

Capítulo I

Esbozaremos en primer lugar una sintomatología del fenómeno para intentar después encontrar, si no su origen, al menos una manera de echar a andar mediante una hipótesis sobre sus probables causas y elaborar finalmente una crítica propiamente dicha: qué promete y, sobre todo, qué quita, impide, torna imposible y por qué; y qué es lo que tal vez posibilitaría una vez hecha la crítica. Sus manifestaciones son infinitas desde cualquier campo que las convoquemos, política o crónica, costumbre o literatura, historia o filosofía, derecho o psicología, y no tiene sentido prefijarnos una pretensión de competencia. «Los ingenuos», escribió en cierta ocasión Marcel Proust,

piensan que las vastas dimensiones de los fenómenos sociales nos ayudan a penetrar más a fondo en el ánimo humano, pero deberían darse cuenta de que solo penetrando en una sola individualidad tendrían alguna posibilidad de comprender esos fenómenos.

Comentaremos someramente un exiguo número de ejemplos, apostando por el esclarecimiento recíproco de su cotejamiento, que es de esperar que sea imprevisto pero no arbitrario. La analogía, más que el análisis exhaustivo, nos servirá de brújula.

«*Remember me!*»

En primer lugar, la memoria, la obsesión por la memoria; el *deber* incluso de la memoria, término que en nuestro espíritu público aspira a desbancar, como ha notado Enzo Traverso, a su gemelo/antagonista: la historia. Con respecto a la historia, la memoria es subjetiva, íntima, vivida, no negociable, auténtica —por no decir también verdadera—, amén de absoluta precisamente porque es relativa. Configura una relación con el pasado de tipo inevitablemente propietario: mi pasado, nuestro pasado. La memoria no se escribe sin pronombres ni adjetivos personales. En su centro está el testigo; y el testigo por excelencia es hoy quien lleva inscrito en sí, en el cuerpo antes que en la mente, el peso de los procesos por los que se ha visto afectado: la víctima, pues. La verdadera protagonista del pasado es la subjetividad sufriente, a la que las instituciones atribuyen de buen grado el crisma de la eticidad de Estado, instituyéndola como objeto de celebración pública con fuerza de ley. El «Día de la Memoria» (27 de enero, conmemoración de las víctimas de la *Shoah*); el «Día del Recuerdo» (10 de febrero, en honor de las víctimas de las *foibe* o fosas

comunes); la «Jornada de la Memoria y el Compromiso en memoria de las víctimas de la mafia» (21 de marzo); el «Día de la Memoria dedicado a las víctimas del terrorismo interior y exterior, y de las matanzas de la misma índole» (9 de mayo, aniversario del asesinato de Aldo Moro).

Siniestro cortocircuito que aísla los acontecimientos respecto de la cadena de su acontecer, los hipostatiza en valores en vez de explicarlos como hechos, y de esa manera invalida también el propósito de elevarlos al rango de aviso para que lo sucedido no vuelva a suceder: el que está condenado a repetir el pasado no es quien no lo recuerda, sino quien no lo *comprende*. Un paso del testigo ilícito, que honra a quien ya no puede hablar, ocupando su silencio con el bombo y platillo de las retóricas conmemorativas. La memoria les sirve siempre a los vivos, pues su verdadero tiempo es el presente; pero ¿qué pensar de un presente que solo añade valor mediante el luto? Confiriéndole, además, un significado salvífico: si hoy estamos aquí es gracias a vosotros.

En la prosopopeya de la víctima opera subrepticamente una sustitución, una superposición entre tiempos, puntos de vista, sujetos del enunciado y de la enunciación: el «nosotros» que se cimenta y refuerza con el dolor es, y a la vez no es —como en las figuras retóricas— el mismo que padeció en otro tiempo. Quien habla como víctima, o para la víctima, siempre está en la situación de quien habla en lugar de otro, lo que resulta completamente obvio cuando alguien toma la palabra en nombre de víctimas silentes. Pero,

paradójicamente, esto es cierto también en el caso de la víctima que habla por sí misma en cuanto que la víctima es tal porque ante todo está obligada a callar, a no ser escuchada, a verse privada del poder del lenguaje. Hablar es la primera forma de *agency*. La víctima es un «in-fante». Los nazis lo sabían bien: si lo contáis, nadie os creerá. Pero el imperativo de una escucha establecida por ley, además de trasplantar la lógica judicial al centro de la vida pública (este juicio es de por sí el único lugar donde el derecho al discurso de las víctimas es legítimamente obligatorio pese a reducirse a un discurso meramente *ex parte*), indica que ya hemos pasado a otro plano. Subidas al estrado, hasta las víctimas más verdaderas devienen en representantes de sí mismas: aquí estamos para el nosotros, para el vosotros que fuimos, dueños de la vida de otro.

La piedad injusta

Pero «estamos aquí por vosotros» es también el enunciado matriz de toda esa vasta galaxia ideológica que Philippe Mesnard ha sustantivado con el término de «lo humanitario». So pretexto de una moral universal de bajo coste y alta rentabilidad –al no ser problemática–, el credo humanitario es más bien una técnica, un conjunto de dispositivos que disciplinan el tratamiento de las palabras, de imágenes sabiamente articuladas en iconos y glosas, de unas reacciones emotivas impuestas a los especta-

dores: una estetización *kitsch*, un sensacionalismo reductivo, una naturalización victimista de poblaciones enteras. Es evidente que ha suministrado la primera fuente de legitimidad a casi todas las últimas guerras, de Somalia a la antigua Yugoslavia, de Afganistán a Irak, superponiendo a la imagen esplendente del guerrero las figuras más tranquilizadoras del policía, el médico o el tendero de la esquina.

Pero no es esto lo escandaloso, así como es igualmente de bajo coste la indignación reactiva que surge también espontáneamente cuando, tras detectar cualquier sufrimiento en el mundo, se abren paso personajes *obligados* como BHL —léase Bernard-Henri Lévy—, el más expuesto y servicial de los *nouveaux philosophes* que, ¡a finales de los años setenta!, descubrieron y denunciaron el horror del totalitarismo («se ve que Orwell llegó con retraso a los Livres de Poche», comentó entonces Umberto Eco); y, como él, muchos otros. La mera denuncia de la manipulación no suele llegar muy lejos: pero, si el encuadre ideológico puede ser falso, la materia encuadrada, por desgracia, suele ser verdadera. En el mundo nadie sufre para fingir, ni serán nunca suficientes los distingos.

Pero hay piedad y piedad. En efecto, es más significativo lo que opera este encuadre en las propias víctimas, estigmatizándolas en una «identidad» «que las despoja completamente, o solo parcialmente —escribe de nuevo Mesnard—, de su biografía y sus referencias culturales, o bien las encierra en ella», privándolas de subjetividad, así como de cualquier

derecho que no sea el derecho al socorro (habría que ver después con qué resultados prácticos). Empequeñecidas respecto a lo que se les ha hecho, tienen lágrimas, pero no razones. Su voz, como la de los animales, solo sirve para expresar placer y sobre todo dolor, pero no para deliberar en común sobre lo justo y lo injusto, prerrogativa que, según Aristóteles, distingue a la especie humana de las demás en cuanto que está dotada de *logos* y de sociedad. Su verdad se halla en la mirada del otro, el clemente, el misericordioso. Médicos y reporteros sin fronteras, ONG, estrellas de rock (ya en boga, ya retiradas), a menudo en ambigua –y, en la mejor de las hipótesis, ingenua– colaboración con potentados locales o con ejércitos invasores, son los únicos realmente acreditados para hablar, los únicos –observa Didier Fassin– «testigos legítimos que hablan en nombre de quien ha tenido la experiencia de unos acontecimientos traumáticos»: «La verborrea del relato humanitario aumenta en proporción directa al silencio de los supervivientes».

El credo humanitario, en apariencia fraterno, es un sentir soberano que convierte en súbdito todo lo que toca: un campo de refugiados –afirma cándidamente el *manager* de una organización humanitaria– «no tiene necesidad de democracia para sobrevivir». Soberanía sin política, que se daría allí donde se solidarizara más que con las víctimas con, por ejemplo, los explotados, los oprimidos, los excluidos con los que pudiéramos tener intereses en común (un *logos*, una *praxis*): enunciados todos ellos que implican un juicio, justo o equivocado –eso no

importa—, y no una simple descarga emotiva. Conmoción a voluntad, superposición adialéctica entre sentimiento e interés, el credo humanitario mantiene inermes a los desarmados (¿qué ha ocurrido, si no, en Srebrenica?) y deja intactos los arsenales de los fuertes, en perfecta armonía entre los resultados y las intenciones —las profundas, ya que no las verdaderas—. «Eres humano, no justo», replicó enojado el abad Parini a un individuo que lo compadecía, y le aconsejó que se hiciera siervo.

El siglo culpable

Es también humanitaria, y está también basada en el mismo defecto de política, la mirada que el sentido común arroja sobre el siglo que hemos dejado atrás, ese siglo xx que vivió «la política como destino» pero que actualmente aparece representado como un matadero, como una matanza indiscriminada, como un baño de sangre sin fin. El siglo xx no fue el siglo de las ideologías y los conflictos, el tiempo en el que más se redujo la horquilla entre quien tiene y no tiene, quien puede y no puede, quien sabe y no sabe. Ni fue el siglo de la instrucción obligatoria, de los derechos civiles y sociales, de la toma de conciencia, de la toma de palabra y de decisiones; el siglo de alternativas dramáticas, de errores (solo puede equivocarse quien es libre) y sobre todo de esperanza. No, nada de eso. Fue más bien el siglo de las ilusiones, los espejismos, la ceguera. Solo fue

verdadera la sangre derramada, y el dolor inútil de las víctimas.

De ahí el proliferar de las listas negras: del comunismo, por supuesto, pero después también, a modo de réplica, del capitalismo; y después, en cascada, de la religión, el Vaticano, el psicoanálisis, la droga, la RAI, el fútbol, el satanismo, la familia, la alta velocidad, cosas todas ellas que no tienen nada que ver con el siglo XX, pero es que aquí la forma se ha convertido en la sustancia. Ya no hay *epos* ni tragedia, sino un lamento amargo bajo el signo del «también él, primero él, él además», y por razones peores. Vuelve a estar de moda el antiguo tema de la comparación historiográfica, y en especial de la comparación moral, que el historicismo y el posmodernismo, divididos en todo lo demás, habían rechazado de consuno. Ciertamente, los estudiosos serios mantienen una distancia desdeñosa, al igual que se niegan a admitir en su ciudadela a los aedos de la sangre de los vencidos a lo Giampaolo Pansa, que, con su historiografía *gore*, disuelve y dilapida, con aire de querer reconciliar, las motivaciones de quienes combatieron desde campos contrarios nuestra guerra civil. Lo cual es meritorio en cuanto a la probidad científica, pero insuficiente para rebatir una mitopoyesis que tiene la ventaja de dar forma a un sentir del todo tanto más compartido. Pero, cabe preguntarse, ¿es esto tan cierto? ¿No circula también entre los académicos desde hace algún tiempo la tentación de plegarse a una historiografía de sepultureros, obsesivamente atenta a los cadáveres, a los

cuerpos destrozados, a las momias, a las reliquias, como si ya no quedara suficiente vida que contar?

Lo propio cabe decir del pasado reciente. ¿Los años setenta como «años de plomo»? ¿Y el feminismo? ¿Fue este también un tiempo de plomo? El *caso* Moro como hito que marca un antes y un después, centrado en una figura de víctima inculpable (él era un poderoso, pero no se convierte uno en príncipe de modo inocente, como bien sabían el Hamlet de Shakespeare y el Adelchi de Manzoni), en un cadáver insepulto que hasta el día de hoy parece impedir a Italia convertirse en un país normal, algo así como si Suecia viviera sumida en el eterno trauma del homicidio de Olof Palme. Y, más en general, ese mito etiológico de fundación victimista de nuestras instituciones, que Giovanni De Luna ha sintetizado con un título eficaz: *La república del dolor* (también es cómplice el hecho de que, por desgracia, como ha señalado bien Benedetta Tobagi, en cuanto a matanzas y homicidios se refiere, las víctimas se han quedado solas no en pedir compasión sino verdad y justicia). La afirmación de que el siglo xx, cuyo crepúsculo anuncian ya los años setenta, haya sido más bien el siglo que no solo practicó sino que también *tematizó* la violencia, humanizándola en cierto modo, razonando sobre ella —cuando no también desvariando— desde Lenin a Gandhi, es más bien un pensamiento al que no se le permite aflorar; es decir, una violencia no ya solo de los poderosos en detrimento de los débiles. ¿Y no será más bien esto lo que se le reprocha? He aquí el resultado inevitable: la violencia sigue estando

confinada, aun cuando en *outsourcing*, en la periferia de las ciudades y del mundo; ahora sí es verdaderamente ciega, inhumana, imprevista, sin discurso, sin responsabilidad, amén de sin actores individuales y colectivos que no sean reconducibles a la tétrica pareja del verdugo y la víctima.