente hablar los vencidos de la historia cuando sólo hablan a través de un mediador? ¿Si los vencidos no hablan por sí mismos, sino a través del historiador materialista, cómo estar seguros de que ésta es realmente su voz? Spivak pone de relieve que hasta los mediadores más bienintencionados terminan por silenciar a los “subalternos” –término que ella utiliza para referirse a los oprimidos. Es que la traducción es para Spivak hasta cierto punto imposible y no deja hablar a los oprimidos por sí mismos. De este modo, la mediación refuerza la condición de opresión, constituye una forma de “violencia epistémica”. Para Spivak es un error asumir que los intelectuales pueden servir de medio transparente a través del cual las voces de los oprimidos pueden ser comunicadas. Más aún, la misma categoría de vencidos constituiría una forma de esencialismo inaceptable, bajo la cual la experiencia de algunos oprimidos queda excluida. El sujeto histórico –la “clase de vengadores” de Benjamin– no sería así más que una generalización que esconde las particularidades de ciertas formas de opresión. El utilizar esta categoría no haría más que generalizar formas de opresión que por su naturaleza no pueden más que ser diversas.

Mirando las cosas detenidamente, sin embargo, Benjamin no parece estar del todo ajeno a este problema. Como ya vimos en su artículo sobre el lenguaje, Benjamin sostiene que la mudez de su lenguaje hace entristecer a la naturaleza. Al poco de sostener esto, adicionalmente, sugiere que la inversión de esta sentencia también resulta válida:

La tristeza de la naturaleza la hace enmudecer. En toda tristeza está presente ya la propensión a caer en la carencia de lenguaje, y esto por su parte es mucho más que la incapacidad o la desgana para comunicarse. Lo triste así se siente como completamente conocido por lo incognoscible. Ser denominado, aunque el que denomina sea alguien bendito e igual a Dios, quizás deje siempre un resto de tristeza [...] Las cosas no tienen nombre sino en Dios. Dios las ha llamado mediante la palabra creadora por sus nombres propios. Pero en el lenguaje de los hombres están las cosas sobredenominadas. En la relación de las lenguas humanas respecto del lenguaje de las cosas hay algo que se puede calificar, por aproximación, de ‘sobred denominación’: la cual es sin duda el fundamento lingüístico más hondo de la tristeza y (desde el punto de vista de la cosa) del enmudecimiento (2007 [1916], p. 160).

⁸ Sería posible trazar también una asociación entre los vencidos de la historia y la caracterización de la “infancia” que Benjamin hace en sus trabajos. Aquí el autor también sigue, voluntariamente o no, prejuicios bien establecidos. Si bien no podemos detenernos en ello aquí, no es mera coincidencia que Benjamin conciba a la pedagogía infantil como una forma de “colonialismo” (1989 [1930]).



Esta súbita inversión de los términos del análisis nos conduce a una revelación importante: ser objeto de traducción, de conocimiento, de la voz de otro, el hecho de ser mediada, entristece a la naturaleza. En este sentido, lo que tan sólo unas líneas antes se describía como el acto redentor del hombre –darle voz a las cosas que no la tienen–, ahora se proyecta como causante de la tristeza misma de la naturaleza. Benjamin llama a esto “sobred denominación”: es decir, una forma de nominar, de darle voz a la naturaleza que en realidad la acalla, una forma del lenguaje humano que condena al lenguaje de las cosas al mutismo. La sobred denominación es producto de la expulsión del paraíso, y por lo tanto de la pérdida del lenguaje original de los hombres. La multiplicación de las lenguas es lo que genera la sobred denominación de la naturaleza, es decir, la imposibilidad de que ella sea traducida a través de la lengua original. Se produce, de algún modo, la pérdida de correspondencia entre la unidad del lenguaje de las cosas, y las muchas lenguas de los hombres que lo traducen de diversas formas. De este modo, Benjamin percibe claramente que el acto de redención puede tornarse también un acto de opresión.

¿Habrà que distinguir, entonces, una forma del lenguaje que redime, y otra forma que sume en la tristeza? ¿Un tipo de traducción que libera y otra que oprime? ¿O deberà pensarse, como otro texto de Benjamin sugiere, que la traducción siempre falla? En *La tarea del traductor* (2010 [1923]), Benjamin nos dice que la diferencia entre una mala y una buena traducción es que la primera intenta desempeñar la función de intermediario, mientras que la segunda transmite la esencia de lo traducido. La traducción es una forma de “redimir en la lengua propia ese lenguaje puro que se encuentra como cautivo en la lengua extraña, liberar el lenguaje preso en la obra misma al reescribirla, es la tarea para el traductor” (p. 20). La traducibilidad saca a la luz el parentesco de las lenguas, que se funda no en la semejanza sino en su complementariedad. Ellas son esquirlas del lenguaje original perdido. De este modo, mientras la mala traducción es literal, la buena transforma al original. La literalidad atenta contra el sentido en la traducción. Llevada al extremo, la semejanza con el original (el intento de copiar el original a un lenguaje extranjero) vuelve la traducción incomprensible, paradójicamente devuelve al original al silencio. Tal como ha hecho notar Paul de Man (1989), para Benjamin, la buena traducción se asemeja a la crítica (o a la filosofía o a la historia). Así como la crítica no imita a la obra literaria (su original) sino que la desarrolla, la traducción debe reelaborar el original. La traducción, al igual que la crítica, es una forma de sobrevivencia del original. De este modo, el sincretismo es más fiel que la transliteración. Es decir, la traducción buena



no debe buscar la semejanza, sino la transformación del original porque sólo así puede salvar su sentido: “Porque en su supervivencia –que no debería llamarse así de no significar la evolución y la renovación por que pasan todas las cosas vivas– el original se modifica” (BENJAMIN, 2010 [1923], p 20). Sin embargo, es por esto que la traducción siempre es fallida, no conclusiva, porque es una actividad derivada y secundaria, y está destinada a ser reemplazada por una nueva traducción. De igual modo que la crítica, la traducción siempre es transitoria, siempre está sujeta a la crítica y a la renovación.

De algún modo, Benjamin invierte la pregunta de Spivak. Benjamin busca comprender el original desde la perspectiva de la traducción, y no la traducción desde la perspectiva del original. En vez de preguntarse por las condiciones del habla (el original), Benjamin se pregunta por las condiciones de transmisibilidad (la traducción). O, dicho de otra manera, intenta comprender el habla a través de su transmisibilidad. Por supuesto que en Spivak también se da este movimiento a nivel analítico. Sin embargo, dado que en ella el acento está puesto en la pregunta por el habla (del original) su análisis termina –al contrario de lo que sucede con Benjamin– estableciendo la autoridad del habla (del original) y una crítica por la falta de fidelidad en la traducción. Para Spivak el hecho de que el subalterno no pueda hablar porque la traducción falle constituye un problema. Para Benjamin aunque la traducción falle, no por ello deja de cumplir su función redentora. De hecho, es la falla, al mostrar el parentesco de los lenguajes, la que cumple dicha función. La literalidad que en cierto sentido busca Spivak, es para Benjamin la esencia de una mala traducción. La fidelidad al original se establece en Benjamin no tanto por el respeto a su autoridad canónica, sino más bien por la libertad con la que la traducción falla y con ello renueva, da sobrevida, al original. ¿Podría decirse que, al igual que la traducción le confiere una sobrevida al original, el historiador le otorga una supervivencia a los vencidos de la historia? ¿Puede afirmarse que, así como la traducibilidad saca a la luz el parentesco de los idiomas –muestra su complementariedad e incompletitud–, la historia de los vencidos saca a la luz el parentesco de las diversas opresiones al colocarlas, cual piezas de un rompecabezas, en un marco histórico común (la tradición de los oprimidos)? ¿Será por ello que, para Benjamin, la última clase oprimida no sólo redime sino que también subsume las luchas de las generaciones pasadas?



vii.

En *El narrador*, Benjamin (2001 [1936]) retoma la cuestión del silencio y nos muestra una forma de transmisión o traducción que de alguna manera se despliega mediante su desarrollo, tal como sucede con la crítica o la filosofía. En la narración se produce una identificación total entre emisor y oyente, entre habla y escucha. De algún modo, el acto de mediación propio de la traducción –que preocupa a Spivak– queda anulado en la narración que hace indistinguibles al narrador y al oyente ¿Podría ser ésta la forma en que Benjamin quiere hacer la historia de los vencidos? ¿Es la narración la forma histórica que puede redimir la voz de los oprimidos? ¿Es ésta la forma en que la rememoración cumple una función redentora? ¿Es por este medio que la última clase vengadora subsume a las generaciones pasadas? Como ya vimos, en Benjamin el silencio siempre es producto de una catástrofe. En sintonía con ello, *El narrador* comienza poniendo de relieve el silencio que había dejado la guerra: “con la Guerra Mundial comenzó a hacerse evidente un proceso que aún no se ha detenido. ¿No se notó acaso que la gente volvía enmudecida del campo de batalla? En lugar de retornar más ricos en experiencias comunicables, volvían empobrecidos” (p. 112). El barullo abrumador de los periódicos y de los libros que no dejaban de hablar de la guerra transmitía información vacía de experiencia. La experiencia de la guerra no podía ser comunicada. Esta carencia e imposibilidad de comunicar de algún modo evidenciaba la pérdida del narrador. Éste era quien transmitía la experiencia de boca en boca, una experiencia propia o ajena, tornándola a su vez en experiencia de aquéllos que escuchaban la narración. El narrador canalizaba la experiencia colectiva, la traducía. Es por ello que la narración se diferenciaba de la información que los medios impresos transmitían. A diferencia de otras formas de comunicación, la narración no explicaba nada. El narrador tomaba el relato de boca de otros, les daba voz, transmitía la tradición. Mientras la información buscaba proximidad, la narración era siempre relato de una lejanía, ya sea espacial o temporal. En la narración, las diferentes voces de narradores anónimos del pasado se fundían en la voz del narrador actual. Al igual que la buena traducción, la narración era una forma de sincretismo:

La narración, tal como brota lentamente en el círculo del artesanado –el campesino, el marítimo y, posteriormente también el urbano–, es, de por sí, la forma similarmente artesanal de la comunicación. No se propone transmitir, como lo haría la información o el parte, el ‘puro’ asunto en sí. Más bien lo sumerge en la vida del comunicante, para poder luego recuperarlo.



Por lo tanto, la huella del narrador queda adherida a la narración, como las del alfarero a la superficie de su vasija de barro (p. 119).

“En el narrador, lo sabido de oídas se acomoda junto a lo más suyo” (p. 134), dice Benjamin más adelante. El autor nos señala que la relación del oyente con el narrador está dominada por el interés de conservar lo narrado. El oyente garantiza la posibilidad de la reproducción, la supervivencia de la tradición. Es así como el oyente carga el mandato de convertirse en un nuevo narrador. Oyente y narrador se confunden en la transmisión de la tradición. Es por ello que Benjamin define al arte de narrar como un acto de escucha. El narrador deriva su poder de la tradición, del pasado, en última instancia, de la muerte: “La muerte es la sanción de todo lo que el narrador puede referir y ella es quien le presta autoridad” (p. 121). De hecho, el que narra en el lecho de muerte es el prototipo del narrador. “‘Nadie’, dice Pascal, ‘muere tan pobre que no deje algo tras de sí’. Lo que vale ciertamente también para los recuerdos –aunque éstos no siempre encuentren un heredero” (p. 125). La narración es una herencia y el oyente un legatario de la tradición. Y la herencia sólo se da ante la muerte porque, tal como explica Derrida en un contexto afin, “el infinito no hereda, no se hereda” (1998: 30).

La relación de la narración con la muerte, con el pasado, nos refiere a la historia. Benjamin identifica una forma de narración histórica en la crónica –“el cronista es el narrador de la historia” (2001 [1936], p. 122), nos dice–, viendo en ella una manera de hacer historia diferente al historicismo. En las *Tesis*, Benjamin vuelve sobre la figura del cronista confirmando de algún modo esta idea: “El cronista que refiere los acontecimientos sin distinguir entre grandes y pequeños tiene con ello en cuenta la verdad de que nada que haya acontecido se ha de dar para la historia por perdido” (p. 306, Tesis III). Inmediatamente, el autor relaciona la redención con la capacidad de recuperar un pasado completo: “sólo a la humanidad redimida le incumbe enteramente su pasado. Lo cual quiere decir que sólo para esa humanidad redimida se ha hecho convocable su pasado en todos y cada uno de sus momentos” (Ibid.). De este modo, el cronista es el modelo del historiador como narrador, en particular, por su ambición de recuperar el pasado de forma completa. Sin embargo, tal como se ha señalado acertadamente, el ejemplo del cronista “tal vez parezca mal elegido: ¿no es la figura paradigmática de quien escribe historia desde el punto de vista de los vencedores, los reyes, los príncipes, los emperadores?” (LÖWY, 2003, p. 63). Benjamin ignora deliberadamente este aspecto de la crónica y acoge al cronista porque, en su forma de



ver, representa una forma de “historia integral”, donde nada se pierde. ¿Es acaso el modelo de Sahagún el que viene a la memoria de Benjamin y éste quiere rescatar? El *Códex* de Sahagún, como vimos, tenía por función el estudio de la cultura mejicana para asistir a la conquista. Su trabajo respondía en buena medida a la ansiedad colonial por la autenticidad de la conversión de los indios. Los españoles observaban que los nativos eran inconstantes respecto a las prácticas religiosas, que así como las adoptaban fácilmente, también eran rápidos en abandonarlas y volver a sus viejos hábitos. Incluso eran propensos a incorporar sus antiguas prácticas con las nuevas creando rituales sincréticos cuyo real significado generaba dudas en los misioneros. El estudio de Sahagún, entonces, debía echar luz sobre la historia y cultura de los indios, de modo que aquéllos fueran capaces de reconocer las prácticas ideológicas cuando las vieran. El libro de Sahagún es “una colección visual bilingüe diseñada para contrarrestar las habilidades miméticas de los colonizados, su habilidad aparente de aparecer similares, de aparecer como si hubieran sido convertidos” (KRANIAUSKAS, 1994, p. 148). Sin embargo, por sus propias características, el *Códex* de Sahagún era también un instrumento potencialmente subversivo. Lo que este trabajo registraba habilitaba el recuerdo de las prácticas culturales que la Conquista había querido destruir y condenar al olvido. Su recolección minuciosa, completa, permitía que las prácticas indígenas no se perdieran para la historia. El *Códex* era una “enciclopedia mágica” (1992 [1931], p. 395), una apropiación, un acto de coleccionismo, que paradójicamente también perseguía “el impulso más profundo de revivir el pasado” (Ibid). De algún modo, en un giro irónico de la historia, en su intento de destrucción, el *Códex* salvaba a los vencidos de la historia, se convertía en su testigo: en el *Códex*, mejor que en ningún otro legado textual, y a pesar de las intenciones originales de su autor, la voz de los vencidos aparecía en la voz de los vencedores. Benjamin señala que hay una diferencia entre el escritor que escribe la historia (el historiador) y el que la narra (el cronista):

El historiador está forzado a explorar de alguna manera los sucesos que lo ocupan; bajo circunstancia alguna puede contentarse presentándolos como muestras del curso del mundo. Pero eso es precisamente lo que hace el cronista, y más expresamente aún, su representante clásico, el cronista del Medioevo, que fuera el precursor de los más recientes escritores de historia. Por estar la narración histórica de tales cronistas basada en el plan divino de salvación, que es inescrutable, se desembarazaron de antemano de la carga que significa la explicación demostrable. En su lugar aparece la exposición exegética que no se ocupa de un encadenamiento de eventos determinados, sino de la manera de inscribirlos en el gran curso inescrutable del mundo [...] En el narrador se preservó el cronista, aunque como figura transformada,



secularizada [...] tanto el cronista, orientado por la historia sagrada, como el narrador profano, tienen una participación tan intensa en este cometido, que en el caso de algunas narraciones es difícil decidir si el tema que las sostiene es el dorado de la religión o el multicolor de una concepción profana del curso de las cosas. Piénsese en la narración 'La alejandrita' que transfiere al lector 'a ese tiempo antiguo en que las piedras en el seno de la tierra y los planetas en las alturas celestiales aún se preocupaban del destino humano, no como hoy en que tanto en los cielos como en la tierra todo ha terminado siendo indiferente al destino de los hijos del hombre, y de ninguna parte una voz les habla o les presta obediencia. Los planetas recientemente descubiertos ya no juegan papel alguno en los horóscopos, y una multitud de nuevas piedras, todas medidas y pesadas, de peso específico y densidad comprobados, ya nada nos anuncian ni nos aportan utilidad alguna. El tiempo en que hablaban con los hombres ha pasado' [...] La época en que el ser humano pudo creerse en consonancia con la naturaleza [...] ha expirado. A esa edad del mundo Schiller llamó el tiempo de la poesía ingenua. El narrador le guarda fidelidad, y su mirada no se aparta de ese cuadrante ante el cual se mueve esa procesión de criaturas, y en la que, según el caso, la muerte va a la cabeza, o bien es el último y miserable rezagado" (2001 [1936], p. 123-124).

La del narrador es una "historia natural" (p. 123) que puede hacer hablar a las cosas, a la naturaleza, a los muertos y a los dioses. Vuelve aquí, como vemos, la referencia al lenguaje de la naturaleza, la "voz de la naturaleza" (p. 130). ¿Qué similitudes tiene esta historia natural, esta crónica secular, con la historia materialista? Al igual que en las *Tesis* respecto al historiador materialista, la historia del narrador se mide aquí en base al recuerdo. La memoria es la facultad cardinal del narrador (y también del oyente, el futuro narrador). "El recuerdo funda la cadena de la tradición que se retransmite de generación en generación" (p. 124), nos dice Benjamin. La narración es una forma de enlazar historias. La narración "funda una red compuesta en última instancia por todas las historias" (Ibid.). Una historia se enlaza con otra, tal como Scheherezade enlaza cada noche un relato con otro. El cuento –y, en particular, el "cuento de hadas"– nos dice Benjamin, subsiste clandestinamente en la narración. El primer narrador verdadero fue y será el contador de cuentos. El cuento se opone al mito e intenta liberar al hombre de su opresión. El mito encarcela el destino del hombre –al igual que el historicismo– con el eterno retorno de lo mismo:

Hace ya mucho que los cuentos enseñaron a los hombres [...] que lo más aconsejable es oponerse a las fuerzas del mundo mítico [...] El hechizo liberador de que dispone el cuento, no pone en juego a la naturaleza de modo mítico, sino que insinúa su complicidad con el hombre liberado. El hombre maduro experimenta esta complicidad, sólo alguna que otra vez, en la felicidad" (p. 128).



Hay que recordar, como vimos anteriormente, que en Benjamin la felicidad es sinónimo de redención. La felicidad es lo contrario de la acedia, aquella fuerza inmovilizadora que poseen tanto el mito como el historicismo. De este modo, la narración se opone al mito, tal como el materialismo histórico se opone al historicismo. En la forma del cuento la narración funciona como un hechizo liberador. La narración vuelve al tiempo en que la naturaleza hablaba con los hombres, a cuando éstos eran “cómplices”. El historicismo es una forma de novela –que adquiere cualidad mítica–, queriendo responder al “sentido de la vida”. Es por ello que tiene un “fin”, en el sentido de un objetivo pero también de un final en donde la historia acaba (se eterniza). El sentido encadena el destino del hombre, lo ata a un objetivo y a un final. La narración, por el contrario, como en el cuento, no busca un sentido, sino una moraleja. La narración navega en la memoria en búsqueda de la experiencia pasada que deja una enseñanza, un “eco” de justicia.

Al igual que la justicia en las *Tesis*, el recuerdo adopta una cualidad sonora en *El narrador*, “es música” (2001 [1936], p. 124). De este modo, al final del ensayo, Benjamin se refiere a la justicia a través de la figura del “justo”. Como no podía ser de otro modo, el justo es el “portavoz” de otros (de las criaturas), aquél que “porta” la voz, que lleva consigo el sonido. No casualmente el portavoz es también la “encarnación suprema” de las criaturas. Nuevamente vemos aquí la identificación entre narrador y oyente. Es por ello que al final, “el narrador es la figura en la que el justo se encuentra consigo mismo” (p. 134). También vemos aquí que el portavoz encarna las voces pasadas en la suya, tal como la “última clase vengadora” subsume a las generaciones pasadas en su seno. A lo largo de todo el trabajo de Benjamin vemos un juego de equivalencias de conceptos que sin superponerse se relacionan íntimamente. Así las cosas, la historia materialista se vincula con la crónica, la traducción con la narración, los vencidos de la historia se reflejan en la naturaleza muda, la redención se anuda con el recuerdo, la felicidad con la redención y la justicia, y la narración se convierte en la herencia que nos ha legado la tradición de los oprimidos.



viii.

Tal como vimos, trabajos importantes de la obra de Benjamin pueden leerse a la luz de su temprano encuentro con la cultura mesoamericana y, consciente o inconscientemente, la experiencia colonial surge en sus escritos en numerosas ocasiones. Ciertos hechos biográficos, algunos casuales, sin embargo, terminarán sellando esta extraña “afinidad electiva” del autor con la región.

En 1940, cuando las tropas fascistas avanzan sobre París, Benjamin decide trasladarse a Estados Unidos escapando por los Pirineos, pero al encontrar cerrada la frontera española se suicida en la ciudad de Port Bou. Cincuenta años más tarde, en 1992, cuando se conmemoraba el quinto centenario del “descubrimiento” de América, se construirá allí un mausoleo. El destino ha querido que la historia monumental –que Benjamin había combatido siempre– celebrara simultáneamente tanto la destrucción de América como su vida –“Ni los muertos estarán seguros ante el enemigo si es que éste vence” (p. 308, Tesis VI) nos advertía casi premonitoriamente poco antes de morir.

La vida de Benjamin podría haber tenido un desenlace alternativo. Es sabido que, en 1934, cuando éste ya se encontraba exiliado en París, Erich Auerbach lo recomendará para ocupar una plaza de profesor de literatura alemana en la universidad de San Pablo. Unos años más tarde, Horkheimer –quien finalmente le conseguiría una visa para viajar a Estados Unidos–, también intenta que Benjamin pueda establecerse en Santo Domingo o en la Habana. Aunque nada resultó de estas gestiones, es difícil no pensar qué hubiera sido de Benjamin de haberse trasladado a alguno de estos destinos. Es cierto que éste difícilmente consintiera abandonar París en aquella época, cuando su prioridad era finalizar su *Obra de los pasajes*. Sin embargo, Peter Szondi (1988, p. 31) nos cuenta reveladoramente que: “en ese entonces, una historia circulaba en la comunidad de inmigrantes sobre un judío que planeaba emigrar a Uruguay. Cuando sus amigos en París parecían estupefactos de que quisiera irse tan lejos, él replicaba, ‘¿lejos de dónde?’”.

La anécdota es de 1933, cuando Benjamin recién llega a París. Resulta difícil no pasar al terreno especulativo aquí y preguntarse qué podría haber ocasionado la presencia física de Benjamin en América Latina: ¿Qué configuraciones teóricas habrían nacido del contacto de su filosofía judío-europea con la teoría y realidad latinoamericanas? ¿Qué sería del mestizaje de ambas tradiciones? ¿Cuál sería su herencia? ¿Habría tomado más en serio el imperialismo y el colonialismo como



fenómenos históricos particulares, tal como le reclamaba Adorno? ¿Podría haber actuado su filosofía como una caja de resonancias de la experiencia colonial latinoamericana?

El gran impacto que ha tenido la obra de Benjamin en América Latina de algún modo contesta estas preguntas (cf. KELMAN, 2010, p. 9). Las diversas lecturas que ha disparado su trabajo, en diferentes países, ratifican su amplia herencia en la región⁹. Benjamin dialoga con Latinoamérica como pocos filósofos europeos lo han hecho hasta ahora. Pero, además de ello, como Michael Löwy (2003, p. 53) se ha encargado de demostrar, la asociación entre marxismo y teología que Benjamin propugnaba tomará forma únicamente en la región. En cierto sentido, esta asociación se convertirá en un fenómeno histórico de primer orden con la “teología de la liberación” que, como es sabido, ha tenido un papel central en las revoluciones y en los movimientos sociales y políticos de los últimos setenta años en América.

De alguna manera, Benjamin le habla a las “causas perdidas” latinoamericanas con la cercanía de quien ha escuchado su lamento. Como alguien que quiere salvar su memoria porque ya es parte de sus derrotas y promesas emancipatorias. Lo cierto es que el cuerpo de Benjamin no descansa en el mausoleo que la historia le ha reservado como monumento a su sacrificio. Enterrado originalmente en una fosa común, sus restos reposan hoy en una tumba colectiva sin nombre. En un acto de identificación final, Benjamin se ha unido a los vencidos de la historia.

Referencias bibliográficas

ADORNO, Theodor. “Letters to Walter Benjamin”. En BLOCH, Ernst (et al.). *Aesthetics and Politics*. London: Verso, 1980, p. 110-134.

AZOULAY, Ariella. The Tradition of the Oppressed. En *Qui Parle*, Vol. 16, No. 2, Spring/Summer 2007, pp. 73-96.

BENJAMIN, Walter. “París, capital siglo XIX”. En BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones II*. Traducción de Jesús Aguirre. Madrid: Taurus, 1972, pp. 171-190.

_____. “Dirección única”. Madrid: Alfaguara, 1987 [1929].

⁹ Sobre el tema puede verse la colección de ensayos que se publicaron en la edición especial “Walter Benjamin in Latin America” de la revista *Discourse* (Vol. 32, Num. 1, 2010).



_____. "Pedagogía colonial". En BENJAMIN, Walter. *Escritos. La literatura infantil, los niños y los jóvenes*. Traducción de Juan J. Thomas. Buenos Aires: Nueva Visión, 1989 [1930], pp. 131-133.

_____. "Desembalando mi biblioteca". Traducción de Clara Gabarrocas. En *Senderos, Revista de la Biblioteca Nacional de Colombia, Vol. 5, Nº24*, 1992 [1931].

_____. "El narrador". En BENJAMIN, Walter. *Iluminaciones IV*. Traducción de Roberto Blatt. Madrid: Taurus, 2001 [1936], pp. 111-135.

_____. "Sobre el lenguaje en cuanto tal y sobre el lenguaje del hombre". En BENJAMIN, Walter. *Obras II, 1*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007 [1916], pp. 144-162.

_____. "El surrealismo". En BENJAMIN, Walter. *Obras II, 1*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007 [1929], pp. 301-316.

_____. "Hacia la imagen de Proust". En BENJAMIN, Walter. *Obras II, 1*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2007 [1929], pp. 317-330.

_____. "Las afinidades electivas de Goethe". En BENJAMIN, Walter. *Obras I, 1*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008 [1922], pp. 123-216.

_____. "El origen del *Trauerspiel* alemán". En BENJAMIN, Walter. *Obras I, 1*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008 [1929], pp. 217-459.

_____. "Sobre el concepto de historia". En BENJAMIN, Walter. *Obras, I, 2*. Traducción de Alfredo Brotons Muñoz. Madrid: Abada, 2008 [1940], pp. 303-318.

_____. "La tarea del traductor". En BENJAMIN, Walter. *Obras V, 1*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2010 [1923], pp. 9-22.

_____. "Novelas para criadas del siglo pasado". En BENJAMIN, Walter. *Obras IV, 2*. Traducción de Jorge Navarro Pérez. Madrid: Abada, 2014 [1929], pp. 22-24.

_____. *Radio Benjamin*. Edición de Lecia Rosenthal. Traducción de Joaquín Chamorro Mielke. Madrid: Akal, 2015.

BUCK-MORRS, Susan. *The Dialectics of Seeing. Walter Benjamin and the Arcades Project*. Cambridge, MA & London: MIT Press, 1989.

BRION, Marcel. *Bartolomé de Las Casas. Padre de los Indios*. Buenos Aires: Editorial Futuro, 1945.

CHAKRABARTY, Dipesh. *Provincializing Europe. Postcolonial Thought and Historical Difference*. New Jersey: Princeton University Press, 2000.

DE MAN, Paul. "La tarea del traductor" de Walter Benjamin. Traducción de Juan José Utrilla. En *Acta Poética, 9-10, Primavera-Otoño*, 1989, pp. 257-294.



DERRIDA, Jacques. *Espectros de Marx. El estado de la deuda, el trabajo del duelo y la nueva internacional*. Traducción de José Miguel Alarcón y Cristina de Peretti. Madrid: Trotta, 1998.

EILAND, Howard y JENNINGS, Michael J. *Walter Benjamin. A Critical Life*. Cambridge, MA & London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2014.

FABIAN, Johannes, *Time and the Other: How Anthropology Makes Its Objects*. New York: Columbia University Press, 2002.

FANON, Frantz. *Los condenados de la tierra*. Traducción de Julieta Campos. México D.F: FCE, 1983.

FELMAN, Shoshana. *The Juridical Unconscious. Trial and Traumas in the Twentieth Century*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002.

HALL, Mirko M. "Dialectical Sonority: Walter Benjamin's Acoustics of Profane Illumination". En *Telos*, 152, Fall, 2010, pp. 83-102.

KELMAN, David. "Introduction: Walter Benjamin in Latin America". En *Discourse*, Volume 32, Number 1, Winter, 2010, pp. 3-15.

LAS CASAS, Bartolomé de. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Edición de José Miguel Martínez Torrejón. Madrid: Real Academia Española, 2013 [1552].

LESLIE, Esther. *Walter Benjamin*. London: Reaction Books, 2007.

LOSURDO, Domenico. *Un mondo senza guerre. L'idea di pace dalle promesse del passato alle tragedie del presente*. Roma: Carocci editore, 2016.

LÖWY, Michael. *Aviso de incendio. Una lectura de las tesis "Sobre el concepto de historia"*. Buenos Aires: FCE, 2003.

_____. "Le point de vue des vaincus dans l'histoire de l'Amérique latine: réflexions méthodologiques à partir de Walter Benjamin". En *Cahiers d'anthropologie sociale*, 2008/1, N°4, pp. 63-71.

KRANIAUSKAS, John. "Beware Mexican Ruins! 'One-Way Street' and the Colonial Unconscious". En BENJAMIN, Andrew y OSBORNE, Peter. *Walter Benjamin's Philosophy. Destruction and Experience*. London & New York: Routledge, 1994, pp. 139-155.

MOORE-GILBERT, Bart. *Postcolonial Theory. Context, Practices, Politics*. London: Verso, 1997.

MOSÈS, Stéphane, *El Ángel de la historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*. Traducción de Alicia Martorell. Madrid: Cátedra, 1997.



SAHAGÚN, Bernardino de. *Historia general de las cosas de Nueva España*. 5 vols. Méjico DF: Editorial Pedro Robredo, 1938 [1540-1585].

SAID, Edward. *Orientalism. Western Conceptions of the Orient*. Harmondsworth: Penguin, 1978.

SCHOLEM, Gershom. *Walter Benjamin. Historia de una amistad*. Traducción de J. F. Yvars y Vicente Jarque. Madrid: Península, 1987.

SPIVAK, Gayatri. "Can the Subaltern Speak?" En NELSON, Cary y GROSSBERG, Lawrence. (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Macmillan Education: Basingstoke, 1988, pp. 271-313.

SZONDI, Peter. "Walter Benjamin's City Portraits". En SMITH, Gary (ed.), *On Walter Benjamin: Critical Essays and Recollections*. Cambridge, MA & London: MIT Press, 1988, p. 18-32.

WITTE, Bernd. *Walter Benjamin. An Intellectual Biography*. Traducción de James Rolleston. Detroit: Wayne State University Press, 1991.

Sobre el autor

Alexis Alvarez-Nakagawa

Max Weber Postdoctoral Fellow en el European University Institute (EUI) y Global lecturer en New York University (NYU), Florence Campus. E-mail: alexis.alvarez@nyu.edu

El autor es el único responsable de la redacción del artículo.

