

# **Antonin Artaud, triple testigo: de sí mismo, de una generación, y testigo del otro**

Monique Borie

Instituto de Estudios de Teatro, Universidad París III (La Sorbona Nueva)



© Detalle del retrato de Antonin Artaud, por Man Ray (1926).

“Yo soy testigo, soy el único testigo de mí mismo”, proclama Artaud. Y agrega: “me conozco y eso es suficiente, esto debería ser suficiente. Me conozco porque me ayudo. Auxilio a Antonin Artaud”. Con estas frases de *Pèse-Nerfs* (1976, 88, 98) Artaud se refiere a sí mismo como testigo y como testigo de sí mismo, es decir, a la verdad de un ser y no la verdad de un suceso.

Cuando Paul Ricoeur se refiere a este tema de la auto designación del testigo, recalca que esta auto designación establece una situación dialógica (Ricoeur 2000, 204-205) debido a que el testigo declara delante de alguien y exige que se le crea. Él se hace eco de la respuesta de quien recibe el testimonio, porque sólo la confianza en la palabra del otro, que es el principio de las relaciones sociales, puede —señala Ricoeur— fortalecer “la similitud humana de los miembros de la comunidad” (207) y consolidar el sentimiento de existir rodeado de otros hombres. Sin embargo, advierte Ricoeur, en un contexto de supuesta confianza se evidencia la soledad del testigo cuya experiencia extraordinaria y única puede tener, por defecto, la capacidad de comprensión ordinaria: “Hay testigos que nunca encontrarán el público capaz de escucharlos” (208).

Estas ideas de Ricoeur conciernen a testigos históricos, pero también arrojan luz sobre la situación de Artaud, testigo de sí mismo durante los años veinte. Al autoproclamarse testigo de sí mismo, Artaud tiene necesidad de registrar su testimonio en una situación dialógica donde el intercambio de cartas con Rivière cristaliza de alguna manera la esencia que está presente en todos sus textos de los años veinte. Esta situación dialógica adquiere vital importancia y va mucho más allá del narcisismo o la voluntad de autoanálisis. En su testimonio, Artaud reivindica la singularidad de una experiencia que pertenece sólo a él y, al mismo tiempo, adquiere valor de ejemplo.

Esta experiencia de la cual él quiere dar testimonio es, sobre todo, la experiencia del dolor. En “*Fragments d’un journal d’Enfer*” (1976b, 118-119), Artaud usa un lenguaje fuerte; habla de la crucifixión, la pasión, el “martirio cíclico y fundamental” y se refiere a “la fatalidad que me escoge” y, en esta elección del destino, ve una maldición de la cual, piensa, el mundo no sabrá aprender. La experiencia interior de la cual Artaud quiere dar testimonio es radicalmente única, incomunicable y por tanto ejemplar. En efecto, en *Pèse-Nerfs* —al igual que en las *Lettres à Rivière*— podemos ver que Artaud da a su propia experiencia de dolor el valor de un testimonio de los sufrimientos de una generación, la de los poetas surrealistas: “So-

mos algunos...” (1976a, 80). Su testimonio muestra la dolorosa experiencia de una generación, pero al mismo tiempo afirma la singularidad de su propia experiencia, ya que se trata, para él y sólo para él mismo, de un dolor que afecta al cuerpo (1976c, 41). Es en la carne donde sufre el dolor, dolor que, de acuerdo con sus propias fórmulas, no es sólo una “enfermedad de la mente” y que lo condena a un sentimiento de despojamiento de cualquier relación real con el mundo y despojamiento de cualquier verdadera relación consigo mismo.

Es interesante leer los textos de los años veinte a la luz del libro de David Le Breton sobre el dolor —*Expériences de la douleur*— que tiene por subtítulo “Entre la destrucción y el renacimiento”. Título y subtítulo podrían adaptarse perfectamente a nuestros propósitos sobre Artaud como triple testigo. Se trata de un libro que podría, de ser necesario, autenticar el testimonio de Artaud. “El hombre sufre, dice Le Breton, en todo el espesor de su ser (...) el dolor le obliga a vivir a su lado, sin ser capaz de unirse en una especie de auto-duelo (...) toda la energía del individuo sufriente se focaliza y luego se disuelve en la representación de la pérdida” (Le Breton 2010, 21-24). Y no sólo la experiencia del dolor contamina toda la relación con el mundo sino, dice Le Breton, “el sujeto que sufre es el único que conoce la dimensión de su tormento, sólo él está en manos de la angustia, el dolor no se demuestra, se experimenta” (20-21).

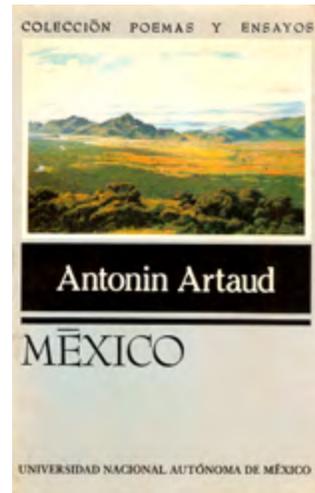
Entonces, ¿cómo dar testimonio a través de la escritura de esta experiencia de dolor? Lo qué está en juego para Artaud, como se aprecia en *Lettres à Rivière*, no es sólo la dificultad de encontrar las palabras para dar testimonio de una vivencia que el lenguaje no puede alcanzar, sino de qué manera el testimonio puede acceder a la existencia literaria. Como lo recuerda el *Fragmento de un diario del infierno*, esto es un tormento “que pasa por debajo de la mente, por debajo de donde se puede alcanzar el lenguaje” si bien “nunca hay claridad en esta pasión” (Artaud 1976b, 118). Por lo tanto, en *Lettres à Rivière* y, sobre todo en la carta del 5 de junio de 1923, hay de alguna manera dos niveles de recepción del testimonio de Artaud, tal como lo somete a Rivière: ¿cómo hacer comprender a los demás la singularidad de su experiencia y cómo acceder a la condición de obra literaria? (1976c, 24–25 y 40).

Por más que Artaud se siente vinculado al sufrimiento de una generación, sabe que no podría adherirse a una comunidad de testigos. Lo que muestra a Rivière, esperando de él una respuesta, es la validez del discurso de un testigo singular de sí mismo que busca transmitir una ver-

dad excepcional ¿puede ser creído y su escritura acceder a la existencia literaria? Lo que Artaud pone en juego aquí es, en cierta manera, el desplazamiento de la oposición entre la pureza del lenguaje testimonial y la infidelidad del lenguaje literario. Eficacia testimonial y eficacia literaria se entrelazan. Una de las claves está en la reivindicación que hace Artaud de una adecuación de la forma elegida para testimoniar la verdad a través de la afirmación del derecho a la escritura fragmentaria. Artaud relaciona este derecho al fragmento con su voluntad de mostrarse tal como es, es decir, alguien que no se posee mas que intermitentemente, en fragmentos. La fuerza y la verdad del sentimiento son llamados en ayuda de lo que podría aparecer como falta de expresión. La fragmentación, las debilidades “mal redactadas” tienen, dice Artaud, “raíces vivas, raíces que tocan el corazón de la vida”, aún si faltan las “palabras densas y activas” que podrían dar toda su fuerza al testimonio (42).

Sin embargo, en esa época, Artaud no había renunciado a “ese punto de utilización mágica de las cosas” evocado en *Pèse-Nerfs*, punto a encontrar para “amalgamar las piedras preciosas de la mente” (1976a, 92). Indisociable de un relato encontrado en el mundo y en uno mismo, esta toma de posesión del lenguaje implica un nuevo nacimiento. “Sólo tengo una ocupación: rehacerme” (97) proclamó Artaud. Para este nuevo nacimiento, el asedio por *el otro* jugará un papel esencial. Por lo tanto, no es casualidad que la experiencia mexicana cristalice la triple trinchera del testimonio contenido en la figura de Artaud, testigo de sí mismo, testigo de una generación, testigo del otro.

La perspectiva en la que Artaud inscribe el viaje a México no es solamente la búsqueda de una respuesta personal a su desesperación íntima con la esperanza de reconstruirse, sino también para dar una respuesta a una crisis de la cultura, a una desesperación contemporánea que concierne a toda una generación. En los *Messages révolutionnaires*, ya sea en textos publicados o en conferencias pronunciadas en la ciudad de México, Artaud reivindica continuamente su condición de testigo de una generación. Siempre va a utilizar un “nosotros”, el “nosotros” de una juventud francesa por la que da testimonio. A los ojos



de esta juventud “es la razón la que inventó la desesperación moderna y la anarquía material del mundo, separando los elementos del mundo que una verdadera cultura reúne” (1976d, 186). Si Artaud se mantiene como testigo de una generación surrealista y de sus heridas —“No sé cuántos somos surrealistas por haber sentido que liberábamos en nuestros sueños un tipo de herida de grupo, de herida de vida” (177)—, en México habla también en nombre de estos “intelectuales conscientes” (184), como él los llama, que sienten la necesidad de un retorno a las fuentes, de un retorno a las “fuentes mágicas del espíritu primitivo”. No es sólo la aventura poética que está en juego para encontrar las fuentes originales de la vida; surge la necesidad de añadir la aventura etnológica. Se debe reconocer en el proyecto de Artaud un enfoque que refleja las aspiraciones de una generación de intelectuales.

Artaud comparte con toda una generación su necesidad de ir al territorio del *otro* para dar cuenta de sus ritos, para ser testigo de la realidad de otra cultura y retornar a las fuentes. Los años veinte y treinta corresponden en Francia con la creación del Instituto de Etnología de París (en 1925) y la reorganización del Museo de Etnografía del Palacio de Chaillot, donde se instalan el Museo del Hombre y el Museo de Artes y Tradiciones Populares, proyecto en el que trabajan Alfred Métraux, Marcel Griaule y también Michel Leiris. Este es el momento de numerosos intercambios entre antropólogos y la vanguardia surrealista, especialmente alrededor de la revista *Documents*<sup>1</sup> cuyo secretario general era Georges Bataille y secretario de redacción Michel Leiris. Era una revista fundada con la colaboración de antiguos surrealistas excluidos por André Breton (como Leiris, Desnos, Vitrac, Prévert) o etnólogos y museógrafos, incluidos Griaule y Rivet. En el primer número aparece la siguiente declaración: “Después de nuestros últimos poetas, artistas y músicos, el favor de las élites se orienta hacia el arte de los pueblos catalogados como primitivos y salvajes”. Por eso Artaud no emplea una fórmula vacía cuando habla en México de esta generación de “intelectuales conscientes” interesados en la “otra” cultura.

Pero lo que es aún más importante para nuestro propósito, son los términos en los que se formula, en la misma época, la pregunta del etnólogo como testigo del otro. En efecto, la relación entre etnología y

---

<sup>1</sup> El número 1 aparece en 1929.

literatura (Le Breton, 2010), entre mirar al otro y fusionarse con él, entre observación y asimilación, se encuentran en el centro de los debates. Sin entrar en los detalles complejos de toma de posición de la época, se puede mantener sobre todo la figura de Michel Leiris como una de las más ejemplares y la más interesante para iluminar el camino de Artaud como testigo del otro. Para Leiris, de hecho, el deseo de penetrar en otras culturas para dar testimonio de ellas es inseparable de la renovación completa de uno mismo (1932). El acceso a una cultura que no conoce la disociación y su estudio confirman, según él, las aspiraciones que no se pueden experimentar en su propia cultura. Al mismo tiempo, se abre el acceso a otro modo de ser que permite superar esa separación (es decir, la amputación de la subjetividad), que —dice Artaud en *Messages révolutionnaires*— es la fuente de la desesperación contemporánea.

También se puede pensar en las observaciones formuladas al mismo tiempo por un etnólogo como Alfred Métraux: “De repente los pueblos exóticos, vienen a confirmar de alguna manera la existencia de aspiraciones que no pueden expresarse en nuestra civilización” (Métraux 1964, 20-22). La etnología francesa de los años veinte y treinta también está preocupada por la validez del testimonio que la etnología puede aportar sobre la cultura del otro. Las dificultades para poner por escrito el testimonio de la etnología, tal como se problematizan en esa época, permiten proyectar una luz reveladora sobre los textos de Artaud como testigo de la cultura tarahumara. En sus reflexiones sobre el método de la etnología, Marcel Mauss (1967) y Marcel Griaule (1957), exponen la necesidad de considerar la recopilación de documentos etnográficos en su dimensión estética. Sólo la dimensión “literaria” de la escritura podrá dar al testimonio de la cultura del otro su —en palabras de Mauss— “fuerza de evocación”, o bien su capacidad de crear “la atmósfera”, según Griaule. Así, la insuficiencia del modelo documental se corrobora.

Del mismo modo, la condición de simple observador/testigo no es suficiente; la dimensión de la subjetividad, aunque despierte desconfianza, se considera necesaria. En la experiencia vivida en el territorio del otro interviene forzosamente el trabajo sobre uno mismo, así sea solamente al nivel de la difícil apertura hacia otro humanismo. ¿Qué tan lejos puede ir el etnólogo para dar un auténtico testimonio del otro? ¿Es posible fundar la etnología sobre una suerte de experiencia, de prueba iniciática de la cual podría dar testimonio? Michel Leiris en *l’Afrique fantôme* reconoce, como más tarde lo haría Carlos Castaneda, la imposibilidad de alcanzar el obje-

tivo de este modelo iniciático. Pero está claro que Artaud no es el único en los años treinta que sueña en alcanzar el secreto escondido en la cultura del otro, de ir en pos de esa alteridad oculta, en parte imaginaria y fantasmal, que no se puede conocer del todo.

Frente a la “ardiente sensación de estar al borde de algo cuyo fondo nunca tocaré”, Leiris busca, en 1932, una respuesta del lado de la poesía; esta poesía que constituye el sentido original y profundo de su viaje a África. En efecto, sólo situándose más allá de la posición de simple observador/testigo se accede a un nivel de verdad de la experiencia que incluye la poesía y la literatura como puede encontrarse precisamente en los libros de Conrad y de Víctor Segalen, recordando a Rimbaud. Del mismo modo, Artaud en el territorio de la Sierra Tarahumara verá aparecer recuerdos de la pintura o surgir visiones poéticas. Para Artaud, como para Leiris, el trabajo poético en el cual la subjetividad se afirma en el encuentro con el otro, le ofrece al testimonio, paradójicamente, su fuerza de verdad.

Así, los textos que testifican la experiencia con los tarahumaras descansan sobre la base de un “ver” —”Yo vi”, es la fórmula que reaparece sin cesar— pero un “ver” que no puede disociarse de lo que ese “ver” hace nacer en forma de visiones. También en un texto como *La montagne des signes*, Artaud admite lo difícil que es plasmar en su testimonio la parte que revela al otro y lo que pertenece a sí mismo. Así lo dice, en efecto, de esta incursión en las montañas en su camino hacia el encuentro con los tarahumaras: “De la montañas y de mí mismo no puedo decir quién estaba encantado” (Artaud 1976f, 44). En el vocabulario mismo del “ver” —”Yo he visto, yo veo”— en el testimonio ocular, Artaud reconoce la dificultad de dilucidar la parte del territorio del otro y la de sus propias obsesiones, como si las visiones suscitadas se situaran en la encrucijada del otro y de uno mismo con la idea de que la fuerza de identificación libera, justamente, una verdad del territorio del otro y permite por lo tanto testimoniar con más fuerza.

Esta implicación personal que sostiene la fuerza de identificación se manifestó por primera vez en la espera; espera en la que se entretejen el vínculo entre Artaud testigo de sí mismo y Artaud testigo del otro. En los dos testimonios propuestos por Artaud sobre su participación en el ritual tarahumara —el que nombró “La danza del peyote” (*la Danse du Peyotl*), y el que escribió mucho más tarde cuando regresó a Francia a principios de 1937 bajo el título de “El rito del peyote” (*Le Rite du Peyotl*), la doble figura de Artaud —como testigo del otro y testigo de sí mismo— está constan-

temente presente. En “La danza del peyote”, como un eco de los textos de los años veinte, se evoca la larga espera que precedió a su llegada con los tarahumaras. Allí Artaud da el testimonio de sí mismo como un conjunto dislocado, aludiendo “al montón de órganos mal acoplados que yo era y al cual me daba la impresión de socorrer” (1976g, 50). Al mismo tiempo, se interroga sobre las ilusiones que habitan su espera de una liberación, de una revelación: “había necesidad, sin duda, de la voluntad para creer que algo iba a suceder”. Seguramente iba a ver la ejecución del rito, pero, se preguntaba “¿Cómo me beneficiará a mí ese rito?” (51).

Aprender, beneficiarse del rito, significaba abandonar el estado de simple espectador/testigo y ser capaz de penetrar realmente en la experiencia del otro y apropiarse de ella. Artaud participó efectivamente en el ritual, consumió el peyote y confirmó un sentimiento de restauración de las relaciones perdidas; se unió con el movimiento de descenso para volver a levantarse (es decir, de muerte-renacimiento), pero fue para reconocer finalmente que, a pesar de todo, el secreto de ese rito se le escapaba. Un secreto que ni la contemplación del rito, o incluso la participación en ese ritual, le reveló verdaderamente. Un secreto que, Artaud es consciente, no está en los movimientos o en los cantos o en los objetos: “es precisamente el fondo de esta tradición misteriosa que no he logrado penetrar” (60).

Artaud escribió el segundo testimonio —“El rito del peyote”— en Rodez, donde es consciente del papel que juega la reconstrucción de la memoria en ese gran ritual anual de los tarahumaras. Se trata, una vez más, del testimonio sobre una experiencia de iniciación, pero donde el relato producido corresponde al retorno de Artaud, después de varios años, sobre una experiencia interior. En el *post-scriptum*, Artaud aclara que su texto “representa (...) el primer esfuerzo de regreso a mí, después de siete años de separación y castración de todo” (1976h, 39). No se trata para él de contar los recuerdos previos a su muerte causada por el terrible trato que se le impuso en el asilo de Rodez. Por el contrario, el recuerdo reconstruye la experiencia de la apertura a un renacimiento, a una posible cura. Más allá del trabajo de reconstrucción de la memoria, Artaud precisa que la fuerza de iluminación del encuentro con el otro no está garantizada (31).

El peso del auto reconocimiento en el otro a través, y más allá, del trabajo de la memoria, nos conducen al corazón de esta verdad/falsedad del sentimiento íntimo, donde la validez del testimonio no se plantea en términos de verdadero o falso. Ya no se trata de hacer del otro materia de descripción, fuente de relatos capaces de ser autenticados por documen-

tos o por hechos, sino de reconocer que, en la experiencia del otro, en el contacto con la realidad del otro, uno no puede prescindir de sí mismo y de sus propias expectativas.

En su experiencia mexicana Artaud, testigo del otro, nunca dejó de ser testigo de sí mismo y, en la singularidad irreductible de su experiencia: no dejó de servir de eco a una generación que esperaba hacer del testimonio sobre otra cultura el trampolín de una respuesta sobre la propia.

## **Bibliografía**

Artaud, Antonin. 1976a. “Le Pèse – Nerfs”, en *Oeuvres complètes*, vol. I. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976b. “Fragments d’un journal d’Enfer”, en *Œuvres complètes*, vol. I, París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976c. “Lettres à Rivière, lettre du 25 mai 1924”, en *Œuvres complètes*, vol. I. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976d. “L’Homme contre le destin”, conférence prononcée en février 1936 à l’Université de Mexico, en *Œuvres complètes*, vol. VIII. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976e. “Surréalisme et révolution”, en *Œuvres complètes*, vol. VIII. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976f. “la Montagne des signes”, en *Œuvres complètes*, vol. IX. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976g. “La Danse du peyote”, en *Œuvres complètes*, vol. IX. París: Gallimard.

\_\_\_\_\_. 1976h. “Le Rite du peyote”, en *Œuvres complètes*, vol. IX. París: Gallimard.

Debaene, Vincent. 2010. *Ladieu au voyage, l’ethnologie française entre science et littérature*, Bibliothèque des Sciences humaines. París: Gallimard.

~ Antonin Artaud, triple testigo: de sí mismo, de una generación, y testigo del otro

Griaule, Marcel. 1957. *Méthode de l'ethnologue*. París: Presses Universitaires de France.

Le Breton, David. 2010. *Expériences de la douleur*. París: Métailié.

Leiris, Michel. 1932. Préface à la première édition de *l'Afrique fantôme*.

Mauss, Marcel. 1967. *Manuel d'ethnographie*. París: Payot.

Métraux, Alfred. 1964. "Entretien entre Alfred Métraux et Fernande Bing"; "1 Comment et pourquoi on devient ethnologue", en *l'Homme*, vol. IV, n.2, p. 20-22.

Ricoeur, Paul. 2000. *La mémoire, l'histoire, l'oubli*. París: Seuil.

Traducción: Domingo Adame