

Dar testimonio del «Tort» Memoria, pueblo e imagen emancipada

*José Miguel Burgos Mazas**

El propósito de este texto consiste en explorar las posibilidades de repensar la práctica del testimonio, hoy puesta en cuestión tanto por el uso arbitrario a la que se expone como la banalización de la que es objeto¹, a la luz de las consideraciones del filósofo francés Jacques Rancière. Ofrecer un testimonio no condicionado por la búsqueda de la identidad o el martirio tanto de los individuos como de los colectivos, se hace posible en el horizonte de una praxis política que opone al ideal de la palabra en acto una escritura que no conoce ordenamiento ni jerarquía y en el que no resulta posible restaurar de manera unívoca el tránsito entre olvido y memoria, pasado y presente. Para llevar a cabo este trabajo daremos tres pasos: primero, esbozar un breve recorrido genealógico del problema, segundo, explicitar el doble camino por el que el testimonio se constituye como un elemento «policial» que dispone de los recuerdos de una comunidad y, por último, la exploración de las vías para que el testimonio devenga en una práctica de disenso.

1. EL TESTIMONIO, EL PUEBLO

La constante presencia de las víctimas en la vida pública, de sus textos, de sus reivindicaciones, de su «dignidad», ha puesto el problema del testimonio como una de los puntos prioritarios de la agenda política. En su acepción clásica, el testimonio no es un problema originario. Está íntimamente ligado a

* Universidad de Murcia. Correo electrónico: jomibuma@hotmail.com

1 La creciente importancia prestada a la práctica del testimonio ha sido parte responsable de un uso masivo e indiscriminado del mismo. Una parte importante de la crítica y la práctica artística infravaloran los usos del testimonio no sólo por la constante manipulación a la que se prestan. La producción masiva de imágenes que dan testimonio de actos generalmente violentos corren el riesgo de desactivar parte de su potencial sensible de dos maneras: multiplicando las imágenes con el fin de convertirlas en espectáculo, o por el contrario, reducirlas buscando controlar su puesta en escena con el objeto de servir al discurso de quienes detentan la posibilidad de manejar su significado. Desde el punto de vista de Rancière este debate es estéril, ya que el problema no reside en la proliferación masiva de imágenes; por el contrario, se trata de la repetición de una misma imagen al infinito.

la necesidad de contar historias, es decir, al arte de componer una acción que logre actualizar, ordenar y disponer todo lo que supone ausente. Así comprendido, el testimonio facilita la proyección soberana de la lógica representativa: la legitimidad de quien cuenta —el testigo que en la posición de tercero objetiva lo visto y lo oído de forma irrefutable²— detenta la potestad para crear un espacio de visibilidad donde la comunidad puede reconocerse. Tradicionalmente, la responsabilidad última de este recuento recae en una misma figura desdoblada en dos: tanto el poeta, encargado de celebrar la gloria de los hombres del pasado, como el historiador, dotado de los instrumentos necesarios para ofrecer un testimonio riguroso de lo que sucedió en el pasado, se fijan como objetivo la tarea de colmar la distancia abierta entre los hechos y su verdad, haciendo posible no sólo la constitución de un relato fundador mediante el cual pueda administrarse la pertenencia a una comunidad, sino la constitución de su propia autoridad para disponer del pasado. Aunque las diferencias entre el historiador y el aedo existen, ambos comparten la lógica misma de su investidura: los dos necesitan de la borradura de lo que les es más propio, su propia subjetividad, para establecer los hechos conforme a su verdad. El beneficiario final de estas transformaciones es la comunidad, que pasa a ser percibida como el resultado de un proceso en el que una determinada afrenta inicial es transformada en un cuerpo histórico cuya esencia sobrevive en el tiempo y sirve de ejemplo para las generaciones futuras.

El proceso que identifica la comunidad con su esencia pasada no sólo es el dispositivo que asegura el recuerdo en la polis, sino la lógica misma del fundamento que consiste en fundar lo humano mediante el control de todo excedente del recuento de las identidades que gestiona. Ya sea poeta o historiador, el testigo investido de autoridad está legitimado a componer una acción que posee una dignidad divina y por tanto ontológica. La exaltación de las grandes gestas que alimentan la grandeza y la gloria del pasado constituyen una memoria a la altura de esta condición: habilitan una identidad a la comunidad a costa de eliminar el vacío del acontecimiento que lo revela. Legitimado e investido de autoridad, el sujeto del recuerdo así concebido tiene la capacidad para investir un pueblo enteramente conformado, unido, como si su desenlace fuera el de una entidad cumplida, plenamente reconciliada consigo misma.

2 El mecanismo que ha cumplido con más fidelidad esta modalidad de funcionamiento testimonial es el descubrimiento de la fotografía en el siglo XIX. La fotografía, como registro absolutamente fidedigno de la realidad, vino a cumplir una relación con el pasado similar a la que el historiador establecía con su objeto de estudio. Esta tesis está más desarrollada en *El filo fotográfico de la historia* de Elizabeth Colingwood-Selby. Véase, E. COLINGWOOD-SELBY, *El filo fotográfico de la historia. Walter Benjamín y el olvido de lo inolvidable*, Metales pesados, Santiago de Chile, 2010.

2. EL OLVIDO Y LO INOLVIDABLE

Sin embargo, esta modalidad de memorias comunitarias que comparten experiencias comunes no sólo procede de manera paradójica –neutralizar la subjetividad para poder constituirse como sujeto del recuerdo. También tiene fuertes implicaciones políticas. El proceso de dar cuenta de lo ocurrido en el pasado se hace posible mediante una doble operación: mientras por un lado, distribuye, jerarquiza y selecciona el pasado dejando sólo a los recuerdos más aptos el ingreso eventual en la polis, por el otro, instituye la figura del «profesional del recuerdo», no como un depositario de determinado saber inmutable en el tiempo, sino como una posición estratégica desde la cual es posible diferenciar los recuerdos propios de los impropios y transformarlos en material estrictamente político.

Al mismo tiempo que el pueblo se inscribe en la polis mediante la narración de su pasado glorioso y conciliador, quedaran proscritos, olvidados y fuera de la ciudad todos los testimonios que ponen en cuestión la justificación que legitima la soberanía. Al reducir su componente más inquietante, el testigo así constituido cree resistir la masa de olvido que trae consigo el paso del tiempo en un juego dialéctico entre apropiación y exclusión, de rememoración y olvido en el que por otro lado queda presa todo proceso de conocimiento. Emulando el ejercicio del testigo que ha vivido un acontecimiento hasta el final y que por tanto está en condiciones de rendir cuentas sobre él, tanto el aedo como el historiador devuelven la vida a los muertos al ofrecer la posibilidad de un sentido a sus vidas ya perdidas. Pero los muertos devueltos a la vida y a la posibilidad de un sentido no son el recuento completo de los muertos ni representan la totalidad de los fallecidos; su posición en el presente es fruto de una selección, unas veces deliberada otras inconsciente, en el que algo se pierde irrevocablemente. Este derroche de olvido que excede y falta a todo presente se vuelve olvido necesario si, como señala Nicole Loraux en *La ciudad dividida*³, de él se quiere obtener un valor fundante: la composición de un recuerdo propio, es decir, un recuerdo que se abstenga de introducir la ira y el rencor personal en la vida pública, requiere la participación activa del olvido.

Por todo ello, en su proceso de constitución, la polis debe someterse a un proceso de olvido doble: por un lado, borrar el antagonismo, la lucha social y el conflicto, y por otro, olvidar que olvidó el conflicto⁴. La articulación dia-

3 N. LORAUX, *La ciudad dividida*, Katz, Madrid, 2008.

4 Este punto muestra la proximidad y la lejanía de dos pensadores tan dispares como Rancière y Schmitt. Pese a que ambos piensan lo político vinculado relación al disenso y la excepción, su tratamiento posterior no puede ser más diferente: mientras que para Schmitt sobre brecha que se abre entre memoria y olvido se impone la decisión, para Rancière el conflicto que pone de manifiesto esta brecha tiene por objeto contar la parte invisible y olvidada.

léctica de ambos olvidos positiva una memoria apta para dotar al pasado de una inteligibilidad luminosa⁵. Borrar el antagonismo, olvidarse de la propia desmemoria es crucial no sólo para constituir el fundamento de su propia operación, sino para aislar en una dimensión propia la acción, en este caso el recuerdo considerado como político. Pero en lugar de reconocer en esta operación su propia paradoja interna, el testimonio, concebido como un tercero que ha visto lo ocurrido, determina una serie de procedimientos que permiten manejar el pasado de acuerdo a las exigencias del presente, casi siempre determinadas sobre la diferencia amigo-enemigo que permite y a cuya base se encuentran experiencias de violencia, desprecio y criminalidad. No obstante, en numerosas ocasiones las exigencias de ese presente se ven contrariadas por la fuerza del olvido que lo hace posible y frente al cual la dificultad de conciliar la vida y la muerte, lo que ha sido, lo que es y que resta por venir pone de manifiesto los problemas de articular y transmitir un recuerdo común para la posteridad⁶.

3. ÉTICA, TRAUMA Y VICTIMIZACIÓN

Entre lo sido y los dispositivos de inscripción en el presente se abre un hiato, cuyo espacio es el olvido, que excede toda posible traducción en experiencia común y constituyente. Este olvido es también portavoz de una injusticia que lleva la marca de todo lo proscrito y lo excluido que se haya a merced de la economía de la conciencia y que clama por la justicia de todo aquello que ha quedado sin inscripción, vigencia y significado en el presente. En manos de algunos pensadores surgidos después de la Segunda Guerra Mundial el daño que se hace visible en este olvido ha dejado de ser particular y ha pasado a un considerarse absoluto.

Todo indica que llegados aquí ya no podemos hablar de simple olvido. Lo que permanece en nosotros como olvidado, es decir, todo aquello que por resultar inolvidable se sustrae a los mecanismos de inscripción, no sólo mantiene un vínculo con el recuerdo en la forma de una memoria inconsciente. El mismo material que el testimonio historicista desestima y trata de poner por todos los medios fuera de lugar pone también de manifiesto los límites de la

5 En este sentido, el estado y el testigo juegan un papel similar. Así como el estado, imbuido de esta lógica policial, se ocupa de controlar el exceso de las lógicas identitarias que representa la acción de los sujetos políticos, el testigo neutraliza la fuerza fuera de medida de este olvido sin someterse al poder desclasificante del antagonismo.

6 La consistencia política de los llamados estado-nación deben mucho a la eficacia del olvido activo. Comentando este procedimiento, Jean Louis Déotte cita a Renan en su libro *Catástrofe y olvido* de un modo muy elocuente: «La esencia de una nación es que todos los individuos tengan muchas cosas en común, y también, que todos hayan olvidado muchas cosas» Véase J. L. DÉOTTE, *Catástrofe y olvido*, Cuarto Propio, Santiago de Chile, 1998, p. 29.

modalidad convencional del testimonio. Precisamente uno de los rasgos que introduce el olvido inolvidable que porta esta memoria inconsciente reside en que no se deja capturar por los modelos positivos de causalidad que rigen los mecanismos voluntarios: si por un lado lo que tiene lugar es absolutamente inolvidable, por otro su verdad factual es inimaginable, por lo que el testigo involucrado en la operación se muestra incapaz de dominar la experiencia⁷.

Al no poder establecerse como la unidad de la conciencia que desde Kant es el fundamento de toda experiencia, el nuevo sujeto, poseído por un elemento exterior, sólo puede constituirse en el recurso la ética, comprendida en esta ocasión no como un juicio moral, sino como los efectos de la absolutización del daño que, como hemos indicado, se extiende en la forma de olvido inolvidable. La lectura más común de este inconsciente, en el que opera esta modalidad de olvido, está íntimamente relacionada con la lectura de Lyotard de lo sublime kantiano. Como es de sobra sabido, para Rancière la declaración taxativa de que entre la imaginación y la idea se abre una brecha indiscernible es ya una manera de administrar la casilla vacía que en la forma de lo inolvidable se abre entre ellas y, por tanto, una manera de neutralizar su capacidad para desnaturalizar los marcos establecidos. Lo hace de dos maneras aparentemente opuestas, aunque conectadas secretamente: la identidad de ese desequilibrio con una modalidad de mal inmanente, que es a la vez causa y efecto de su propia reproducción y que no es atribuible a ningún sistema de dominación, y la conversión de ese mal en un experiencia aterradora, generalmente traumática, donde el bien y el mal aparecen confundidos. Al configurarse como tal, el trauma introduce un mal inicial y aterrador del que es imposible sustraerse y al que permanecemos secretamente ligados de un modo definitivo. Como sabemos, la intensidad del papel jugado por Auschwitz en este esquema es crucial. La presencia fantasmal de un acontecimiento absoluto, de cuya fuerza todavía hoy somos herederos, neutraliza la potencia de litigio del suplemento hasta lograr dejar al excluido sin un lugar, sometido a un tiempo en crisis continua y, por lo tanto, situado en un estado de deuda permanente⁸. Bajo la sombra igualadora de Auschwitz la diferencia entre hecho y derecho, entre fondo y figura, entre olvido y memoria que rige la formación de una Gestalt tiende a la indistinción, de modo que la experiencia del sujeto suplementario pase a ser pasiva y en el fondo servil.

7 Esta aporía gobierna la idea central en torno a la cual gira Lo que queda de Auschwitz de Giorgio Agamben. Véase G. AGAMBEN, *Lo que queda de Auschwitz*, Pre-textos, Valencia, 2002, p. 8.

8 En la comunidad ética el excluido no tiene razón de ser porque todo el mundo está incluido dejando al sujeto complementario, portavoz de una injusticia y de una exclusión, sin estatuto.

La modalidad de testimonio que mejor se acomoda a este tratamiento es el discurso simbólico de la víctima. La auto-proclamación de la víctima como víctima de una injusticia universal viene a restaurar un momento que insta una cierta universalidad –algo así no puede volver a pasar– capaz de impugnar la memoria técnicamente elaborada en los estados nación, pero que en el fondo deviene en una teología negativa guardando un sentido fundante. Proclamar su inaccesibilidad supone revitalizarlo como mito negativo. La constitución de esa base fundante negativa recoge la tradición de todo lo excluido como algo inmemorial, pero que precisamente por ser inaccesible resulta memorable. La memorabilidad de todo lo inaccesible reside en que la ficción que lo patenta termina configurándose como el centro de todas las miradas y, en consecuencia, como un ejercicio de estilo obligado cuando no de un rito de pasote necesario cumplimiento.

En todos estos discursos testimoniales, la comprensión de lo inolvidable, concebida como la injusticia que excede el esfuerzo voluntarioso de los testigos, prolonga la lógica policial al imposibilitar totalmente que la palabra y el relato cuestione la condena ontológica, en algunos casos biológica⁹, a la que la masa de lo olvidado está irremediabilmente sujeta. Aceptar el trauma como dimensión arraigada en la estructura ontológica de los individuos significa neutralizar el daño y la injusticia de la situación y el acontecimiento que lo revela en nombre de un acontecimiento que retorna eternamente y que, precisamente por ello, se vuelve absolutamente inasumible.

A diferencia de este planteamiento, que reduce la alteridad de lo sensible a sí mismo, Rancière comprende lo inolvidable no como un dato que la política aplica ni como un elemento esencial. Como en Schmitt, lo inolvidable no guarda por sí misma ninguna consistencia política. Por el contrario, es su propiedad vacía la que permite poner en cuestión los marcos desde donde se distribuyen funciones, papeles o lugares en beneficio de nuevos modos de subjetivación que sepan de qué modo habitar el paso, siempre provisional del *logos* a la distorsión, del recuerdo al olvido y comprender que esta operación no puede hacerse desde la celebración ciega del acontecimiento.

4. EL CINE COMO POLÍTICA EXPRESIVA VS EL CINE COMO POLÍTICA NARRATIVA

De la intensidad y la proporción de este daño inconmensurable no sólo depende la diferenciación más bien incierta entre democracia e idilio con-

⁹ En este punto se abre la posibilidad de diferenciar esta modalidad de subjetivación respecto de otros pensadores preocupados también respecto a la tarea del disenso, pero que entienden la potencia de la diferencia como avatares de una vida immanente, vida impersonal o forma de vida.

sensual, sino el signo de todo tratamiento estético. En *El tiempo que resta*¹⁰, Giorgio Agamben hace una consideración sobre la democracia litigiosa de Rancière que afecta de lleno a esta problemática. Retomando a Marx comenta que, lejos de ser tratable –para el propio Agamben gestionable, gobernable–, el daño que porta lo inolvidable es siempre absoluto, lo que, según el autor italiano, involuntariamente acerca la posición de Rancière a las posiciones consensualistas que pretende desmovilizar.

Obviamente, estas consideraciones tienen sus consecuencias políticas en el ámbito del cine. Si el daño de lo inolvidable no es absoluto y por el contrario es «tratable», lo es porque para Rancière «el tort», el daño, es tratable en la medida en que es narrable, aunque esa narración alterne narración y expresión (*La palabra muda*), imagen movimiento e imagen tiempo, memoria y olvido sin un *telos* que lo oriente ni lo inscriba como un posible vínculo social. La fuerza que democráticamente rompe el hechizo de la práctica policial es la que porta la masa inolvidable, contra la cual se alza la *episteme* de ascendencia platónica que trata de neutralizar el *kratos* que la habita.

Por otro lado, allí donde Rancière ve «posibilidad de tratamiento», Agamben detecta un espacio que se acerca a la complacencia consensual que según ambos en el signo de nuestros tiempos. La narración del conflicto no hace otra cosa que continuar el estado de suspensión en el que se institucionaliza la percepción distraída, todo está por venir y la máquina no deja de girar en el vacío. Donde hay narración no hay vida eterna. Así como para Agamben, o más propiamente para Deleuze, la narración del conflicto limita las posibilidades de irrupción del acontecimiento construyendo un espacio para la irrupción de lo insólito, para Rancière, dar testimonio del síntoma –imagen cristal– donde se revela el núcleo del conflicto y donde el sujeto desaparece en el momento mismo de su revelación no es el único modo de responder a la violencia. No se trata de afirmar la distancia infinita entre lo sensible y lo inteligible, entre olvido y memoria para de ese modo constatar su eterna indistinción. Entre olvido y memoria no hay un *istor*, negativo en el caso del viraje ético, que asegure la operatividad de unas mediaciones estables, sino un principio de sustituibilidad ilimitada que permite definir la singularidad y la contingencia de lo testimoniado y que lo libera de su transformación en instrumento político. Al mismo que contraría la lógica de la acción, el testimonio de lo inolvidable, y por tanto del daño, altera los marcos de percepción que fijan lo sensible a una cierta configuración formal, destruyendo idealidades y liberando lo inolvidable a la contingencia absoluta.

10 G. AGAMBEN, *El tiempo que resta*, Trotta, Madrid, 2006, p. 62.

5. UNA CODA CRÍTICA A MODO DE CONCLUSIÓN

Sin embargo, esta relación entre contrarios que el propio Rancière define como un «sensible de excepción»¹¹, corre el riesgo de restringir su operatividad a un trabajo negativo, desenmascarador, que busca verificar la igualdad de los incontados y así contrariar la positividad de los discursos, si no consigue formar una comunidad de disenso capaz de imaginar un futuro deseable donde realizar la libertad. El poder «contrariar las imágenes»¹² abre mediaciones, genera animadversión, indigna, ofrece un espacio de visibilidad, pero no está en condiciones de romper la administración de las cosas. Ejerce el disenso pero no logra transformarlo en libertad. Necesita de espacios políticos concretos para que las mediaciones que hace posible sean efectivas. Sin estos espacios políticos efectivos, el trabajo estético corre el riesgo de quedar en una pasión privada que termina diluyéndose en el espacio policial. No es fácil imaginar de qué modo es posible escapar de semejante acusación –la disolución de lo estético en el espacio policial– sin plantearlo en términos ontológicos, tentativa a la que Rancière se resiste explícitamente.

Recibido: 15 abril de 2011

Aceptado: 12 junio de 2011

11 J. RANCIÈRE, *El uso de las distinciones*: http://www.ddooss.org/articulos/otros/Jacques_Ranciere.htm.

12 J. RANCIÈRE, *La fábula cinematográfica*, Paidós, Barcelona, 2005.