

**El resto del pasado. Historia, memoria y testimonio en la perspectiva de
Giorgio Agamben.**

Débora Cerio
CLIHOS-UNR / ISHIR-CONICET
deboracerio@gmail.com

Resumen:

La obra de Giorgio Agamben ofrece una singular mirada en torno al espacio del testimonio en la interpretación de esos pasados que se obstinan en permanecer en la memoria social. Porque si la posibilidad de aproximarse a la verdad a través suyo no proviene de la conformidad entre el recuerdo y lo acaecido, el testigo deja de ser mero vehículo para la comprobación de hipótesis. Y la verdad queda del lado de la comprensión. A través de un recorrido transversal por el corpus textual del filósofo italiano, este trabajo propone recuperar algunos de sus planteos para reflexionar sobre los usos de la memoria en la representación de pasados conflictivos.

Palabras clave: historia, memoria, testimonio, verdad.

**The remains of the past. History, memory and testimony to Giorgio
Agamben's view.**

Summary:

Giorgio Agamben's work provides a singular point of view on the role of the testimony in the interpretation of those pasts which remain in the social memory. If the possibility of an approach through it to the truth doesn't come from the accordance between memory and what happened, the witness is not just a means to check hypothesis. And truth stays on comprehension side. From a transverse reading of that whole, this paper proposes taking some ideas from the Italian philosopher to reflect on the uses of the memory in the representation of troubled pasts.

Key words: history, memory, testimony, truth.

I. En busca del tiempo perdido

Annette Wieviorka ha denominado *era del testigo* a la configuración de época iniciada en la década del '60 por el juicio a Eichmann en Jerusalén y la masiva emergencia en Europa y Estados Unidos de testimonios de sobrevivientes del exterminio nazi.¹ Una inédita disposición de las sociedades a recordar, a escuchar a los protagonistas y a formularse preguntas sobre un pasado hasta entonces silenciado abrió paso a la fenomenal explosión testimonial que caracteriza a esta etapa, manifiesta en la proliferación de un amplio abanico de producciones culturales, desde la literatura biográfica hasta la industria del espectáculo, pasando por la creación de museos y la edificación de monumentos, entre otros modos de intervenir sobre el pasado que abarcan espacios cada vez mayores.

A modo de glosa, resulta revelador que el manuscrito de *Si esto es un hombre*, que Primo Levi escribió en 1947, sólo fuera aceptado en ese momento por una pequeña editorial tras haber sufrido el rechazo de varios grandes editores. El libro, del que se imprimieron sólo 2500 ejemplares, cayó en el olvido hasta su reimpresión por Einaudi en 1958, cuando alcanzó una gran resonancia mundial. En un apéndice de 1976, Levi señalaba que en la inmediata posguerra su obra tenía pocas perspectivas de lograr una difusión importante, debido a que *la gente no tenía muchas ganas de regresar con memoria a los dolorosos años que acababan de pasar*.² En claroscuro, el ímpetu memorialístico de las últimas décadas está signado por el imperativo de la memoria. Parece claro en todo caso que nunca antes un presente estuvo tan obsesionado con el pasado como la cultura occidental a partir de esos años.

La estampida ha tenido su proyección en el campo intelectual con la expansión sin precedentes de la producción en torno a los alcances, los límites y los efectos del uso de los relatos de sí para la indagación histórica. Respecto del vasto conjunto

¹ Annette Wieviorka, *L'ère du témoin*, Plon, París, 1998.

² Daniel Lvovich, "Historia reciente de pasados traumáticos. De los fascismos y colaboracionismos europeos a la historia de la última dictadura argentina", en: Marina Franco y Florencia Levín (comps.) *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*, Paidós, Buenos Aires, 2007.

bibliográfico que se ha consagrado al lugar del testigo y el testimonio, un fragmento significativo de la obra de Giorgio Agamben exhibe tonalidades originales que le reservan un lugar al margen de un modo de entender el asunto que en los enunciados de las víctimas pretende hallar la memoria de sus existencias oprimidas. Antes bien, hay para él algo en la infamia y el oprobio en que esas vidas y esos nombres se han desenvuelto que da testimonio de ellos más allá de cualquier biografía.

Que las preocupaciones, preguntas y fuentes para la creación de identidades individuales y colectivas se construyan en relación con un pasado que parece querer preservarse como mero objeto de contemplación es una característica significativa de la sensibilidad de nuestro tiempo. La memoria se ha convertido en objeto de consumo, estetizado, neutralizado y rentable. La imposibilidad de usar y de hacer experiencia que al decir de Agamben ha recluso dentro del Museo todas las potencias espirituales que definían la vida de los hombres, incluidas –podría agregarse– las construcciones del pretérito es una referencia útil para examinar esta cuestión. Él propone la cifra para perturbar esa arquitectura improfanable en el testimonio, pero halla su valor en una zona imprevista: la palabra ausente de quién ya no está.

Parece entonces posible seguir en su escritura algunas señas que desde varios ángulos actualizan la reflexión sobre la relevancia de las narraciones del yo en las tentativas por comprender procesos sociales. Este trabajo pretende articular esas nociones a través de un recorrido transversal por algunos textos que cobran significación como conjunto a la luz de este debate. Se trata de un corpus que, sostenido por una teoría de la historia de raigambre benjaminiana, ofrece un punto de partida para pensar en los modos de construcción del conocimiento histórico y su relación con la memoria. Resulta sugerente en este sentido su advertencia de que Auschwitz revela en toda su magnitud la misma aporía del conocimiento histórico, *la no coincidencia entre hechos y verdad, entre comprobación y comprensión*.

Si la autoridad del testigo consiste en que puede hablar en nombre de un no poder decir, esto es, si ella no proviene de la conformidad entre la memoria y lo acaecido sino de la relación entre lo decible y lo indecible, la posibilidad de aproximarse a la verdad está del lado de la comprensión. Mas para alcanzar la clave de este modo de usar el testimonio es preciso detenerse en algunas estaciones previas del recorrido del autor.

II. La incapacidad de usar y su correlato: el consumo del pasado

En su “Elogio de la profanación”, Agamben examina una observación de Walter Benjamin que abre un espacio de reflexión en torno a los modos de intervención sobre el pasado vigentes en las sociedades contemporáneas. En uno de los fragmentos póstumos del pensador alemán aparece la caracterización del capitalismo como fenómeno religioso en el cual todo se significa en referencia al cumplimiento de un culto. El capitalismo –continúa Agamben– puede ser pensado como religión en tanto y en cuanto, llevando al extremo una tendencia ya presente en el cristianismo, generaliza y absolutiza en cada ámbito la estructura de la separación que define la religión, una práctica que *sustrae cosas, lugares, animales o personas del uso común y los transfiere a una esfera separada*.³

En el derecho y la religión romanos, sagrado era lo que pertenecía a los dioses. Como tal, se sustraía al libre uso y comercio de los hombres. Si *consagrar* era el término que designaba su salida de la esfera de lo humano, *profanar*, en cambio, significaba restituirlo a ese libre uso, por medio del dispositivo sacrificial, que realizaba y regulaba la separación entre ambas esferas permitiendo el pasaje de una a la otra. El capitalismo ha hecho del proceso de separación de cada cosa, cada lugar, cada actividad humana, un incesante sucederse; por ende, resulta completamente indiferente a la cesura entre lo divino y lo humano. Realiza la pura forma de la separación sin que haya nada que separar, de modo que la profanación absoluta coincide con una consagración igualmente integral. Todo lo que es actuado, producido y vivido se divide de sí mismo y se desplaza a una esfera en la cual el uso se vuelve duraderamente imposible: el consumo.

Durante el conflicto que la opuso a la orden franciscana en el siglo XIII, la Curia romana fijaba el canon teológico del consumo como imposibilidad de uso: *El acto mismo del uso no existe en la naturaleza antes de ejercitarlo, mientras se lo ejercita ni después de haberlo ejercitado. El consumo, en efecto, aun en el acto de su ejercicio, es siempre ya pasado o futuro y, como tal, no se puede decir que exista en la naturaleza sino sólo en la memoria o en la expectativa. Por lo tanto no se lo puede*

³ Citado en: Giorgio Agamben, “Elogio de la profanación”, en: *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005, pág. 98.

*tener si no en el instante de su desaparición.*⁴ Según este argumento no puede existir en los objetos de consumo un uso distinto de la propiedad porque él se resuelve íntegramente en la actividad de consumirlos, es decir el acto de su destrucción. Al destruir la cosa, el consumo niega el uso, porque éste presupone que la sustancia de la cosa se mantenga intacta. El uso es, así, lo que jamás se puede tener. Para Agamben, en esta negación del uso –que prefigura el parámetro que muchos siglos después definiría a la sociedad de consumo– asoma la verdadera naturaleza de la propiedad: un dispositivo que desplaza el libre uso de los hombres a una esfera separada en la cual se convierte en derecho. Retornando a la inicial definición de la profanación como aquella instancia que devuelve al uso común lo que había sido apartado a la esfera de lo sagrado, en el ejercicio de un derecho de propiedad sobre las cosas, he allí la clave de la insatisfacción de los consumidores en las sociedades de masas: su incapacidad de profanarlas.

Agamben sostiene que el objetivo último de la religión capitalista es la creación de un Improfanable Absoluto. Y consumo y exhibición espectacular no son sino las dos caras de la imposibilidad de usar que sostiene esa tendencia. El Museo –dice– es el lugar que la expresa de modo más característico. Entendido como espacio físico concreto, éste constituye, junto a la historiografía y la arqueología, uno de los paradigmas modernos de la organización de la memoria social. Sin embargo, lo que Andreas Huyssen ha denominado “sensibilidad museística” parece estar ocupando porciones cada vez mayores de la cultura y la experiencia cotidianas: *Si se piensa en la restauración historicista de los viejos centros urbanos, pueblos y paisajes enteros hechos museo, el auge de los mercadillos de ocasión, las modas retro y las olas de nostalgia, la automuseización obsesiva a través de la videocámara, la escritura de memorias y la literatura confesional, y si a eso se añade la totalización electrónica del mundo en bancos de datos, entonces queda claro que el museo ya no se puede describir como una institución única de fronteras estables y bien marcadas. El museo, en este sentido amplio y amorfo, se ha convertido en un paradigma clave de las actividades culturales contemporáneas.*⁵

El designio de retirar cosas a una dimensión separada que se halla en el origen de la creación de los museos se redefine así en un presente donde la

⁴ Ídem, pág. 108.

⁵ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, FCE, Buenos Aires, 2007, pág. 43.

imposibilidad de usar imprime su marca al conjunto de las actividades humanas: *Todo puede convertirse hoy en Museo* –sostiene Agamben– porque *este término nombra simplemente la exposición de una imposibilidad de usar, de habitar, de hacer experiencia.*⁶ La enajenación del mundo en Museo encuentra en el turismo el lugar que el sacrificio ocupaba para los fieles en el Templo: una práctica que les permitía separar a la víctima de la esfera sagrada, restableciendo las justas relaciones entre lo divino y lo humano. A diferencia de ellos, los turistas celebran sobre su persona un acto sacrificial que consiste en la experiencia de la destrucción de todo uso posible, porque viven en la pura forma de la separación. En cualquier sitio en que se encuentren, sólo pueden ver multiplicada la misma imposibilidad de habitar y usar que conocen en sus propias casas y ciudades.

Concomitante al turismo, la práctica de tomar fotografías trasluce, en su calidad de medio privilegiado de participación de los turistas que ante cualquier cosa destacable que les sale al paso se sienten obligados guardar su imagen, las huellas de esa incapacidad. Como anotó Susan Sontag, *Parece decididamente anormal viajar por placer sin llevar una cámara.*⁷ Y aunque –o quizás justamente debido a que– la posibilidad de “fijar” el momento fugitivo no hace más que agudizar la opresiva percepción de la transitoriedad de todo, esas imágenes ocuparán el lugar de las experiencias. *La fotografía* –le explicaba Kafka a Gustav Janouch– *concentra nuestra mirada en la superficie. Por esa razón enturbia la vida oculta que trasluce a través de los contornos de las cosas como juegos de luces y sombras. Eso no se puede captar siquiera con las lentes más penetrantes. Hay que buscarlo a tientas con el sentimiento.*⁸

⁶ Agamben, Op. Cit., pág. 110.

⁷ Susan Sontag, *Sobre la fotografía*, Alfaguara, Buenos Aires, 2006, pág. 23.

⁸ Gustav Janouch, Fragmento de *Conversaciones con Kafka*. Citado en Sontag, Op. Cit., pág. 283.

Retomando la proposición agambeniana del turismo como dispositivo* que asume el lugar del antiguo sacrificio, puede vislumbrarse en el “turismo de la memoria” un caso particular de esta destrucción de la experiencia que refiere precisamente al consumo del pasado. En una escena de *Llegaron los turistas* –una reciente producción cinematográfica que se aproxima a la cuestión de la conversión de los campos en centros turísticos–, Stanislaw Krzeminski, un sobreviviente de Auschwitz que allí pasa sus días dando charlas testimoniales a visitantes dispuestos a transitar exteriormente las representaciones del horror mas no a interpelarlas críticamente, expone el relato de ese momento traumático ante un grupo de jóvenes. El diálogo nunca se produce porque éstos no saben qué preguntarle: el horror se les presenta como algo distante, temporal y subjetivamente. Krzeminski le dice a Sven, un alemán que está realizando en ese pueblo el servicio social al que le obliga el estado: *Que les muestren La lista de Schindler. Eso es más impactante*. Una certera referencia a la espectacularización del pasado al servicio de un público que tranquiliza su conciencia mediante el cumplimiento del deber de recordar. De ambos tópicos, el de la exterioridad del horror y el del imperativo de su memoria, también da cuenta Ania, una joven del lugar que mantiene bien alejado de su cotidianidad el discurso que ofrece diariamente en sus recorridos como guía en el museo de Auschwitz. Para la mayoría de los habitantes de Oswiecim (tal la verdadera denominación del pueblo) la conmemoración es una actividad rentable y escuchar esas voces que vienen del pasado –y que muchas veces han quedado fijadas en él– no más que un trámite, necesario como cualquier otro, pero no por ello saludable.

La incapacidad de apropiarse de las vivencias, sustracción de la esfera de lo sagrado que permitiría dotarlas de un sentido propicio para su uso, tiene como una de sus consecuencias sobresalientes el confinamiento de los sujetos tras los muros

* Hay que decir al respecto que en su conferencia titulada “¿Qué es un dispositivo?” Agamben ha señalado que interpreta esta noción foucaultiana como *cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes. No solamente, por lo tanto, las prisiones, los manicomios, el panóptico, las escuelas, la confesión, las fábricas, las disciplinas, las medidas jurídicas, etc., cuya conexión con el poder es en cierto sentido evidente, sino también la lapicera, la escritura, la literatura, la filosofía, la agricultura, el cigarrillo, la navegación, las computadoras, los celulares y –por qué no– el lenguaje mismo, que es quizás el más antiguo de los dispositivos, en el que millares y millares de años un primate –probablemente sin darse cuenta de las consecuencias que se seguirían– tuvo la inconciencia de dejarse capturar.*

de la repetición de lo igual. Por caso, una de las constelaciones desde las que la etapa iniciada en los conflictivos finales de los '60 en Argentina y su brutal cierre con el golpe de estado de 1976 ha sido leída culmina en su evocación como el momento de oro de los proyectos de cambio social. Si la musealización se explica, como plantea Andreas Huyssen, por una necesidad de *asegurarnos alguna forma de continuidad en el tiempo, de proveer alguna extensión de espacio vivido, dentro de la cual podamos movernos y respirar*⁹, esta idealización puede entenderse como parte de esa búsqueda de un núcleo de referencias para la construcción identitaria, precisamente la médula vital que la dictadura militar contribuyó a destrozar.

Hay aquí una brecha sobre la que, ya en el período de entreguerras, Benjamin se interrogaba amargamente: *¿Quién encuentra hoy gentes capaces de narrar como es debido?* Y señalaba como hito a la primera guerra mundial, de cuyos campos de batalla *las gentes volvían más pobres en cuanto a experiencia comunicable*.¹⁰ La experiencia se había vuelto intransmisible. Pero al tiempo que, tempranamente, confirmaba esta situación, defendía un nuevo modo de apropiarse del pasado, pues esa mutación en el tejido histórico que conlleva pérdidas, supone también una nueva hermosura: sólo la memoria aligerada, selectiva, tiene la soltura necesaria para tejer la propia historia.¹¹ Eso es lo que quiere dar a entender un término que acuña en su XV tesis y que hace reaparecer en la XVIII-fragmento B¹²: *eingedenken* otorga central importancia a la relación que se establece entre el pensamiento y la memoria. Traducido como recordación, rememoración o remembranza, la noción alude a un “pensar sentido”, retomando la categoría judía del *zekher*, que no designa la conservación en la memoria de los acontecimientos del pasado, sino su reactualización en el presente, el salvataje de lo que ha fracasado.

La desconfianza del escritor respecto de la validez del saber producido por un artefacto presumiblemente capaz de fijar la realidad parece una variación sobre el tema de la crítica al devenir del antiguo sujeto de la experiencia en el sujeto de un

⁹ Andreas Huyssen, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, FCE, Buenos Aires, 2007, pág. 33.

¹⁰ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989, pág. 167.

¹¹ Walter Benjamin, “El narrador. Consideraciones sobre la obra de Nicolai Leskov”, en: Ídem, *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

¹² Walter Benjamin, “Sobre el concepto de historia”, en: Pablo Oyarzún Robles, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Universidad ARCIS y LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1995, XV y XVIII B, pág. 62 y 65-66.

conocimiento que necesariamente debe certificarse en los instrumentos y los números. Así, la intuición de una correspondencia entre comprensión y sentimiento reaparece en el gesto benjaminiano de producir un concepto de experiencia vinculado a momentos vitales: la muerte, el dolor, el fracaso, el olvido, la injusticia. Como anotaba en los materiales preparatorios de sus “Tesis de filosofía de la historia”, el carácter científico de la historia *se compra con la extirpación de todo cuanto evoque la condición originaria de la historia como recordación. La falsa vitalidad de la reactualización, la eliminación de la historia de los ecos que vienen de “los lamentos”, anuncian el sometimiento definitivo de la empatía al concepto moderno de ciencia.*¹³

Agamben recupera esta mirada para pensar en esa imposibilidad de tener y transmitir experiencias que es un signo de nuestro tiempo. Destaca en su “Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, que la pérdida de la que hablaba Benjamin es una expropiación que estaba implícita en el proyecto fundamental de la ciencia moderna. Nacido de una *desconfianza sin precedentes en relación a la experiencia tal como era tradicionalmente entendida*¹⁴, éste la ha convertido en experimento, desplazándola así fuera del hombre y separándola de la palabra. Sin embargo –sostiene tomando la perspectiva teórica de Emile Benveniste como punto de referencia–, el hombre se constituye como sujeto en el lenguaje y a través del lenguaje: es ego quien *dice* “ego”. Se sigue de ello que el yo lingüístico trasciende toda experiencia posible y que cualquier cosa que fuera una experiencia “originaria”, no podría ser sino aquello que en el hombre está antes del lenguaje. Se interroga, entonces, acerca de la posibilidad de la infancia como hecho humano.

La clave de la respuesta se halla para él en esa capacidad exclusivamente humana de transformar lengua en discurso. Como explica en “Experimentum linguae”: *La doble articulación en lengua y discurso parece constituir la estructura específica del lenguaje humano, y sólo a partir de ésta adquiere su significado propio la oposición entre dynamis y enérgeia, entre potencia y acto que el pensamiento de Aristóteles dejó como herencia a la filosofía y a la ciencia occidental. La potencia –o*

¹³ Walter Benjamin, “Materiales preparatorios del escrito ‘Sobre el concepto de Historia’”, en: Manuel Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentarios a las Tesis de Walter Benjamin ‘Sobre el concepto de historia’*, Trotta, Madrid, 2006, pág. 306.

¹⁴ Giorgio Agamben, “Infancia e historia. Ensayo sobre la destrucción de la experiencia”, en: *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo Editora, Buenos Aires, 2007, pág. 13-14.

*el saber– es la facultad específicamente humana de mantenerse en relación con una privación, y el lenguaje, en cuanto está dividido en lengua y discurso, contiene estructuralmente tal relación, no es más que esa relación.*¹⁵

Si la experiencia del lenguaje no se presentara desde siempre escindida en lengua y discurso, el hombre estaría inmediatamente unido a su naturaleza lingüística, sin encontrar en ninguna parte una discontinuidad y una diferencia. La historia es, justamente, el instante del tránsito entre la pura lengua y el discurso (y no un progreso continuo de la humanidad hablante a lo largo de un tiempo lineal). Y la experiencia, la mera diferencia entre lo humano y lo lingüístico. Desde el momento en que hay una infancia del hombre cuya expropiación es el sujeto del lenguaje, el lenguaje se plantea como el lugar donde la experiencia debe volverse verdad.

III. El testigo como “resto”

Es justamente ese lugar el que Agamben explora en *Lo que resta de Auschwitz*. Esta larga meditación sobre el estatuto de la palabra después del horror se inicia con una advertencia sobre el carácter irreductible de la verdad de ese horror a los elementos reales que la constituyen, divergencia que una afirmación de Salmen Lewental, un integrante del Sonderkommando, expone de modo inequívoco: *Ningún ser humano puede imaginarse los acontecimientos tan exactamente como se produjeron y de hecho es inimaginable que nuestras experiencias puedan ser restituidas tan exactamente como ocurrieron.*¹⁶

La pregunta por el “resto” que constituye el eje de la reflexión en este libro se formula justamente en discusión con lo que una primera aproximación a este aserto podría hacer suponer: que Auschwitz no puede comprenderse. En tanto pensar Auschwitz en estos términos supone contribuir a su gloria, Agamben propone aventurarse por un sendero a contramano del transitado por quienes han defendido su carácter “indecible”, *Aún a costa de descubrir que lo que el mal sabe de sí lo encontramos fácilmente también en nosotros.*¹⁷ Nuevamente retoma una indicación

¹⁵ Giorgio Agamben, “Experimentum linguae”, en: *Infancia e historia*, Op. Cit., pág. 218.

¹⁶ Citado en Giorgio Agamben, *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*, Editora Nacional, Madrid, 2002, pág. 10.

¹⁷ Ídem, pág. 32.

de Walter Benjamin: que *la regla es el “estado de excepción” en el que vivimos*.¹⁸ Relevante, así, el nexo constitutivo entre estado de excepción y campo de concentración en el modo inverso al que podría desprenderse de pensar a este último como hecho histórico (anómalo) perteneciente al pasado. Para Agamben, la relación entre poder y derecho en las sociedades contemporáneas debe examinarse asumiendo que el campo de concentración es su paradigma, la matriz oculta de su espacio político. Cuando el estado de excepción deviene la regla, el campo se troca en el lugar donde éste se realiza en forma estable, emergiendo el principio según el cual en el campo “todo es posible”. Es esta la clave que permite penetrar su naturaleza, haciendo inteligibles sucesos que resultan increíbles.¹⁹

El relato de los testigos en tanto superstes (los que han sobrevivido a una determinada realidad) se revela irremplazable en tal sentido. Pero hay algo que pone en tela de juicio el propio sentido de ese testimonio y con ello la identidad y la credibilidad de quienes lo ofrecen: que hablan por delegación. Como dijo Primo Levi, el testimonio de todos ellos es *el relato de cosas vistas de cerca pero no experimentadas por uno mismo*.²⁰ Con lo cual de lo que dan testimonio es de la imposibilidad de testimoniar. Y esto obliga a buscar el valor del testimonio en una zona imprevista: la laguna que éste incluye como una de sus partes esenciales.

Eso intestimoniable, dice Agamben, se llama “musulmán” en la jerga del campo: el prisionero que había abandonado toda esperanza y parecía haber perdido cualquier forma de voluntad y de conciencia, despreciado incluso por sus propios compañeros. Porque la cualidad específica del campo de concentración se define en función del objetivo de la biopolítica del siglo XX: “hacer sobrevivir”, producir en un cuerpo humano la separación del viviente y el hablante, del no-hombre y del hombre, crear una supervivencia modulable y virtualmente infinita. Como él lo explica: *En tanto sus habitantes eran desprovistos de todo estatuto político y reducidos integralmente a una vida desnuda, el campo es también el más absoluto espacio biopolítico que jamás se haya realizado, en el cual el poder no tiene frente a sí sino la más pura vida biológica, sin mediación alguna. Por esto el campo es el paradigma*

¹⁸ Walter Benjamin, *Discursos interrumpidos I*, Op. Cit., pág. 182.

¹⁹ Giorgio Agamben, “Qué es un campo”, en: *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Buenos Aires, nº 2, marzo 1998, pág. 54.

²⁰ Citado en Agamben, *Lo que queda de Auschwitz*, Op. Cit., pág. 33.

*mismo del espacio político, el punto en que la política deviene biopolítica y el homo sacer se confunde virtualmente con el ciudadano.*²¹

Esa pretensión de producir una “nuda vida” intestimoniable se ha realizado en el musulmán. En tanto habitante del umbral entre la vida y la muerte, éste encarna la situación extrema en la que el hombre ha dejado de ser humano, señalamiento en el que incluso los sobrevivientes concuerdan. Sin embargo, es justamente esta unánime repulsión lo que hace pensar que lo que hay en el fondo de ella es una oscura conciencia de que en el musulmán vive algo que a todos equipara. Ese no-lugar central del campo en que se halla el musulmán –dice Agamben– es rozado por una serie de círculos concéntricos de los que ninguno de los que allí viven puede sustraerse.

Pensar en esta situación como un experimento biopolítico –cuya proyección en los actuales espacios de excepción europeos donde la existencia física de los inmigrantes es separada de su estatuto jurídico al privárselos de ciudadanía lo redimensiona– en el que, más allá de la vida y de la muerte, el judío se transforma en musulmán y el hombre en no-hombre, arroja una nueva luz sobre el exterminio y lo vuelve aún más atroz. Comprender Auschwitz supone entonces comprender que el musulmán es quién ha visto lo que no se podía ver. No algo que el musulmán habría visto a diferencia del superviviente, sino la imposibilidad de ver de quien en el campo “ha tocado fondo” y se ha convertido en no-hombre. Así, el musulmán y el que da testimonio en su lugar son una mirada única, la misma imposibilidad de ver.

Que siga habiendo vida en la degradación más extrema, he allí el mensaje que los supervivientes traen desde el campo. Esto significa que después de que el hombre ha sido destruido queda el hombre mismo y, en consecuencia, que no hay una esencia humana, que el hombre es un ser de potencia. Y que esa potencia humana confina con lo inhumano: el hombre soporta también al no-hombre. Ahora bien, si el superviviente testimonia –por delegación– por el musulmán, el que verdaderamente testimonia sobre el hombre es el no-hombre. Y si el que testimonia verdaderamente de lo humano es aquel cuya humanidad ha sido destruida, entonces no es posible destruir íntegramente lo humano: siempre resta algo. El testigo es ese resto.

²¹ Agamben, “¿Qué es un campo?”, Op. Cit., pág. 55.

Testimoniar significa entonces entrar en un movimiento en el que quien no dispone de palabras hace hablar al hablante y el que habla lleva en su palabra la imposibilidad de hablar, de manera que el mudo y el hablante, el no-hombre y el hombre entran en una zona de indeterminación en la que es imposible asignar la posición de sujeto, identificar la sustancia del yo y con ella al verdadero testigo. El testimonio, siendo algo que no puede asignarse a un sujeto, constituye no obstante la única consistencia posible del sujeto.

Precisamente porque el hombre tiene lugar en la fractura entre lo no-humano y lo humano, porque entre el musulmán y el superviviente hay una división insuperable –y sólo por esto– puede haber testimonio. Y el hecho de que atestigüe el manifestarse de la potencia de decir que está contenida en el lenguaje por medio de una impotencia, hace que su autoridad no dependa de una verdad factual, de la conformidad entre lo dicho y los hechos, sino de la relación inmemorial entre lo decible y lo indecible, entre el dentro y el fuera de la lengua.

De tal suerte, la experiencia no puede hallarse sino en la fractura entre el no-hombre y el hombre. La sugerencia agambeniana se enlaza así con la metodización del recuerdo propuesta por Benjamin, según la cual el uso del pretérito con el propósito de quebrar la continuidad de sus vencedores supone asumir el mudo clamor de las esperanzas truncadas de sus víctimas, no para demostrar lo que ha acontecido sino para comprenderlo humanamente, rescatando su actualidad. En el desciframiento del dejo de indecibilidad presente en todo pasado traumático reside, pues, su potencial emancipatorio.

Signado por un imperativo que ha recluso al pasado en el Museo, el ímpetu memorialista de las últimas décadas y la saturación de información indiferenciada que produce, obtura la posibilidad de leer el sentido de una historia. Logra así neutralizar las energías explosivas contenidas en ese pasado, ya que los recorridos de una memoria obsesivamente preocupada por preservarlo todo (como Funes, quién por eso mismo estaba imposibilitado de elegir qué recordar y qué olvidar) dejan en la sombra los elementos que podrían resquebrajar la pétreo arquitectura de un tiempo no profanado.

Abordar esos pasados alguna vez caracterizados en función de su persistente presencia para los contemporáneos –pasados que no pasan o pretéritos presentes– desde la mirada de Giorgio Agamben, en cambio, ofrece algunas claves no sólo para entender el funcionamiento de ese dispositivo sino también para contribuir a

desactivarlo mediante la creación de modos de usarlo capaces de desplegarse como medios sin fin. Reencontrar –más acá o más allá de la permanente escisión a que nos ha condenado la religión capitalista– la posibilidad de otros usos del pasado.

Bibliografía:

Agamben, Giorgio, *Infancia e historia. Destrucción de la experiencia y origen de la historia*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2007.

_____ *Profanaciones*, Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

_____ *Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo (Homo Sacer III)*, Editora Nacional, Madrid, 2002.

_____ “¿Qué es un dispositivo?” (conferencia dictada en la UNLP, 12/10/05), disponible en: <http://caosmosis.acracia.net/?p=700>

_____ “Qué es un campo”, en: *Artefacto. Pensamientos sobre la técnica*, Buenos Aires, nº 2, marzo 1998.

Benjamin, Walter, *Discursos interrumpidos I*, Taurus, Buenos Aires, 1989.

_____ *Sobre el programa de la filosofía futura y otros ensayos*, Barcelona, Planeta-Agostini, 1986.

Huyssen, Andreas, *En busca del futuro perdido. Cultura y memoria en tiempos de globalización*, FCE, Buenos Aires, 2007.

Levi, Primo, *Trilogía de Auschwitz*, El Aleph, Barcelona, 2009.

Oyarzún Robles, Pablo, *La dialéctica en suspenso. Fragmentos sobre historia*, Universidad ARCIS y LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1995.