

# En el nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra



CRISTIAN PALMA\*

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), Buenos Aires, Argentina

**En el Nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra**

**In the Name of the Father and of the Revolution: The Sacred and the Effects of the Master Signifier on Subjectivity in War Contexts**

**Au Nom du père et de la révolution: le sacré et les effets du signifiant maître sur la subjectivité dans le contexte de la guerre**



**CÓMO CITAR:** Palma Florián, Cristian Jesús. "En el Nombre del Padre y de la Revolución: lo sagrado y los efectos del significante amo en la subjetividad dentro de la guerra". *Desde el Jardín de Freud* 18 (2018): 187-208, doi: 10.15446/djf.n18.71469.

\* e-mail: altazor3@gmail.com

© Obra plástica: Miguel Antonio Huertas

El Ideal de la Revolución, como función simbólica, deviene el significante central en la subjetividad de sus militantes, produciendo sus propios Nombres del Padre, sus propios significantes amo que alienan a los combatientes y generan efectos del orden de "lo sagrado" en los registros simbólico, imaginario y real, en la escena pública del colectivo y en la escena privada del sujeto. En este artículo se propone comprender el despliegue del ideal que jalona la causa revolucionaria, las formas como opera en la escena colectiva y singular, y los efectos que genera en la subjetividad. Finalmente se observa el proceso de la caída del ideal y algunas de sus encrucijadas como preámbulo a la salida del sujeto de la guerra.

**Palabras clave:** ideal, héroe, Nombre del Padre, significante amo, superyó.

As a symbolic function, the Ideal of the Revolution becomes the central signifier in the subjectivity of its militants, and creates its own Names of the Father, its own master signifiers that alienate the combatants and generate effects at the level of "the sacred" in the symbolic, imaginary, and real registers, in both the public setting of the collective and the private one of the subject. The objective of the article is to understand the deployment of the ideal that drives the revolutionary cause, the ways it operates in the collective and singular setting, and the effects it causes on subjectivity. Finally, it examines the process of downfall of the ideal and some of its dilemmas as a preamble of the subject's exit from war.

**Keywords:** ideal, hero, Name of the Father, master signifier, superego.

L'idéal révolutionnaire en tant que fonction symbolique devient le signifiant au cœur de la subjectivité de ses militants, ce qui produit ses propres Noms du père, ses propres signifiants maître où les combattants s'aliènent et qui engendrent des effets de l'ordre du "sacré" dans le symbolique, l'imaginaire et le réel, sur la scène publique du collectif et sur la scène privé du sujet. L'article cherche à comprendre le déploiement de l'idéal qui jalonne la cause révolutionnaire, comment elle fonctionne sur la scène collective et singulière, et les effets qu'elle a sur la subjectivité. Finalement, le processus de chute de l'idéal et ses enjeux semblent être aux annonces de la sortie du sujet de la guerre.

**Mots-clés:** idéal, héros, Nom du père, signifiant maître, surmoi.

*Eran cuatro hombres, cuatro cuerpos reunidos como otros tantos  
Quijotes sin cabreros, en la misma velada interminable de las armas y  
las letras, nuestro repetido drama latinoamericano de no saber cuándo  
tomar la pluma, cuándo tomar las armas, para qué, para quién.*

CARLOS FUENTES



Las guerras de liberación como causas revolucionarias en la historia de la humanidad establecen ideales de lucha y emancipación a través de la violencia, que instauran en la institucionalización del ideal como función psíquica una estructura de relaciones específicas en las cuales operan construcciones imaginarias junto con algunas funciones simbólicas, a partir de las cuales se recrea el escenario de la guerra como despliegue del ideal y de la pulsión de muerte. En ese escenario, funciones como las del héroe, el mártir y el enemigo, operan como construcciones míticas que median las relaciones del sujeto y del colectivo con el ideal como función simbólica que genera en las dimensiones real, simbólica e imaginaria efectos en la subjetividad similares a los que producen las religiones sobre el lazo social.

Una lectura psicoanalítica sobre la guerra implica situar los lugares de los ideales, la pulsión, el cuerpo y el fantasma en el despliegue de la escena bélica, así como dar cuenta de los efectos que la guerra genera en la subjetividad y en la organización social. La revolución como supuesta causa redentora de la humanidad involucra todos estos elementos bajo la dirección del ideal como operador estructural de la subjetividad y, para comprender sus efectos y desenlaces en el lazo social es preciso preguntarse siempre por el sujeto como efecto de la misma y como responsable por el ideal. Por esta vía es posible entender cómo se entra a la guerra y cómo se resuelve la salida de la misma.

El Ejército de Liberación Nacional (ELN) es una guerrilla de origen marxista-leninista, integrada principalmente por jóvenes intelectuales universitarios de clase media, que, históricamente, por la actividad de algunos de sus miembros, ha sido también cercana a los principios de la teología de la liberación. También se ha carac-

terizado por comportarse sectariamente en algunas coyunturas, lo cual le ha dado a esta organización un perfil político muy definido y cerrado. Los testimonios de algunos de sus exintegrantes dejan ver una organización con gran cantidad de radicalizaciones y contradicciones en su interior, sacudida por muchos conflictos de orden ideológico, que permiten entender la forma como se instituyó el marxismo en la población universitaria de nuestro país en las décadas de los sesenta y setenta. El ideal marxista-leninista apropiado por esta organización se instituyó también sobre los fundamentos de una tradición cristiana cercana a la teología de la liberación, lo cual instaló una forma particular de la subjetividad en la violencia revolucionaria colombiana; reconociendo esta estructuración subjetiva es posible acompañar también la operación sobre el ideal en tránsito de las armas a la vida civil.

El presente artículo propone entender la relación con el ideal a través de los testimonios escritos de algunos de sus excombatientes, situando cómo opera aquel en la relación con las dimensiones de lo simbólico, lo imaginario y lo real. La primera función que relaciona al sujeto con el ideal es la del héroe como fantasma particular que engancha un posicionamiento singular del sujeto en su relación con el Otro, y que posiciona en la escena colectiva ese fantasma a través de la relación del grupo con el líder. Al profundizar en la comprensión de *lo sagrado* desde el psicoanálisis es posible analizar la relación de lo religioso y sus efectos con el Nombre del Padre y el Superyó, lo que se manifiesta en la clínica psicoanalítica como “los Nombres del Padre”. A continuación, se entiende que los ideales laicos operan como “Nombres del padre” que instauran una relación particular con lo sagrado que se encuentra regulando el lazo social desde el mismo lugar desde el cual opera la religión en las culturas patriarcales monoteístas. La Revolución como ideal produce otros nombres del Padre que operan en el amarre con la escena del héroe y generan efectos desde lo sagrado en las subjetividades de sus militantes; particularmente, en las experiencias de algunos excombatientes del ELN, se busca entender cómo transita esa relación con el ideal, desde la entrada del sujeto a ella, y su identificación inicial con la causa revolucionaria, las crisis internas y la ruptura progresiva con el ideal que marca otro posicionamiento subjetivo en la salida de la guerra y transforma la estructuración de su subjetividad.

## HÉROE: MITO Y FANTASMA

Siempre dudando entre salvar el mundo o salvarnos de él.

ANÓNIMO

Un hombre es siempre presa de sus verdades, una vez que las reconoce no puede apartarse de ellas. No hay más remedio que pagarlas.

ALBERT CAMUS

Como ocasión de despliegue del sujeto del inconsciente, la entrada en la guerra marca un lugar en lo colectivo y a la vez es el tiempo de despliegue del fantasma individual de la persona que hace una elección por la vía guerrera. A menudo en esta elección se pone en juego el paso por un posicionamiento del sujeto frente al Otro, caracterizado por los principios de sacrificio y entrega por el otro y redención por una causa salvadora, que en el caso de la guerra de guerrillas es la Revolución.

Esta posición del sujeto ha sido leída por el colectivo como la de héroe, construcción histórica y mítica que desde siempre ha jugado un papel fundamental en la formación y preservación del colectivo, siendo esta una función simbólica definida tanto por el lugar que un sujeto asume en la construcción y preservación del colectivo al que se afilia, así como en la fundación o renovación de la causa que lo sostiene, y un mito que trata de dar cuenta del conflicto subjetivo al que se enfrenta la persona que desde un principio viene a asumir este lugar frente al Otro.

El héroe como mito fundacional y como posición subjetiva ha sido tratado desde Freud a partir del mito del Padre de la Horda<sup>1</sup>, el cual fue enriquecido a lo largo de su obra junto con otros desarrollos, como sus lecturas sobre el mito de Edipo y sobre Hamlet. A lo largo de su obra, son tres las obras clásicas desde donde desarrolla su teoría sobre el héroe y la formación del colectivo: “Tótem y tabú” (1913), “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921) y “Moisés y la religión monoteísta” (1939).

De acuerdo con Freud, el mito del héroe surge en la historia de los pueblos como puente entre el asesinato del padre de la horda y la instauración de la sociedad patriarcal<sup>2</sup>. El mito de la horda primitiva y el asesinato del padre son desarrollados en “Tótem y Tabú”. Según este mito, habría habido una sociedad primitiva de hermanos subordinados al poder de un padre que ostentaba su derecho exclusivo sobre todas las mujeres de la horda y sobre sus hijos. Este padre era amado y admirado por sus hijos debido al poder que poseía, pero al mismo tiempo era temido y odiado porque prohibía brutalmente que alguien más tratara de acceder a sus mujeres, matando o desterrando a todo aquel que se atreviera a hacerlo. Con el tiempo, este odio por el

1. Sigmund Freud, “Tótem y tabú” (1913), en *Obras completas*, vol. XIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

2. Sigmund Freud, “Moisés y la religión monoteísta” (1939 [1934-38]), en *Obras completas*, vol. XXIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

padre lleva a que los hermanos se organicen y juntos lleven a cabo su asesinato luego de lo cual terminen comiéndoselo. Desde el momento en que el padre es asesinado comienza una lucha brutal entre los hermanos por hacerse al poder, pero todos sus intentos resultan en fracasos y en discordias que amenazan con la disolución de la comunidad. De este modo, con el tiempo estos hermanos aceptan que ninguno de ellos está a la altura de acceder al lugar que ocupaba el padre ahora muerto y acuerdan mantenerlo vacío decretando la prohibición de acceder a él por cualquier medio. La comunidad de hermanos, arrepentida por su acto parricida, establece tres prohibiciones sobre cosas que les recuerdan este acto repudiado ahora por todos: la prohibición de matar, la prohibición del incesto y la prohibición de comer la carne del padre representada después en el animal totémico.

Así, se conforma una sociedad donde nadie en particular ostenta el poder, y al lugar otrora ocupado por el padre ahora es elevado el tótem, a menudo un animal, sobre el que recaen todas las prohibiciones dirigidas con relación al padre.

Este segundo momento en la historia de las sociedades se mantuvo por varios siglos, de tal modo que la comunidad matriarcal de los hermanos fue el modelo de sociedad durante todo este tiempo. Los tótems se convierten en los símbolos de adoración de los pueblos, sus protectores, y sobre ellos recae su valor como *sagrados* deviniendo así en dioses locales. El tótem organiza las relaciones sociales dentro de un clan a través de sus representantes, los sacerdotes, quienes hacen cumplir y cumplen la ley del Padre muerto.

La figura del héroe aparece en la historia de los pueblos marcando el paso de la transición del tótem al dios antropomorfo. El héroe representa un desafío a la ley del Padre, a la comunidad de los hermanos. Freud lo define de esta manera: “Un héroe es quien se ha levantado valientemente contra su padre, terminando por vencerlo”<sup>3</sup>. En el desafío del héroe a la Ley del Padre Freud reconoce que se pone en juego algo del orden del *retorno de lo reprimido* en la historia de un pueblo, lo reprimido del asesinato del padre y el incesto con la madre. Es por esto que las leyendas sobre los héroes son cercanas a los conflictos entre la imposición de la Ley del Padre y la relación incestuosa con la madre<sup>4</sup>.

El héroe cumple en la historia de los pueblos la función de cargar con la culpa y el conflicto inherente al asesinato del padre; por eso, a menudo su misión está asociada a la transmisión de una ley que sería la verdadera Ley del Padre, en oposición a la que rige a la sociedad de los hermanos, donde no hay una centralización de la ley, excepto en el tótem, sino que es distribuida entre los hermanos gracias a la garantía del lugar vacío de goce que es el del padre muerto. Así, el héroe siempre precede al ascenso de una nueva ley que él profesa: la Ley del Padre.

3. *Ibíd.*

4. Al respecto, ver: Otto Rank, *El mito del nacimiento del Héroe* (Madrid: Paidós, 1991).

La relación del colectivo con el héroe es ambivalente: por una parte, él es el trasgresor de la ley y el portador de una nueva, por lo que se reedita a través suyo el conflicto del enfrentamiento con el padre, y por otra, es él quien, de algún modo, salva a cada uno de los miembros de un colectivo al asumir él mismo el peso del parricidio de la humanidad. Como lo explica Freud, el héroe viene a sacrificarse por aquellos a quienes representa para que estos puedan salvar su deuda originaria con el padre muerto.

En “Psicología de las masas y análisis del yo”<sup>5</sup>, Freud equipara la psicología de las masas con la formación de la horda primitiva. En la masa se diferencian dos clases de lazos entre sus integrantes: unos lazos horizontales de identificación y un lazo vertical de todos los miembros del grupo hacia un objeto exterior al que ubican en el lugar de su Ideal del Yo. Este lugar también puede ser ocupado por el conductor del grupo, el líder, quien en este caso estaría en el lugar del Padre. El conductor representa la psicología de la masa que lo ha ubicado en ese lugar de director. Como tal, es quien se responsabiliza por el acto de la masa y carga sobre sí mismo la ambivalencia hacia el Padre.

El drama del héroe ha sido representado en la tragedia griega. En esta, es un rebelde que se subleva contra el orden divino y desafía las leyes divinas, entonces entra en una cadena de acontecimientos trágicos que lo llevan a su destino final: el reconocimiento o el castigo de los dioses y la muerte<sup>6</sup>. Durante toda su tragedia lo acompaña un grupo de actores que algunas veces celebra y otras lamenta los hechos que le ocurren, este es el coro. De acuerdo con Freud, el drama que vive el héroe es el del enfrentamiento entre el hombre y sus dioses, enfrentamiento que es llevado de la escena de la vida colectiva a la escena de su propia alma. El drama del héroe es el de toda la humanidad, su ambivalencia frente a la Ley del Padre, las mociones ambivalentes hacia este y, más que esto, la exaltación de una de estas mociones a costa de la represión de la otra.

Entrando a lo que podríamos llamar *la escena del héroe*, encontramos cómo algo que sería de su escena privada, es decir, de su inconsciente, es llevado en la construcción de su drama a la escena pública y proyectado desde la causalidad inconsciente de sus actos como drama en el teatro: una especie de destino o hado que le estaría deparado desde antes de su nacimiento<sup>7</sup> borra la escena que haría de fondo a la historia y es mostrado como pura compulsión del destino, como voluntad de los dioses. Algo queda velado entre el enganche del héroe en el inconsciente y el coro, que celebra sus acciones o las reprueba, lo acompaña y lo guía a lo largo de la obra, pero no hace parte de la escena. Esto velado es precisamente su propio deseo, él está allí para cumplir con su destino y nada más, para representar el papel que se le asignó

5. Sigmund Freud, “Psicología de las masas y análisis del yo” (1921), en *Obras completas*, Vol. XVIII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

6. Sigmund Freud, “Personajes psicopáticos en el escenario” (1942 [1905 o 1906]), en *Obras completas*, vol. VII (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

7. Sigmund Freud, “Dostoievski y el parricidio” (1928 [1927]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

en la escena de los otros. Algo de su saber y del saber del Otro, representado en el coro, queda velado para que la obra pueda continuar, algo que no será descubierto sino al final, cuando haya llevado a cabo su acto parricida. Para que pueda ejecutar su acto es necesario que no sepa sobre su deseo, el cual solo se revelará a través del otro, aquel a quien hace su enemigo.

Lacan trata el tema del héroe fundamentalmente a partir de Hamlet, el mito del héroe moderno. Lo que resalta de este drama es la historia de un personaje que emprende un plan para desenmascarar y matar al asesino de su padre, su tío Claudio, quien además usurpó el trono y se casó con la reina, su madre. Lo que impulsa a Hamlet en esta empresa es la aparición del fantasma de su padre, quien le ordena tomar venganza por él. Vemos entonces todos los avatares del hijo por enfrentar al asesino de su padre y matarlo. Queda velada en este drama, de nuevo, la cuestión del saber: el saber sobre el deseo<sup>8</sup>. Hamlet sabía sobre el deseo del Otro, de quien viene el mandato de venganza, pero no sabía sobre su propio deseo y es esta la razón que le impedía cumplir con la misión asignada por el fantasma de su padre. Hamlet desconocía que, en realidad, él mismo era el asesino de su padre. Así, la empresa de Hamlet se enreda en la búsqueda de un enemigo afuera, un culpable a quien hacerle pagar por la muerte de su padre, su tío Claudio según se lo transmite el fantasma de su progenitor, velando de esta manera su propia culpa, aquello que desde el inconsciente lo empujaba hacia el acto parricida. Una y otra vez Hamlet fracasa en el intento de matar a su tío, aplazando su acto hasta que al final logra darle muerte, una vez él mismo ha sido herido de muerte.

Nos encontramos así al sujeto como soporte de un mensaje del Otro, como responsable de cobrar una deuda con el Padre. Su misión se verá suspendida entre no poder pagar la deuda ni tampoco dejarla abierta; no puede cobrarla pues para esto tendría que quedar revelada la verdad de su deseo que es el asesinato de su padre y su correlato, la posesión de su madre.

Otra cosa sobre la que Lacan llama la atención es la suspensión de Hamlet al deseo del Otro, su madre, del cual es testigo y cómplice<sup>9</sup>; su acto se jugará entre ceder al deseo de la madre o cumplir con la ley del Padre de la cual, a su vez, es soporte y emisario. De esta manera, entre su procrastinación y la búsqueda de un criminal afuera, avanza de manera ingenua y dando rodeos hacia la revelación final de su deseo. De acuerdo con Lacan, Hamlet permanece suspendido a la hora del Otro, la hora en la que el enemigo de su padre debe morir, por lo cual no sospecha sino hasta el último momento la llegada de su propia hora, la hora de la revelación de su deseo parricida y de su muerte como escena lógica en la que finaliza su drama.

8. "iHamlet Cannevas I!", Jacques Lacan, *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959) (Buenos Aires: Paidós, 2014).

9. "El deseo de la madre", en *Ibíd.*

A través de Hamlet vemos la tragedia del héroe moderno: ese personaje que ostenta un saber sobre el deseo del Otro y sirve como soporte a una ley que le viene impuesta por el padre desde su fantasma. El sujeto servirá como soporte y medio de esta ley impersonal frente a la cual queda subordinado; su posición frente a la ley, hará de la Ley del Padre un destino al que no podrá escapar. Su suspensión al deseo del Otro y el desconocimiento del suyo propio lo precipitarán al acto a través de múltiples rodeos, escaramuzas y búsqueda de falsos culpables, a la espera del instante final, la hora en la que se revele su deseo y culmine en su acto final: la muerte.

## LO SAGRADO Y LA LEY DEL PADRE

Se puede matar todo menos la nostalgia del reino, la llevamos en el color de los ojos, en cada amor, en todo lo que profundamente atormenta y desata y engaña.

JULIO CORTÁZAR

El Diccionario de la Real Academia Española define lo sagrado como algo que es “digno de veneración por su carácter divino o por estar relacionado con la divinidad”<sup>10</sup>. También como lo inmodificable y sobrehumano. En el centro de lo sagrado está la relación con la divinidad, y ese hecho particular en virtud del cual todo aquello que entre en contacto relación con ella se torna intocable para los hombres. También bajo la acepción de lo sagrado aparece la idea de un lugar, sagrado, que sería refugio para los perseguidos y los trasgresores. De este modo, lo sagrado se nos aparece con dos caras: lo que está prohibido y lo que protege, lo que para algunos es bendición y para otros castigo, según sea la relación que se tenga con la divinidad.

Freud también llamó la atención sobre esta doble faz de lo sagrado, su relación con lo prohibido y con la trasgresión. Así, subraya la ambivalencia que hay en el concepto mismo de lo sagrado: “Sacer» {en latín} no sólo significa «sagrado», «santificado», sino también algo que podríamos traducir por «impío», «aborrecible» («*auri sacra fames*»)»<sup>11</sup>. En el núcleo de esta sacralidad ubica la ambivalencia constitutiva de la cultura misma: la ambivalencia frente a la Ley del Padre que, *a posteriori*, da a lo sagrado la connotación de “la voluntad del padre”. De este lado también queda el sacrificio, aquello que se ofrenda a los dioses para cumplir con su voluntad.

La vertiente del sacrificio en lo sagrado se remonta al ritual de la comida totémica expuesta en “Tótem y tabú”<sup>12</sup>. Tal ritual tiene como centro al animal totémico, sustituto del padre, el cual es sacrificado periódicamente y su carne repartida entre

10. Real Academia Española, “Sagrado”, en *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=WzDSEBx> (consultado el 02/05/2017).

11. Freud, “Moisés y la religión monoteísta”.

12. Freud, “Tótem y tabú”.



los miembros del clan, quienes lo devoran en el ritual de la cena totémica. El animal sacrificado evoca el sacrificio del padre de la horda, y la sangre derramada significa el lazo de fraternidad entre los hermanos. Freud explica cómo el sacrificio del animal es seguido por el duelo, la expiación, con estrictas medidas para los miembros de la comunidad, período de expiación de la culpa después del cual viene la celebración, la fiesta, cuando se levantan todas las prohibiciones, y en cuyo centro está el exceso patrocinado por el padre muerto. Como veremos, el padre muerto es la condición del goce para la comunidad de los hermanos.

Bajo estas condiciones, el padre muerto adviene al ritual de su sacrificio como víctima y como dios en la doble faz de quien prohíbe y preserva el goce. El padre muerto es origen y fundamento, tanto de las renunciaciones pulsionales impuestas por la cultura<sup>13</sup>, como de las formas de trasgresión..

En la formación del colectivo sobresale un lugar que está en el centro de la estructura: *el líder*. En "Psicología de las masas y análisis del yo"<sup>14</sup>, Freud explica cuál es su función: proveer a la masa de un trazo unario que los unifique y sostenga, de manera vertical, en relación con un ideal y, al mismo tiempo, que homogenice el grupo y fortalezca las relaciones horizontales entre sus miembros. La presencia del líder en la masa significa también que hay un lugar que responde por el goce del grupo y lo justifica, lugar que en el mito de "Tótem y tabú" ocupa el padre que goza, luego sustituido por el héroe en su faz de padre muerto vuelto a la vida a través suyo. Una función más le corresponde al líder de la masa: asumir la posición del *Amo*, lugar que le es asignado por cada uno de los miembros del colectivo en una operación que lo relaciona con el trazo unario del ideal; es precisamente este lugar de amo el que le otorga al líder el lugar del goce de la masa. Como lo explica Gerard Pommier: "El trazo de identificación que él otorga hace del semejante una máquina de soñar, y el semejante es entonces, en el centro de nuestros fantasmas, aquel gracias al cual lo que está prohibido se realiza"<sup>15</sup>.

La producción del *significante amo* es una operación individual que responde a la falta de goce, su función es sostener la imposibilidad del goce, la falta constitutiva de todo sujeto, la que lo introduce en la dialéctica del deseo<sup>16</sup>. El amo, en su función de soporte del goce, introduce en su operación tanto la interdicción como el punto en el que el goce se presenta en su faz más cierta, donde se corta la dialéctica de las significaciones que deja al sujeto atrapado en una relación voraz con el goce del significante. El Ideal, en tanto rasgo unario que responde por el goce del grupo, aún en sí mismo esta doble faz del amo: interdictor y productor del goce; pero esta operación, mediante la cual el colectivo se aliena en un significante, se da de manera individual y se vale de la operación mediante la cual cada sujeto produce al amo.

13. Al respecto ver: Sigmund Freud, "El malestar en la cultura" (1930 [1929]), en *Obras completas*, vol. XXI (Buenos Aires: Amorrortu, 1982).

14. Freud, "Psicología de las masas y análisis del yo".

15. Gerard Pommier, "La constitución del grupo social responde de la imposibilidad de goce", en *Freud ¿apolítico?* (Buenos Aires: Nueva Visión, 1987), 25.

16. *Ibíd.*

Lo divino, o mejor, lo sagrado, se introduce en la relación con el ideal al reconocer el operador fundamental que subyace a su inscripción: el padre muerto. En efecto, la relación con la ley del padre produce en el colectivo distintos lugares desde donde se acata, sea desde el lugar del mártir, del héroe o del líder, los dos primeros posicionamientos subjetivos, y el tercero operador estructural.

En todos estos lugares están en juego el goce y la Ley del Padre; como lo explica Pommier, la inscripción en la Ley del Padre nos identifica como seres signados por un trazo imaginario que se remonta al mito de un padre primitivo que estaría en el fundamento del goce y de la ley. Este padre no tiene imagen ni representación, entonces, la invención de su imagen se da *a posteriori* en la historia. Freud explica cómo se instituye una imagen del Padre y su ley *a posteriori* en la doble inscripción de sus caras: padre benefactor y padre castigador<sup>17</sup>. La doble faz de la ley que instituye a un padre de dos caras que nombra a su pueblo y lo elige inscribiéndolo así en el rasgo unario ambivalente de su ley, que trae consigo por un lado la fraternidad y la unión y, por otro, la segregación y sometimiento, Ley del Padre que une y separa al mismo tiempo, e inscribe también a sus hijos en la vertiente del sacrificio.

La alienación con respecto al rasgo unario de un Otro que no tiene imagen y del cual solo se tiene la ambivalencia de su ley en la que se está inscrito, abre para el sujeto la vía en la que él mismo debe responder por esta carencia del Otro y su inconsistencia<sup>18</sup>. Allí donde la Ley del Padre remite a un padre sin rostro, o cuyo rostro es la faz del horror, se produce el amo, significativo que ostenta los dos rostros del padre y que aliena al sujeto sometiéndolo a sus dictados. Es de esta manera que el padre muerto del mito se trae a la realidad y se reactualiza constantemente, a través de la invención del amo, significativo que instala la dimensión de la sacralidad en la subjetividad.

Una instancia de la subjetividad responde por la alienación del sujeto al ideal y a la ley: el *superyó*. Freud lo define como el concepto central que, *“encabalgado al de pulsión de muerte, deja un trazo incurable en la subjetividad, es el resultado de la intrusión - lenguaje mediante-del malestar en la cultura”*<sup>19</sup>. El concepto de superyó es propuesto para dar cuenta de aquella instancia en el inconsciente que remite a un “más allá del principio del placer”, a diferencia de aquella parte del inconsciente estructurada como un lenguaje, el superyó opera en el medio del “vacío pulsional”. Lacan, por su parte, define al superyó como aquello que *da cuenta de la versión intrusiva y no regulada* —como cuerpo extraño y traumático— *del inconsciente que constriñe al sujeto*. Intersección de inconsciente y superyó que a su vez, marca el punto de la teoría en que el concepto del superyó precisa articularse al de pulsión de muerte<sup>20</sup>.

Y es en esta articulación con la pulsión de muerte que el superyó marca su ruptura con el *Ideal del Yo*, instancia que responde por las identificaciones y la búsqueda

17. Freud. “Moisés y la religión monoteísta”.

18. Pommier, *Freud ¿apolítico?*

19. Marta Ambertín, *Imperativos del Superyó: testimonios clínicos* (Buenos Aires: Lugar Editorial, 2003), 41. Las cursivas son mías.

20. *Ibíd.*

del bien dentro del colectivo. A diferencia del Ideal del yo, el superyó no busca el bien común ni la identificación con las insignias que lo representan, el superyó no hace lazo, en cambio, instala la pulsión de muerte en la relación con el semejante y, en vez de unificar, divide al sujeto contra sí mismo<sup>21</sup>. El superyó es la otra cara de aquel rostro del ideal, que no regula sino que exalta y cuyo mandato incondicional es: ¡Goza! En esta instancia psíquica se conjugan la faz de la ley que es interdicción-prohibición y la faz que es mandato ciego de goce y de exceso: “toda conceptualización del superyó precisa tener en cuenta que es a la vez eco del Ello y eco del Complejo de Edipo, y, en su gula, vuelve a encontrarse lo que debía mantenerse separado: prohibición, tentación y pulsión”<sup>22</sup>. Como heredero del ello y del complejo de Edipo, el superyó enlaza la pulsión a la ley tanto en su función de interdicto del goce como en su función de promotor del mismo; de este modo, es externo del lado de la ley pero interno del lado de la pulsión, inscribiéndose así como una exterioridad íntima, una interioridad ajena o como el íntimo extranjero<sup>23</sup>.

En su relación con la Ley del Padre, el superyó señala aquella dimensión de la ley que no regula o prohíbe, sino que más bien empuja al goce, a la destrucción y al sacrificio, y que inscribe al sujeto en este último mandato. Opera allí donde el Otro en su dimensión sagrada muestra su faz de horror, su voluntad de goce, que en el lenguaje de lo sagrado es precisamente “la voluntad del padre”. Es esta la Ley del Padre que no da tregua y que exige el goce más allá de todo límite, “impiedad del padre” que para el sujeto es autocastigo e imperativo de sacrificio. El superyó es el nombre perverso del padre.

El acto sacrificial que devela a este dios sin rostro, lo hace existir; el sacrificio permite al sujeto constatar la existencia de un Otro que pide algo de sí y al que es preciso apaciguar en su voracidad. Allí donde la Ley del Padre muestra su falla o inconsistencia el sujeto se ofrece para hacerla consistir a través de la ofrenda de sus bienes más preciados, su propia vida y la de sus seres amados. Al transmitir su nombre “el padre falla, falla en su goce al ceder el Nombre y falla en el Nombre al ceder el goce —falla como fallo de juzgar y como falla de pecado—”<sup>24</sup>. El sacrificio es entonces vía para expiar el pecado del padre que, en un solo movimiento, capta y tapona la falta del Otro o en una conclusión más radical, repara su inexistencia. A través del sacrificio el sujeto es garantía de que el Otro existe y que no prescinde de nada: su falta es taponada con el cuerpo del sujeto puesto en juego.

“Sacrificamos entonces en el Nombre del Padre, ¿por qué y qué estatuto tiene este sacrificio en relación al goce y al Deseo del Otro?”<sup>25</sup>. Las exploraciones de Lacan lo llevan a introducir el *objeto a* como aquello que da cuenta en lo real de la relación del sujeto con el Deseo del Otro  $[S(\mathbb{A}) \rightarrow a]$ . La fascinación del sacrificio radica en que



21. María Clemencia Castro, *Del ideal y el goce* (Bogotá: Guadalupe, 2001).

22. Ambertín, *Imperativos del Superyó*, 43. Las cursivas son mías.

23. *Ibíd.*

24. *Ibíd.*, 199.

25. *Ibíd.*

a través suyo el sujeto pone a prueba el Deseo del Otro en lo real, ubicándose en el viraje entre el deseo y el goce del Otro. El sacrificio es el intento de dar cuenta de la intersección entre la inconsistencia del Otro y la falta del sujeto, y el objeto *a* es lo que resta de esta operación. De este modo, el sujeto responde en lo real por los desarreglos de los Nombres del Padre.

## LA LEY DE LA REVOLUCIÓN

Para los revolucionarios del 60 el futuro de la humanidad se confundía con el futuro de la revolución. El hombre nuevo no era otra cosa que el hombre revolucionario, y del mismo modo que el fin último de todo hombre consistía en ser revolucionario, el destino de la humanidad es la revolución. Se trataba de la misma versión sagrada de las religiones, pero con un paraíso aquí en la tierra. En el fondo, la revolución seguía siendo una propuesta religiosa disfrazada de terrenalidad.

MEDARDO CORREA

En este apartado se busca la intersección entre lo sagrado de la relación con la religiosidad y la expresión de esa dimensión sacra subyacente a la inscripción de ideales laicos, como lo son los ideales revolucionarios de los siglos XIX y XX. En primer lugar es preciso situar, con Girard<sup>26</sup>, el tránsito entre el crimen y el sacrificio vía el ritual, y ubicar la transición entre la religión y la política vía el ideal.

La dimensión sagrada de la muerte se inscribe en el colectivo a través del ritual, el cual introduce la muerte en una dimensión más allá de un hecho puramente biológico y la convierte en una cuestión social. El ritual permite establecer una división entre el sacrificio y el crimen. Como lo explica María Clemencia Castro:

Podrá ser criminal matar o matarse, pero no lo será por la mediación del sacrificio. Nada más diferente y nada más semejante entre una violencia buena y una mala. Mientras lo puro y lo impuro permanecen diferenciados, será posible lavar hasta las mayores manchas. Una vez que se develan sus semejanzas ya nada se puede purificar.<sup>27</sup>

Así, la mediación de lo ritual en el colectivo valida cualquier violencia como sacrificio, al darle una justificación social y sagrada. El asesinato autorizado por el ritual y el colectivo es sacrificio y tiene como función la purificación y expiación. El sacrificio también protege del desborde de la violencia: al inscribirla en lo simbólico la autoriza pero también la regula:

26. René Girard, *El sacrificio* (Madrid: Editorial Encuentro, 2012).

27. Castro, *Del ideal y el goce*.

El sacrificio inscrito en el ritual también protege y preserva de la proliferación exuberante de la violencia; autoriza y a la vez controla y regula; impone sus límites. Cuando el sacrificio se va desprendiendo del ritual y, por ende, del esfuerzo colectivo que lo inscribe y lo articula en lo simbólico apuntando a regularlo, como ha sucedido en los tiempos modernos, tiende a mostrarse en su violencia de manera descarnada.<sup>28</sup>

El centro del sacrificio lo ocupa la víctima, aquella que es ofrecida como representación de todos los miembros del colectivo y cuya función es la expiación y unión colectivas.

El sacrificio ritual es el centro de las culturas tribales y de las religiones primitivas y funciona como mediador en la cohesión de las sociedades premodernas. En el tránsito a la modernidad surgen los ideales laicos, basados ya no en la adoración de ciertas divinidades sino en el culto a la humanidad. Aunque estos ideales se plantearon sobre la negación de cualquier orden divino y la instalación de un orden social y político puramente humano, también es cierto que aquellos ideales utópicos que se fundaron sobre la liberación y la redención de la humanidad pudieron funcionar precisamente gracias a la estructuración previa del orden simbólico fundamentado en las creencias y las prácticas religiosas en algunas culturas que saltaron abruptamente de la premodernidad a la modernidad.

Así, el ideal también es el significante que marca la transición de lo religioso y de lo ritual a lo político. Este surge como una operación que desde una dimensión política se hace cargo de la función que antes era asumida por el ritual. El ideal también encubre o disimula la violencia del ritual, también convoca al sacrificio. Lo anterior nos lleva a la conclusión de que, allí donde ha caído lo ritual, el ideal opera resignificando lo religioso y lo sagrado dentro de lo político. Desde allí el ideal adquiere su carácter sagrado y abre la vía para el sacrificio y el crimen, y también el círculo que deja al sujeto atrapado en su torbellino.

Esta relación que va de lo ritual del crimen al sacrificio y la operación del ideal en el lugar de lo sagrado, puede entenderse a partir de la siguiente figura:

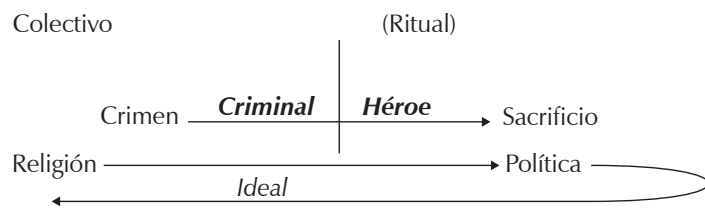


FIGURA 1. Resignificación de lo sagrado a través del Ideal.

28. *Ibíd.*, 118.

La Revolución como ideal liberador y redentor de los pueblos instituye la lucha por un orden social basado en la justicia y la igualdad en la fundación de un hombre nuevo encarnado en el revolucionario, actor éste dispuesto a sacrificarse por el ideal de la liberación de la humanidad. Frente a este ideal, el sujeto se ve abocado a la resignificación de la Ley y de su carácter sacro, inscrito en el inconsciente, en función de la imposición de un nuevo orden terrenal que tiene como horizonte la lucha y el sacrificio.

Sin embargo, la gestación de tal hombre nuevo se desarrolla a partir de la premisa de la liberación de toda ideología que pueda atar, sobre todo de la ideología de la religión. Y es en este punto, en el que la filosofía marxista que sostiene a la revolución, causa efectos contrarios a los principios que defiende, ya que pretende pasar sobre un hecho estructural de la existencia humana: la búsqueda de un dios o de una realidad más allá de la puramente material, un vínculo espiritual con una instancia superior que responda por él. "Para la especie humana todo mundo mejor que no trascienda la muerte, es dejar intacto el peor trauma de la humanidad, o sea la muerte misma. Por eso, frente a la religión, los demás sistemas de trascendencia son inocuos puesto que no superan la muerte"<sup>29</sup>. En este sentido, el ideal de la revolución deja al hombre enfrentado a dos opciones: o renuncia a todo vínculo con una instancia sagrada, o resignifica la relación con lo sagrado, fundando otra vez el vínculo con Dios, ya no a partir del ritual sino de una relación personal, en un intento de reformular la Ley del Padre y su relación con esta.

Pommier explica el resultado del primer posicionamiento: la ascensión del ídolo allí donde el Padre ha caído; el ídolo, con imagen, representa al líder o al fundador, dioses de carne y hueso que vienen a llenar el vacío de la Ley del Padre y dictan desde allí su propia ley, someten a sus seguidores y producen los Nombres del Padre que habrán de alienar a cada sujeto<sup>30</sup>.

Marx y Lenin reemplazaron al dios cristiano; Mao, Ho Chi Min, al Buda de los orientales. Los latinoamericanos encontramos en Fidel Castro y el Che Guevara a las figuras sustitutas del Cristo redimido. Cada situación específica se engalanaba con la respectiva figura deificada con sus propios mártires y sus propios mandamientos. No es de extrañar, entonces, que en los años coyunturales del sesenta, al amparo de la revolución cubana, los revolucionarios de aquel tiempo fuéramos los apóstoles encargados de diseminar los postulados de una nueva religión.<sup>31</sup>

La Ley del Padre es resignificada en virtud del ideal del caso. Quien lo hace, se enfrenta a la inminencia de su destino como héroe, el momento en el que, a través del ideal, vuelve a fundar su relación con el Padre:

29. Medardo Correa, *Sueño inconcluso: mi vivencia en el ELN* (Bogotá: Fundación para la Investigación y el Desarrollo de la Economía Social, 1997), 85.

30. Pommier, *Freud ¿apolítico?*

31. Correa, *Sueño inconcluso*, 79.

Este fue uno de los interrogantes más difíciles de resolver. Regresé a la Biblia y retomé todos los pasajes del antiguo testamento, muchos de los salmos, después profundicé en la vida de Jesús de Nazareth desde el punto de vista religioso porque ya podía entender mi compromiso políticamente [...] Si miramos toda la historia de la liberación del pueblo de Israel, un pueblo esclavizado, humillado que humanamente no tenía ninguna posibilidad de salvación ni liberación, la Biblia dice que es mirado por Dios, que es contemplado y elige a uno de los hombres de ese pueblo, Moisés. Le encomienda ponerse al frente de la liberación de su pueblo. No es que yo entendiera que yo debía ponerme al frente. ¡Ni mucho menos! Sino que en toda la historia se ve que Dios contribuye a la liberación.<sup>32</sup>

Así, la misión del sujeto se inscribe en la historia de salvación de la humanidad, su posicionamiento como héroe lo lleva a entregarse abnegadamente a la Ley del Padre, ahora resignificada por el ideal.

El dios de la revolución es el sustituto del dios cristiano y la revolución opera a través de la religiosidad de sus adeptos; al tratar de negar la religiosidad, ella misma se convierte en religiosidad y fe:

Al aplicarle los santos oleos a la religión “matábamos” en nosotros mismos esa parte inmanente de nuestra psicología que la sustentaba: la espiritualidad; pero al asumir la revolución echábamos mano de lo mismo que tratábamos de sustituir: la espiritualidad. Sin saberlo, la revolución se sustentaba en las mismas bases en que lo hacía la religión, pero negándolas [...]. Con la intención sana de evitarle más traumas a la humanidad, desarrollamos en la mente otros traumas que seguramente iban a revertirse sobre ella misma.<sup>33</sup>

El dios del “hombre nuevo” se alimenta del Dios caído y encuentra en su sacralidad el poder de alienación para su nombre: “Cuando llegué a la guerrilla ya portaba en mí al dios de la revolución, sustituto del cristiano, y le había otorgado todas las virtudes de que carecía ese dios que abandonaba por injusto”<sup>34</sup>. Así, el ideal encuentra un terreno propicio para su cumplimiento en la sacralidad negada, se construye una nueva religiosidad sobre la base de la negación de la anterior, una nueva fe, con sus sacerdotes, sus ritos de expiación y sus propios santos: “Al incorporarme a la guerrilla yo estaba predispuesto psíquicamente para aceptar la revolución como una religión, al ELN como la nueva iglesia y a Fabio como el papa”<sup>35</sup>.

Nos encontramos entonces con el ideal exhibido en toda su dimensión de sacralidad. Ideal que someterá al sujeto obligándolo a entrar en el círculo del sacrificio:

32. Testimonio de Manuel Pérez, comandante del ELN. Citado en: Fabiola Ocampo, *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana* (Madrid: VOSA, 1998), 66-67.

33. Correa, *Sueño inconcluso*, 84.

34. *Ibíd.*, 86.

35. *Ibíd.*, 80.



El sacrificio estaba alimentado por el romanticismo, la convicción de poder construir un paraíso terrenal, el Diario del Che, los recuerdos de la miseria cartagenera y por una profunda entrega a la búsqueda de un ideal. No era difícil para un cristiano asumir una organización piramidal, una vida colectiva y una actitud de sacrificio tan similares a los principios y estructura de la religión católica; menos aun cuando el radicalismo de la izquierda latinoamericana exigía demostrar el compromiso con el cambio empuñando un fusil o apoyando la lucha armada.<sup>36</sup>

El dios sin rostro que se revela al sujeto a través de sus mandatos instala también la culpa y la necesidad de expiación como el camino por el cual el sujeto se precipitará al sacrificio:

Ni en los momentos de mi vida del más acendrado cristianismo logró mi conciencia producir un acto de contrición de tan hondo calado como el que se apoderó de mí con posterioridad a aquel bochornoso espectáculo. Fue un mea culpa que me rondó varios años como un cancerbero infernal y del cual conservo huellas imborrables todavía. No obstante, todo lo acontecido era para mí normal en esa época, por cuanto sobre el ambiente gravitaba al compromiso sagrado de servir humildemente a la revolución, sin “pecar” contra ella de pensamiento ni de palabra. Quienes estábamos imbuidos de ese sentimiento aceptábamos las contingencias personales como digno castigo a nuestras debilidades.<sup>37</sup>

El ideal impone la ley desde su faz ciega e instala la pulsión de muerte en el vínculo social, la violencia en su dimensión más sagrada. La revolución pondrá una paradoja en el centro mismo del lazo social:

La guerra no solo mató a muchos revolucionarios, sino que mató en muchos el ideal revolucionario. Al tergiversar la idea revolucionaria, metimos lo grande, la revolución, en lo pequeño, la guerra, y casi volamos en átomos como Ricaurte en San Mateo. Y en la cabeza de cada combatiente se repitió el mismo sinsentido: no pensar como revolucionarios para actuar como guerreristas.<sup>38</sup>

El revolucionario y el guerrerista, dos caras en conflicto de un mismo ideal que sitúan al sujeto en la encrucijada desde donde se hace inminente la pregunta por su destino y su lugar en la empresa de la revolución:

El ELN era un barco averiado y yo el modesto tripulante que podía repararlo en medio de la tormenta. Mas ¿cómo hacerlo? ¿En qué momento nos vimos abocados a la crisis?, ¿acaso no era correcta nuestra concepción?, ¿O fuimos inferiores al compromiso?, ¿confundimos quizás el momento histórico y quisimos ser actores de lo que no podíamos ser sino precursores?<sup>39</sup>

36. Ocampo, *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana*, 64.

37. Correa, *Sueño inconcluso*, 54.

38. *Ibíd.*, 150.

39. *Ibíd.*, 56.



Es el momento para el héroe, momento sacro, en el que en su soledad produce al amo, el significante que responde por el origen y por el mañana. Como lo explica Pommier, el instante de producción del amo puede ser el instante de la alienación o de la liberación. Ante la búsqueda de una respuesta a su goce el sujeto virará la cara hacia el amo y allí encontrará al líder, un sujeto que ha osado ponerse en el lugar de la encarnación del significante, empujado o no por su propia fantasía de héroe. Desde ese momento el amo adquiere nombre propio: “[...] Una sola idea, la que me hizo saltar como un grillo, aparecía en toda su nitidez: Fabio Vásquez era el causante de la crisis de la Organización; eso lo central, lo demás una monotonía de imágenes y percepciones borrosas”<sup>40</sup>.

Será la inconsistencia de la ley que este líder dicta lo que permitirá la agregación del sujeto, ya sea para taponar su falta con su propio cuerpo o para producirse desde esta misma falta. Es el momento del sacrificio ciego en el lugar de mártir o del héroe, momento de la pregunta por la falta del Otro. Recordemos que la vertiente del sacrificio en la relación con el Otro tiene como fin taponar su falta a través del a que aporta el sujeto: modo radical de asegurar el goce del Otro y, por ende, taponar también la falta del sujeto.

Se abren entonces dos vías frente a la falta del Otro: el sacrificio como forma de taponarla con el cuerpo propio, como se dijo arriba, o un paso más allá de la alienación que, de acuerdo con Pommier, sería el instante de invención del sujeto. El sujeto producido como sujeto en falta, que ha dejado caer lo que del ideal lo completaba, o mejor, lo que cubría su falta en ser. El instante de la caída de los ídolos y de la asunción del sujeto en tanto señalado por una falta que le es constitutiva.

## **CUANDO LOS DIOS CAEN: LA CAÍDA DEL AMO Y LA EMERGENCIA DEL SUJETO**

Haya o no haya dioses, de ellos somos siervos

FERNANDO PESSOA

¿Qué sigue a la caída del ideal?, ¿cuáles son los efectos que produce en el sujeto y en los colectivos?, ¿qué caminos quedan cuando los dioses han caído? Es preciso insistir en el valor sacro del ideal, la dimensión sagrada que introduce en la relación del sujeto con el Otro.

Cuando la evidencia de la caída del ideal está próxima, la vuelta al amo es inevitable, sea para salvarlo o para condenarlo. La relación sagrada con el significante, su ceguera, resiste más allá de cualquier evidencia o cuestionamiento sobre la verdad.

40. *Ibíd.*, 59.

El amo instala una encrucijada en el sujeto, entre el crimen y el sacrificio, entre la culpa por la traición y el deseo:

El conflicto personal de Darío, el que no pudo superar por aquella época, fue no comprender que lo que había que trascender no era una persona sino una concepción. Él estaba todavía demasiado esclavizado a esa concepción y no alcanzaba a vislumbrar que podía renunciar al fabismo y seguir siendo él. Darío no entendía que Fabio y la línea política del ELN significaban la misma cosa, por eso aceptaba cualquier referencia a Fabio por grave que fuera, pero reaccionando acremente si se cuestionaba la línea, aunque no supiera bien (como por demás nos pasó a todos) qué era la línea. Por eso Darío tenía que mantener en secreto su ruptura con Fabio.<sup>41</sup>

Cuando el Otro queda cuestionado, cuando su consistencia tambalea y los semblantes que le daban su magnificencia caen, el sujeto se encuentra con el horror y la impotencia por no poder sostenerlo, entonces aparecen la hostilidad y la violencia como último recurso para aprehender aquello de lo que en el Otro sostenía la existencia del sujeto. Es entonces cuando pugna por salir de la masa cada sujeto que lucha por su propio destino:

El choque dialéctico fue descarnado y recio y sólo faltó el lenguaje de las armas. La atmósfera se mostró cargada y turbia como agua contaminada. De la masa guerrillera brotaron en vacaloca infernal las pasiones y los sentimientos más encontrados. De esa caja de pandora destapada surgieron en tropel los fantasmas de una crisis reprimida. En el rostro de los combatientes se retrataban sin pudor la rabia y la impotencia, la incredulidad y el rencor. Por instantes, los gestos de nobleza se confundían con los gestos de venganza. En la batahola de tantas pasiones sin nombre quedó comprometido, al igual que el de el [sic] ELN, el futuro de cada combatiente.<sup>42</sup>

La caída del Otro enfrenta al sujeto con la soledad, el desamparo, la impotencia y la orfandad. La inminencia de su destino lo obliga a volver atrás, la cercanía de la muerte es inevitable y el sujeto es la única respuesta para eso: “[...] Columbro el provenir en medio de la tormenta y sin ser el timonel de un barco a la deriva. Volver atrás es tan impredecible como persistir en un rumbo desconocido. No hay botes salva-vidas: yo soy mi propio salva-vidas [...]”<sup>43</sup>. La desorientación señala la muerte como único norte, es preciso reencontrar la humanidad en los recuerdos gastados: “La muerte cubría mi proyecto vital. Perdido el norte, nada orientaba mi rumbo. Y carecía de centro, como si una explosión, sucedida en mi entraña, me dispersara por el universo. Estaba de paso con los recuerdos como señales permanentes”<sup>44</sup>. La caída del ideal también somete

41. *Ibíd.*, 216.

42. *Ibíd.*, 226.

43. *Ibíd.*, 139.

44. María Eugenia Vásquez, *Escrito para no morir: bitácora de una militancia* (Bogotá: Alcaldía de Bogotá, 2011), 416.

al sujeto a un exilio que sufrirá por no poder encontrar afuera su humanidad, perdida en el instante de la caída:

Durante la mitad de la vida me sentí acompañada de hombres y mujeres que ni siquiera conocía y con quienes me identificaba un proyecto común. Me sentía encarnada en una organización, como parte de un pueblo y militante de una causa mundial. Alimenté la idea de la colectividad porque en esa multitud de voluntades hermanas residía mi fuerza. Cuando el dolor y la tristeza tocaron a mi puerta, con más urgencia que nunca, miré en torno buscando la mano multitudinaria de mi amada abstracción y tropecé con el silencio. Estaba sola. Solo mi cuerpo, solo el corazón.<sup>45</sup>

Es preciso entonces, para cada uno, reconstruir su historia desde los pedazos. Se abren nuevos tiempos, tiempos para la emergencia del sujeto siempre evanescente en los relatos. Tiempos lógicos que configuran una nueva subjetividad, una nueva historia que no alcanza a ser dicha según los tiempos cronológicos, y la ascensión de nuevos significantes, hasta ahora opacados por el brillo del ideal, que vienen a inaugurar nuevas vías y compromisos<sup>46</sup>. La crisis de una historia fracturada en múltiples partes aparece en el horizonte de la definición de una nueva humanidad que urge por ser descubierta:

Todavía sentía mi país, su alegría y su dolor, como parte de mi cuerpo; sin embargo, la opción guerrillera para transformarlo ya no me bastaba. Me habitaban mil contradicciones: escogí la libertad y no sabía qué hacer con mi soledad; durante media vida luché contra el establecimiento y ahora no podía asimilarme totalmente a él; era una madre que no sabía o bien no quería ejercer su función; era un ser que sufría al mismo tiempo el marginamiento y la impotencia de romperlo. Pero ni siquiera podía abandonarme totalmente y quedar a la deriva: la fuerza interior de una historia colectiva, ante la cual era responsable, me sostenía. Sufría y amaba la vida. Gravitaba suspendida, pegada a intereses ajenos. No era y me obligaba a ser. Pero ¿a ser qué?<sup>47</sup>

La pregunta por el destino se dibuja en el horizonte junto con la convicción de que, a pesar de que nada está ganado ni definido, es preciso continuar:

A pesar de todo me enamoraba de aquella libertad; poco a poco me acostumbraba a estar conmigo, incluso reconociendo la dimensión de mis contradicciones y los claroscuros de mi incertidumbre, o precisamente por eso: porque admitía mis debilidades. Recuperaba las riendas de mi vida aunque no supiera hacia qué rumbo marchar.<sup>48</sup>

El tránsito de ser un ‘cuerpo armado’ animado con un espíritu de inmortalidad a ser un simple civil confundido entre otros tantos, dibuja nuevas preguntas y replantea las antiguas, todo para sostener al sujeto día a día en la construcción de su obra:

45. *Ibíd.*

46. Castro, *Del ideal y el goce*.

47. Vásquez, *Escrito para no morir*, 434.

48. *Ibíd.*, 435.

¿Será posible transformar la sociedad a fondo, como lo soñamos en los años sesenta cuando todo parecía posible, cuando la irreverencia fue capaz de decir: seamos realistas y pidamos lo imposible? ¿Será posible hacer el cambio acudiendo a formas de acción diferentes a la violencia? ¿Podremos nosotros, esta generación que se metió a la lucha armada y hoy quiere ensayar otros caminos, hacer cosas grandes? Esas son nuestras preguntas diarias pero también son de alguna forma nuestras convicciones.<sup>49</sup>

En todo caso, queda la certeza de la lucha del día a día, el desencanto, pero también el alivio que se puede sentir al descubrir que solo se es un ladrillo más en el proyecto de construcción de una sociedad: “Estamos, digámoslo así, en la revolución de las pequeñas cosas, sintiendo, no sin desasosiego, que somos poco, que somos nada en una sociedad enredada y caótica para la que no tenemos muchas respuestas”<sup>50</sup>. El trayecto de retorno puede ser largo y errático pero las ganas de continuar y de dejar una obra a la sociedad son más fuertes, siempre esperando, retando al futuro con el miedo y la ilusión:

En la inmensa mayoría de quienes volvieron a la vida civil no hay hasta el momento un asomo de traición. Ha habido envanecimiento, errores graves, egoísmos, laxitud moral; pero ahí están, la mayoría de ellos soñando aún con un mundo más humano y solidario, tristes muchos, dubitativos, alejados, confusos la mayoría, pero ahí, al pie de la jugada, esperando otra oportunidad. Insistiendo en comprobar todos los días si son utopías o quimeras las que alientan nuestro destino.<sup>51</sup>

Para terminar, queda abierta la invitación de alguien que partió un día, dejando “atrás, en el misterio indescifrable de la selva” un trozo de su vida, testimonio de su “sueño inconcluso”:

“Este libro va dirigido a los que sueñan con un mundo mejor para que, por favor..., no despierten”<sup>52</sup>.

## BIBLIOGRAFÍA

49. León Valencia Agudelo, *Utopía o quimera* (Bogotá, Ediciones Semana, 2010), 58.
50. *Ibíd.*
51. *Ibíd.*
52. Correa, *Sueño inconcluso*.
- AGUDELO, LEÓN VALENCIA. *Utopía o quimera*. Bogotá: Ediciones Semana, 2010.
- AMBERTIN, MARTA. *Imperativos del Superyó: testimonios clínicos*. Buenos Aires: Lugar Editorial, 2003.
- CASTRO, MARÍA CLEMENCIA. *Del ideal y el goce*. Bogotá: Guadalupe, 2001.
- CORREA, MEDARDO. *Sueño inconcluso: mi vivencia en el ELN*. Bogotá: Fundación para la Investigación y el Desarrollo de la Economía Social, 1997.
- FREUD, SIGMUND. “Tótem y tabú” (1913). En *Obras completas*. Vol. XIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.

- FREUD, SIGMUND. "Psicología de las masas y análisis del yo" (1921). En *Obras completas*. Vol. XVIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Dostoievski y el parricidio" (1928 [1927]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "El malestar en la cultura" (1930 [1929]). En *Obras completas*. Vol. XXI. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Moisés y la religión monoteísta" (1939 [1934-38]). En *Obras completas*. Vol. XXIII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- FREUD, SIGMUND. "Personajes psicopáticos en el escenario" (1942 [1905 o 1906]). En *Obras completas*. Vol. VII. Buenos Aires: Amorrortu, 1982.
- GIRARD, RENÉ. *El sacrificio*. Madrid: Editorial Encuentro, 2012.
- LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 6. El deseo y su interpretación* (1958-1959). Buenos Aires: Paidós, 2014.
- O CAMPO, FABIOLA. *Manuel Pérez un cura español en la guerrilla colombiana*. Madrid: VOSA, 1998.
- POMMIER, GERARD. *Freud ¿apolítico?* Buenos Aires: Nueva Visión, 1987.
- RANK, OTTO. *El mito del nacimiento del Héroe*. Madrid: Paidós, 1991.
- REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. "Sagrado". En *Diccionario de la lengua española* (en línea). Disponible en: <http://dle.rae.es/?id=WzDSEBx>.
- VÁSQUEZ, MARÍA EUGENIA. *Escrito para no morir: bitácora de una militancia*. Bogotá: Alcaldía de Bogotá, 2011.



