

Memoria y sociedad del espectáculo

Aproximación a una comprensión biopolítica de la memoria en las sociedades democráticas

*José Miguel Burgos Mazas**

[...] No podían aferrarse, ellos que vivían juntos en una memoria...

«[...] ¡Ay de vosotros, que no habéis querido entrar por la puerta de la ley, pero tampoco habéis querido que se cerrara!»

Giorgio Agamben, *Homo Sacer. El poder soberano y la nuda vida*

Andreas Huyssen¹ señalaba que el mundo se está musealizando y vive obsesionado con el pasado y la memoria. Lo que con Huyssen bien podríamos denominar como cultura de la memoria ha llevado a la pregunta por el recuerdo a cierto agotamiento. La reciente e imparable tendencia inflacionista de la memoria implicada en esa dinámica ha generado numerosos análisis, la mayoría de los cuales son sólo parcialmente satisfactorios cuando no directamente insuficientes. En este sentido vincular la cuestión de la memoria a una dimensión biopolítica² puede ofrecer una dimensión inédita sobre fenómenos

* Universidad de Murcia.

1 ANDREAS HUYSSSEN, *En busca del futuro perdido*, FCE, México, 2002.

2 Utilizado por Foucault para nombrar la transformación del poder que tuvo lugar en el siglo XVIII, el término biopolítica designa el proceso por el cual la tecnología de poder, que se ejerce sobre el hombre como ser viviente, aparece de forma continua en la forma de «hacer vivir». Sin embargo, mientras para Foucault la biopolítica constituye una nueva tecnología de poder que aparece históricamente, para Agamben supone la operación política por excelencia: lo humano y lo políticamente cualificado tiene su lugar por medio de una operación de separación-articulación de una vida desnuda, en el que ésta es incluida en la polis por medio de su exclusión. Para este autor, el funcionamiento de esta exclusión queda explicado en la estructura del estado de excepción, no sólo consustancial a la política occidental sino también a la definición metafísica del hombre como «animal que posee lenguaje». Frente a esta extrema deshistorización, la perspectiva de Roberto Espósito busca la unión del componente biológico y jurídico-político en un mismo paradigma: *Inmunitas*. De esa manera, los dos extremos de la biopolítica, al permanecer unidos, evitan la apropiación del uno por el otro, de ahí que la asunción de la vida por parte del poder deje de ser un destino ontológico y aparezca reversible. La vida desnuda, afirma Espósito, tiene forma, es una entidad que aparece, y como tal es una forma de vida. Véase: ROBERTO ESPÓSITO, *Inmunitas*, Amorrortu, Buenos Aires, 2006.

actuales que, como la «judealización» de la memoria o la utilización del derecho como un instrumento de representación del pasado, marcan el paso de las sociedades democráticas actuales. Asimismo, íntimamente relacionadas con éstas, el ejercicio masivo de memoria que hace turismo con el pasado y que moviliza los afectos para monopolizar su uso pone en evidencia la memoria como un dispositivo que produce la humanidad de un recuerdo apto para ser incluido en la polis³.

Si aceptamos este planteamiento, el papel jugado por la memoria en la actualidad, lejos de garantizar una relación lineal y continua entre pasado, presente y futuro, asume la función de un dispositivo cuya función se corresponde a la estructura de un estado de excepción. Mediante una memoria que, al estar escrita en el propio cuerpo, aspira a identificarse con la vida misma, todo intento de hacer olvidar la ausencia de origen, culmina en un recuerdo que cada vez que es convocado en la escena política aparece atrapado en las aporías que gobiernan la sociedad de espectáculo⁴.

1. DESINVESTIDURA DEL PASADO

Buena parte de los elementos que en la actualidad aluden a figuras del recuerdo están atravesados por el mecanismo de inscripción de lo animal en la polis, por el que se constituye el yo que recuerda. Dejándose llevar por las exigencias ordinarias de la percepción consciente, la memoria fija una sucesión real allí donde sólo hay una coexistencia virtual. La memoria recorre un trayecto que va desde un momento actual a un pasado que «ha sido» presente pero que ya no lo es; no recompone directamente el pasado sino que lo reconstruye mediante presentes que al dejar de serlo se constituyen como pasados. Actúa como si el pasado se constituyese como pasado después de haber sido presente, precisa esperar a un nuevo presente para que el precedente pase y se convierta en pasado. En otras palabras, desactiva (sacrifica) lo presente de un presente (su vida) para fundar la capacidad de referencia a la realidad. De ese modo, al poner en marcha una ceremonia de

3 NICOLE LOURAX, *La ciudad dividida. El olvido en la memoria de Atenas*. Katz, Madrid, 2008.

4 En un mundo que ha hecho consciente la retirada de la soberanía, «la sociedad del espectáculo» designa la proliferación de representaciones que se caracterizan por su capacidad de autogeneración. En cierta medida popularizada por G. DEBORD (*La sociedad del espectáculo*, Anagrama, Barcelona, 2004), la categoría de sociedad del espectáculo no ha resistido del todo el paso del tiempo. Mientras por un lado conserva intacta su potencia crítica frente a la miseria simbólica del espectáculo, por el otro, no ve en ella sino una manifestación de la apariencia sin llegar a preguntarse por las posibilidades de abertura a nuevas situaciones que implica.

desinversión del pasado a fin de poder capturarlo, la memoria se constituye como instrumento necesario para contar historias y mediante ellas fundar el carácter imitable y repetible de la acción⁵.

Es en esta lógica soberana de la fundación donde debe ubicarse la relación entre memoria y biopolítica. Aislado el componente esquivo, inmemorialmente irresuelto del pasado, la memoria deviene en una estrategia antropogénica, por la que se produce la humanidad del ser vivo hombre (*zoon lógon echón*)⁶. Mediante una simultánea operación de separación (presente y pasado) y articulación se produce un recuerdo humano apto (limpio) para ser incluido en la polis, de manera que la articulación de esta diferencia entre pasado y presente, entre lo ya sido y todavía-no, en la forma de un pasado inmemorial, cuyo fundamento negativo permanece oculto y economiza esa ausencia, conceda un espacio al yo del recuerdo y una posibilidad a la tradición.

2. ESTADO DE EXCEPCIÓN

Como resultado de esta operación, el mecanismo por el que la memoria se libra de ese pasado trunco para fundar su capacidad de referencia, termina identificándose con la *factio juris* que pretende conservar el pasado como fuerza de (ley). Paradójicamente, por medio de esta maniobra, se sacrifica el pasado a su propia supervivencia y se lo conserva presuponiendo su sacrificio: lo *hace vivir* a costa de su borradura. Pero sólo quien borra es capaz de inscribirlo de nuevo. Así, en tanto la memoria se relaciona con el pasado a costa de desvitalizar su presente, en tanto articula y mantiene unidos presente y pasado a costa de excluir su componente esquivo, irreducible (su vida en términos de Bergson) en una inclusión, su estructura se corresponde a la estructura del estado de excepción.

5 Por esta razón, si la interacción de memoria y olvido se vuelca definitivamente del lado de la memoria absoluta, o en otras palabras, si se cancela toda posibilidad de olvido, se desvanece el lenguaje y se pierde el cuerpo. Esto es lo que ocurre en el inicio de *Cien años de soledad* cuando el narrador afirma que el mundo era tan antiguo que había que señalarlo con el dedo. O lo que le ocurre a Funes el memorioso o, por qué no, al historiador cuando decide hablar en el lugar de los muertos. Lo que Huyssen señala como ansia de recuerdo total, y que caracteriza el horizonte sobre el que se ejerce la memoria en nuestras sociedades, revela sin que él lo pretenda parte de su dimensión biopolítica.

6 Al inicio de *Homo Sacer* y comentando un párrafo de la política de Aristóteles, AGAMBEN sitúa el problema en la dialéctica que atraviesa las oposiciones entre *phone* y *lógos* (El lenguaje y la muerte, 1982), y *zoé* y *bíos* (*Homo Sacer* I, II, III), en la correspondencia entre la pregunta por el lenguaje y la forma en la habita la nuda vida en la polis. Así como el viviente se relaciona con el *lógos* tras separar de sí una voz que incluye excluyéndola, la vida se incluye en la *pólis* separando un resto de su animalidad. De este modo, mediante el efecto de esta exclusión inclusiva el viviente puede transformarse en hombre hablante y ciudadano (*zoon politikón*). Véase: GIORGIO AGAMBEN, *Lo abierto*. Pre-textos, Valencia, 2005.

En este punto puede ser iluminadora una analogía estructural con el derecho. De la misma manera que en la memoria el pasado debe quedar suspendido para hacer el pasado inteligible, en el estado de excepción la norma sólo puede referir a la situación normal suspendiendo su aplicación. Ambos se aplican desaplicándose, y en ambos el problema se orienta en torno a un espacio vacío: anomia, *vacuum* jurídico para uno y memoria vacía de toda determinación para el otro.

La medida de lo que queda abierto en esa relación, y en definitiva el carácter más específico de la condición biopolítica de la memoria, se pone de manifiesto de forma decisiva en la figura del musulmán⁷. En el musulmán se produce un cuerpo superviviente separado de toda posibilidad recuerdo; es lo absolutamente vacío y por tanto un secreto absolutamente intestimoniable. El musulmán, el testigo integral, al ser una realidad tal que excede sus elementos factuales, es irreducible a cualquier modalidad de memoria voluntaria: si por un lado lo que tiene lugar es absolutamente inolvidable, por otro su verdad factual es inimaginable. Ésta, que es la aporía de Auschwitz, es también la aporía de la memoria como dispositivo biopolítico⁸.

Esta suma de renunciaciones que componen el ejercicio de la memoria habilita un poder soberano. De la misma manera que para producir un recuerdo la memoria necesita suspender su relación inmediata con el pasado, el derecho precisa de su suspensión en forma de estado de excepción para poder aplicarse. De este modo, la existencia del musulmán visibiliza la aporía que encerraba la estructura tradicional del recuerdo: al ser el musulmán la cifra de un pasado que no puede ser aferrado como una cosa rememorada, a lo producido por la memoria le resulta imposible reconocerse en él, como tampoco lo puede identificar como norma que debe aplicarse; ese pasado no es hecho ni derecho, sino el producto de una decisión soberana que opera sobre esta indiferencia: nuda vida.

7 Ha sido fundamentalmente Giorgio Agamben quien ha mostrado la trascendencia filosófico-política del papel del musulmán en el campo de concentración. Véase: GIORGIO AGAMBEN, *HOMO SACER III. Lo que queda de Auschwitz. El archivo y el testigo*. Pre-textos, Valencia, 1999.

8 Junto a estas dos aporías, Giorgio Agamben señala que ésta es también la aporía en la que el historiador y la historiografía están atrapadas. No en vano, la interpretación del holocausto ha suscitado amplios debates en el seno de varias disciplinas académicas, entre ellas la historia. Véase: ENZO TRAVERSO, «La singularidad de Auschwitz. Un debate sobre el uso público de la historia», en *Pasaje de Pensamiento Contemporáneo*, n° 17, 2005, pp.111-118 (p.113). Según Traverso: «la conciencia histórica no puede integrar Auschwitz como un acto fundacional o una etapa del proceso de civilización, sino solamente como un desgarramiento de humanidad». TONY JUDIT, «Desde la casa de los muertos. Un ensayo sobre la memoria europea contemporánea», en *Claves de razón Práctica*, n° 166, 2006, pp. 4-5.

«Prestar oídos» a la aporía introducida por Auschwitz, por la cual se abre un hiato difícilmente salvable entre lo absolutamente inolvidable y la imposibilidad de imaginarlo, sitúa al individuo contemporáneo de cara a su propio límite. A costa de hacer suya la experiencia de este recuerdo abandonado por Dios, la memoria se sitúa en un punto en el que su propia función como instrumento de fundación soberana, de *arché*, desvela su propio vacío. Dada la irrenunciable necesidad de preguntarse sobre aquello que fundamenta la memoria mediante la memoria misma, se pone de manifiesto de qué manera ese yo que recuerda se debe en la era nihilista a una aporía que lo faculta y desbarata al mismo tiempo: si bien por un lado, mediante su capacidad de reflexión, se hace obvia la imposibilidad de un metarecuerdo, por el otro esta imposibilidad habilita su abertura al mundo. Constituido originalmente mediante una cesura que separa la memoria de su transmisión, memoria de recuerdo, el *modo de ser* de la memoria ya no se ocupa de lo que es revelado por ella sino del acto mismo de recordar.

Como resultado de todo ello, el tradicional uso de la memoria que presupone una relación lineal y continua entre pasado, presente y futuro, pierde su capacidad para dar estabilidad y constituir el pasado. Si como todo apunta, la desaparición del vínculo común entre las generaciones actuales es también el trayecto de desactivación de la memoria como instrumento de representación, el hombre que culmina ese proceso tiene que ser el hombre contemporáneo. En relación directa con la aparición de este hombre posthistorico, la íntima dependencia entre memoria y la necesidad de contar historias aparece cortocircuitada debido al progresivo decaimiento de los grandes relatos como mediaciones de categorías de orden. Una vez que la memoria, entendida tradicionalmente como el instrumento más «significativo» a la hora de contar historias, deja de ser fiable, se debilita su capacidad para coordinar la relación entre poder y sujeto en categorías políticas tradicionales como la libertad, la soberanía. Si esto es así, y el uso convencional de la memoria tiene problemas para fijar el carácter repetible, imitable de la acción; si en lugar de ser un elemento de orden de la narración, adquiere especificidad propia al margen de la historias, ¿qué nuevo papel político le ha sido encomendado?⁹.

9 Detrás de esta sugerencia se encuentra la pregunta por el modo de inscripción de la potencia en la polis, y en última instancia, cómo opera la memoria involuntaria en la sociedad del espectáculo. El agotamiento progresivo de la transmisión de la gran memoria (historia anticuario, fastos y conmemoraciones nacionalistas) deja paso a una notoria exigencia de que la memoria lo bañe todo. El resultado de este trayecto nihilista es una máquina en último término productora de olvido. La «complicidad» Heideggeriana en este punto queda sugerida en Roberto Espósito en varias ocasiones. También buena parte de la obra de Lacoue-Labarthe, y en particular en un ensayo escrito a la limón con J. L. NANCY, *El mito Nazi*, apunta en esa dirección. Sin embargo para Espósito la tesis de la estetización de la política que, siguiendo a Benjamin, tanto Lacoue-Labar-

3. LA MEMORIA EN LA SOCIEDAD DEL ESPECTÁCULO

El vacío, el hiato, la cesura, esto es, el carácter inadaptable del pasado que se insinúa en el modo de manifestarse el recuerdo en el hombre posthistórico, toma la forma de la culpa cuando el sujeto trata de recordar en una esfera donde se impone el consumo. Si en ella la tradicional función instrumental de la memoria ha quedado parcialmente desactivada es porque su antigua capacidad de representación gira ahora en torno a un vacío¹⁰. Considerado desde este punto de vista, la manera de operar de esta memoria se manifiesta eminentemente como un dispositivo biopolítico, puesto que responde a la paradoja del fetiche: al relacionarse con su objeto de la misma manera que el consumidor con el suyo, la memoria separa del pasado su componente irreducible, su vida, para incluirla en la forma de una exclusión. Si por un lado el recuerdo procede convencionalmente, por otro, en tanto es cifra de la presencia de una ausencia, satisface sólo momentáneamente ese vacío; si como representación es por excelencia la fuente de toda identidad que, al estar en redefinición permanente, se obliga a una exclusión, en el extremo opuesto, es lo que se falta a sí mismo y cuyo cumplimiento coincide en un punto de indecibilidad en el que, al estar suspendida y no constituir ni hecho ni derecho, se aplica desaplicándose. Por ello, la máquina biopolítica que funciona cuando se activa el recuerdo no trata de recuperar el pasado o destruirlo, sino de mantenerlo vigente sin significado o con significado sin estar vigente. De modo que cada vez que es convocada a la escena política necesita para ponerse en marcha (actuar) proceder, por medio de su opuesto, a la negación de sí misma. Es por ello por lo que la aporía que reina el espacio de consumo y del espectáculo es la misma que la que atrapa el ejercicio de la memoria: a cada gesto de la memoria más olvido y tanto más fuerte la necesidad de olvidar, necesidad de olvido que es también signo de la culpa. A fuerza de ser paradójica, la memoria producida se hace indistinguible de su olvido y genera una monstruosa conciencia culpable que se vuelve universal.

Si esto es así, sólo se podrá pensar en el espacio de excepción una memoria como prótesis. Por lo tanto, su hacer político consistirá en construir memorias que suturen heridas que ella misma provoca y, en consecuencia, patentice la imposibilidad de su uso. Una vez constatado que la memoria y su proceso de transmisión, ahora indistinguibles, sólo tienen cabida en el espacio

the como J. L. Nancy a grandes rasgos defienden, es insuficiente; no sólo el nazismo se reproduce mediante su potencial crear imágenes sino, y esto es lo importante, la incapacidad para separar alma y cuerpo. Como señala Espósito, en el nazismo alma y sangre son lo mismo (Entrevista a Roberto Espósito en Fatamorgana).

10 En este punto Agamben afirma que si la máquina antropogenética es el motor del devenir de la historia, cualquiera de sus apéndices, incluida por supuesto la memoria, gira en el vacío. Véase: GIORGIO AGAMBEN, *Lo abierto*. Pre-textos, Valencia, 2005 p.

político a costa de desactivar el pasado que tratan de iluminar, sólo queda por determinar dónde se evidencia la memoria como dispositivo biopolítico; esto es, el museo, la figura del turista y en la nostalgia nacionalista.

La creciente musealización del espacio político, en la que queda certificada la imposibilidad de cualquier uso que exceda el ámbito del consumo, se pone de manifiesto en la producción masiva de novelas, películas y otros productos culturales que, mediante una sofisticación intelectual de su producto, forman un espectador modelo capaz reconocer en los guiños cinéfilos o en las alusiones intertextuales la confirmación de su propia inteligencia. De ese modo, hoy resulta habitual encontrarse con novelas o películas que a la vez que reflexionan sobre su insustancialidad hacen de ésta su condición de autenticidad; o lo que es lo mismo, en la medida que muestran la incapacidad de la memoria para con el pasado resultan más verdaderas. Así como mediante este recurso es posible mostrar como propio un pasado que hasta entonces era ajeno, la máquina publicitaria, al descubrir como más verdadero aquello que se exhibe como su propia ficción, logra una empatía indirecta pero más eficaz con la que capturar el pasado.

La pérdida del contenido, la insignificancia del referente y la imposibilidad del recuerdo, que se ponen en juego en estos ejemplos, se hace patente en la aporética relación que el turista establece con el pasado: aunque por un lado no deja de buscar obsesivamente la imagen del pasado que es objeto de su deseo, por el otro, la imagen devuelta es también el emblema de su pérdida. Como el nostálgico, el turista se fascina por la fascinación del pasado, encerrándose en un eterno presente que, como el espectro, retorna compulsivamente. Aspirando a cumplirse en cada una de sus apariciones, el turista se pone en contacto con su pasado, no en el orden de la repetición sino en la pulsión identitaria infinita que aspira a tomar cuerpo de manera definitiva. El turista no entiende el pasado como algo vivo, no lo repite sino que lo vampiriza.

De una manera similar y mediante una memoria que hace olvidar la ausencia de todo origen, el nacionalista hace valer esa pulsión identitaria construyendo un mito, el mito de los orígenes, en el que la constitución imaginaria de una agresión original propagada en el tiempo funda la legitimidad del acto de resistencia del que surge la nación. Dado que es el carácter insustancial e infundado del hombre lo que lo impulsa al acto violento, cualquier articulación entre cultura y naturaleza, entre viviente y logos, entre zôe y bíos, entre presente y pasado mediada por la institución sacrificial, aparece como una producción histórica en el que violencia y fundamento son inseparables y solidarios. Si esto es así y como señala Giorgio Agamben el fundamento de la violencia es la violencia del fundamento¹¹, la lógica

11 GIORGIO AGAMBEN, *El lenguaje y la muerte. Ensayo sobre el lugar de la negatividad*. Pre-textos, Valencia, 2003 (1984).

soberana de la fundación que el nacionalista pone en marcha deja al pasado que trata de iluminar desnudo, situado en una zona de indiferencia en el que, al no ser posible identificar un hecho ni constituirse en derecho, está a merced de la decisión, esto es, de su uso.

Para que esta masa informe de olvido no devenga en culpa ha de sustraerse de la estructura del recuerdo que opera en nuestras sociedades democráticas. La memoria de ese lugar indistinguible que no puede ser hecho ni derecho, la memoria de aquello que se pierde irrevocablemente, excede la capacidad de nuestros recuerdos y la estructura de nuestra conciencia. Sin embargo, existe en él una fuerza (débil), involuntaria, que no puede medirse ni acumularse, y que no exige el recuerdo sino permanecer como perdido y por eso inolvidable. Traducir involuntariamente (con gestos)¹² lo inolvidable elude atribuir un sujeto a la vida, lo expone a un nuevo uso; lo profana, es ya una biopolítica menor¹³ y esta fuera de la sociedad del espectáculo.

12 Al ocuparse del trabajo «histórico» del genealogista, Michel Foucault propone un uso de la memoria que rompa *de una vez por todas* el modelo metafísico y antropológico de la memoria. En sus propias palabras, se trata de hacer de la historia una contra-memoria y desplegar en ella una forma distinta del tiempo.

13 La expresión «biopolítica menor» aparece mencionado por primera vez en el sentido que pretende hacerse valer aquí en: JAVIER UGARTE PÉREZ, *La administración de la vida (entrevista a Giorgio Agamben, «una biopolítica menor»)*, Barcelona, Antropos, 2005.