

Identidad y anonimato en la escena mediática: una aproximación a los rituales de testimonio*

Silvia Tabachnik

Silvia Tabachnik es Directora de la Maestría en Sociosemiótica en el Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba

*Ponencia presentada en el IV Congreso Argentino de Antropología Social en junio de 1994

ESTUDIOS • N° 5
Julio 1995

Centro de Estudios Avanzados de la Universidad Nacional de Córdoba

*¿En qué condiciones una experiencia privada, una "historia de vida", accede a la escena mediática?
¿Qué zonas de las biografías de los seres anónimos atraviesan el umbral de lo visible e ingresan en el régimen de lo que debe ser dicho y escuchado?
¿A quién se ofrenda y a quién se somete la palabra testimonial? ¿En qué consiste esa particular condición de identidad que el ritual testimonial define según la figura del anonimato?
¿Qué dicen, en fin, qué narran las voces sin cuerpo, los cuerpos sin rostro, las siluetas sin nombre de los que "dan testimonio"?*

En el horizonte de una teleología filantrópica, que persigue la salvación mundana bajo la figura genérica de la Salud (física, moral y psicológica) la institución mediática está engendrando nuevos "agentes del poder pastoral". Lentamente se está abriendo el espacio de una escucha que solicita e incita, según procedimientos más o menos inquisitoriales o confesionales, la voz anónima de los sufrientes. Los rituales de testimonio son los juegos de interrogación que regulan y administran el acceso de las voces anónimas al orden de lo que debe ser dicho y escuchado. El don de la escucha, como apertura "democrática" de una zona franca donde se otorgaría derecho de palabra a aquellos que nuestra cultura habría condenado a la invisibilidad y al silencio, es el gesto altruista por el cual la institución mediática legitima ante sí misma y ante la sociedad la minuciosa inquisición del malestar.

El anonimato, así como la condición pública de ciertos sujetos, es una figura de identidad producida en y por la semiosis mediática para definir según una categoría genérica las diferentes figuras del malestar social: nadie es anónimo para sí, nadie es anónimo en su vida personal. Esta condición sólo puede producirse en relación a la escena pública. Sólo ante las cámaras o ante el micrófono y en de-

terminadas condiciones ciertos individuos resignan el nombre propio y se convierten en voces desorientadas que dan testimonio de sí ante la mirada –también anónima– de la sociedad.

Aun si se concibe como estrategia de autoprotección, el anonimato no deja de ser por ello efecto de relaciones de fuerza, de sometimiento y sujeción: un sujeto deviene anónimo, en primer lugar, por efecto de una mirada examinadora, objetivante, que lo constituye como *caso*, lo que implica su inclusión, clasificación y designación en una grilla de diferenciaciones. El *caso* –precisa Foucault– es “el individuo tal como se le puede describir, juzgar, medir, comparar a otros (...) cuya conducta hay que encauzar o corregir, a quien hay que clasificar, normalizar, excluir”.¹ En segundo lugar, por efecto de un proceso de subjetivación por el cual ese sujeto se autorreconoce en la identidad asignada, condición *a priori*, ineludible, para que pueda “dar testimonio”.

Así concebida la condición de “anónimo” trasciende el hecho de resignar el nombre propio, de presentarse ante la cámara (de “dar la cara”); lo que la define es ese doble juego de objetivación/subjetivación por el cual un individuo se somete al tiempo que se reconoce en una designación. Para dar testimonio de sí en público, los sujetos son colocados y se colocan en posición de casos; antes de narrar su historia, adoptan para sí el punto de vista desde el cual los mira la sociedad.

La operación de designación constituye, como señala Bourdieu, la apuesta fundamental de las luchas simbólicas. El testificante puede asumir estrategias de resistencia cuestionando o desmontando la percepción y la evaluación social de su condición, pero el lugar desde el cual habla queda determinado *a priori* por efecto de la identidad en que se reconoce. En este sentido Bourdieu se pregunta: “(...) si, para resistir, no tengo otro recurso que reivindicar eso en nombre de lo cual soy dominado ¿se trata de resistencia?”²

La condición anónima ubica a los sujetos en una posición de exterioridad y sobre todo de ajenidad respecto a las “personas normales” (el grado cero de identidad). El anonimato no es la antítesis de la celebridad, ni el sujeto anónimo la contrafigura sombría del personaje público. Ambos términos designan identidades desviantes confrontadas con la Norma. Son, además, las dos identidades sociales para las cuales rige la suspensión del secreto de intimidad. Los anónimos habitan una atopía, una zona de tránsito, una posición transicional que Turner define como “liminar”.³ Por eso la metáfora del regreso es la figura emblemática del régimen testimonial: la anonimia es una condición de la que se puede volver, se puede “volver” de la soledad, del sufrimiento, de la tristeza. El bienestar –cierto ideal de felicidad cotidiana– estaría en el punto de partida; allí donde la gente habla “en nombre propio”.

En los rituales de testimonio se ilumina la zona oscura de lo cotidiano para que sea narrada en primera persona la leyenda de los desolados, los tristes, los que están de duelo, los

1.- Michel Foucault, *Vigilar y castigar*, Buenos Aires, Siglo XXI, 1989, pág. 196.

2.- Pierre Bourdieu, “Los usos del ‘pueblo’”, en *Cosas dichas*, Buenos Aires, Gedisa, 1988, pág. 156.

3.- V. Turner, *La selva de los símbolos*, Madrid, Siglo XXI, 1980, pág. 108.

exilados de la euforia, los que buscan consuelo, los extraviados. A cambio del nombre propio, los testimoniados reciben y aceptan un seudónimo extraído de las tipologías de lo anómalo, lo patológico o lo desviante: “bulímico”, “drogadependiente”, “anoréxico”, “sidótico”, “homosexual”, “mujer golpeada”, “alcohólico”, “fóbico”, “depresivo”...

Conforman la galería de los penitentes laicos, el repertorio heterogéneo, siempre abierto, que bajo el rubro oficial de “problemáticas sociales” recupera y resignifica figuras migradas de los saberes autorizados (la medicina, el derecho, la sociología, las ciencias de raíz “psi”). La transposición, por supuesto, no es lineal; en las operaciones de exhibición, designación, descripción, clasificación, interpretación, el dispositivo testimonial crea identidades sociales que al ser interrogadas y puestas en escena adquieren existencia pública e instalan su presencia inquietante en el imaginario social.

¿Qué principios de inclusión/exclusión operan en la selección de esas figuras? ¿Qué zonas del malestar social indagan? ¿A qué preocupación genérica obedecen? El foco de problematización parece apuntar a la experiencia de la soledad; *condición* que define en sí misma lo que desde una mirada oficial se reconoce como “problemática social”. La soledad aparece dotada —como la sexualidad en el siglo pasado— de lo que Foucault definía como “un poder causal inagotable y polimorfo”.⁴ Elevada a principio etiológico general, concebida como la matriz genérica de múltiples patologías, es sometida a inspección, se la analiza y examina. Parece haberse producido en el discurso un cruce entre dos términos que no siempre ni necesariamente han estado asociados: un nexo lógico entre la soledad y las diversas formas de adicción. Es en este cruce donde una soledad patologizada se constituye no sólo en objeto de indagación (de saber) sino también en objeto de control (de poder).

Es evidente el carácter histórico de esta axiologización que configura el *anatema de la soledad*, su condición estigmática. En culturas no occidentales la soledad es altamente valorizada como experiencia de autoconocimiento, pero también nuestra cultura ha producido figuras épicas de la soledad: la imagen del “solitario” incluye rasgos de heroicidad y a veces de rebeldía, se inscribe en la “leyenda dorada”, en las gestas gloriosas, o en la mitología romántica del genio.

Richard Sennet distingue dos imágenes de la soledad: la de Durkheim (el solitario como víctima) y la de Sartre (el solitario como rebelde). La soledad que interrogan los rituales de testimonio es la de la “leyenda oscura”, la que se produce por exclusión, por abandono, por segregación.

En *El sexo como miedo*, Sennet describe la articulación que se produjo en el siglo pasado entre la soledad (también concebida como factor patógeno) y ciertas prácticas sexuales consideradas aberrantes. Su carácter nocivo, su perfil amenazante, provenía de su asociación con el onanismo, luego con la homosexualidad, y finalmente con la locura.

4.- M. Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, 1981, pág. 73.

Otro encadenamiento es el que parece configurarse ahora: el onanismo y la locura han sido desplazados del foco de problematización. En su lugar entrarían en conexión otros eslabones: el de la drogadicción (y en general cualquier tipo de adicción) se inserta en la cadena en una posición central y el último eslabón ya no es la locura sino la muerte. El itinerario parte de la soledad y concluye en la muerte; todas las articulaciones parciales, los fragmentos de la cadena, funcionan a modo de sínecdoque y la figura que condensa y compone todos esos fragmentos, la que parece rondar siempre, aun cuando no se la mencione explícitamente en estos dispositivos mediáticos para “hacer hablar”, es la imagen acechante del SIDA. Por eso se dice que “la soledad contagia”, “la tristeza contamina”. El sujeto en soledad se torna así no sólo un “caso” indagable (objeto de un saber posible), sino un riesgo latente y que, por lo tanto, debe ser controlado.

Remontando la cadena en sentido inverso es posible también que a la luz de esta articulación, la soledad en sí misma haya sido recentrada como objeto de saber. Como paradigma de las figuras contemporáneas del sufrimiento no sólo se torna patógena sino, en sí misma, “anormal”. Se trata entonces de hacerla hablar, de explorar los síntomas, las fantasías y los fantasmas de los sujetos que la padecen.

Los rituales de testimonio proponen la transcripción mediática de un género discursivo que podría designarse como “discurso asistencialista”, congruente –como ya se señaló– con la teleología filantrópica que legitima el estatuto institucional de los medios. Este discurso se constituye a partir de una operación escindente: el trazado de una frontera que divide la parte diurna y la parte nocturna de la escena social. Así produce su exterioridad, coloca el malestar afuera, describe y examina su paisaje desde el territorio de un bienestar concebido según un ideal sanitario de felicidad. El discurso asistencialista es la palabra legítima de los bienaventurados, se enuncia en posición pastoral, recrea en clave profana la parábola del samaritano. Su vocación por el otro sufriente como objeto de consuelo se reconoce en el precepto altruista “amar al prójimo como a sí mismo”, mandamiento cultural respecto del cual Freud introducía un principio de sospecha: el mandato es incumplible y además arbitrario: “(...) *un amor que no elige*” –escribe Freud– pierde parte de su propio valor pues comete una injusticia con el objeto...”⁵

Batjín, por su parte, invierte el precepto altruista para demostrar su imposibilidad y subrayar la simetría irreductible entre “yo” y “el otro”: “No se puede amar al prójimo como a uno mismo, o más exactamente, no se puede amar a uno mismo como al prójimo (...) El sufrimiento, el miedo por uno mismo, la alegría, difieren cualitativamente de la compasión...”⁶ Y en otro pasaje precisa: “Viviendo las penas del otro las vivo precisamente como *suyas*, dentro de la categoría del *otro*, y mi reacción frente a la pena no es grito sino una palabra de consuelo y un acto de ayuda”.⁷

5.- Sigmund Freud, *El malestar en la cultura*. Vol. xxi. *Obras Completas*, Buenos Aires, Amorrortu, 1992, pág. 100.

6.- M. Batjín, “Autor y personaje en la actividad estética”, en *Estética de la creación verbal*, México, Siglo xxi, 1989, pág. 50.

7.- M. Batjín, *op. cit.*, pág. 31.

La retórica del consuelo que despliegan los rituales del testimonio reconocería su sustento doxológico en una suerte de “teoría mínima del malestar” cuyo postulado básico sostiene la relación armoniosa y placentera con los otros y consigo mismo como la condición natural de los sujetos en la vida social; afirma, en otros términos, la coincidencia del Bienestar y la Norma.

De este esquema persuasivo se desprende como corolario directo que en la raíz del malestar habría *un malentendido*, una falla de percepción. A partir de ahí se configura la “teoría de las cinco carencias”: falta de conocimiento, falta de afecto (o de autoestima), falta de diálogo, falta de voluntad, falta de “límites”; teoría que, en su versión negativa se propone como el cuadro etiológico común aplicable a todas las formas del malestar y, en su contraparte positivizada (en términos de carencias colmables) organiza un esquema terapéutico cuya eficacia se supone igualmente general.

La hipótesis del malentendido original surge de la denegación cultural del malestar social, de ese género de padecimiento que no proviene de “la fragilidad de nuestro cuerpo” —escribe Freud— “sino de la insuficiencia de las normas que regulan los vínculos recíprocos entre los hombres en la familia, el Estado y la sociedad”. Ese es el tipo de sufrimiento que “lisa y llanamente nos negamos a admitir...”⁸

Algo de esa negación se insinúa en los rituales de testimonio por la percepción ambivalente del otro sufriente como objeto cognoscible (examinable) y al mismo tiempo como objeto de compasión.

Cierta tensión se sugiere en el deslizamiento del gesto piadoso de la retórica altruista al gesto admonitorio de la retórica de la prevención.

En el cruce de la lógica preventiva (basada en el principio de la naturaleza acechante del malestar) y la retórica altruista del consuelo (que sostiene el postulado del malentendido en el origen del malestar) se dibuja una figura denegatoria: la fórmula que afirma negando la fragilidad del límite entre el bienestar y la desdicha, dice que “*nadie está a salvo de ser feliz*”.

No es otra la advertencia que está escrita en las puertas del reino mediático.

8.- Sigmund Freud, *op. cit.*, pág. 85.