

# **Los recuerdos encubridores y la representación de la violencia en la verdad institucional: el registro fotográfico de la revista *Semana de la violencia paramilitar* en Colombia (1988-1989 / 1997-1999)<sup>1</sup>**

---

**Juan Felipe García-Arboleda<sup>2</sup>**

Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, Colombia<sup>3</sup>  
jgarciaa@javeriana.edu.co

Recibido: 20 de enero de 2010

Aceptado: 15 de marzo de 2010

Documento final recibido: 20 de abril de 2010

<sup>1</sup> El presente ensayo es un producto del grupo de investigación en justicia social de la facultad de Ciencias Jurídicas de la Pontificia Universidad Javeriana (PUJ).

<sup>2</sup> Abogado, PUJ. Magister en Urbanismo, Universidad Nacional de Colombia-Sede Bogotá.

<sup>3</sup> Profesor de la facultad de Ciencias Jurídicas. Miembro del grupo de investigación en justicia social.

## **Los recuerdos encubridores y la representación de la violencia en la verdad institucional: el registro fotográfico de la revista *Semana* de la violencia paramilitar en Colombia (1988-1989 / 1997-1999)**

### **Resumen**

El objetivo central del trabajo es implementar herramientas analíticas que permitan describir la verdad institucional sobre la violencia paramilitar en Colombia. Como caso de estudio se elige la verdad institucional contenida en el registro fotográfico que la revista *Semana* publicó sobre este fenómeno en los años de 1988-1989 y 1997-1999. El análisis propone que este tipo de registro configura una verdad institucional que abstrae el dolor de las víctimas usando dos *recuerdos encubridores*: 1) la violencia paramilitar se ejerce en contra de la subversión y 2) las víctimas anónimas son un precio necesario que es preciso pagar para ganar esta guerra. La repetición de estos *recuerdos encubridores* estimula el modelo social de identificación con el padre primordial y promueve la continua producción de chivos expiatorios.

**Palabras clave:** víctimas, derecho a la verdad, recuerdos encubridores, paramilitares, memoria y violencia.

## **Concealing Memories and Representation of Violence within Institutional Truth: The Photographic Record of *Semana* on Paramilitary Violence in Colombia (1988-1989 / 1997-1999)**

### **Abstract**

The aim of this work is to implement analytical tools that help to describe the institutional truth on paramilitary violence in Colombia. As a case study, we have chosen the institutional truth contained in the photographic record the *Semana* magazine published on this phenomenon during years 1988-1989 and 1997-1999. Our analysis suggests this kind of records informs an institutional truth abstracting victims' suffering by using two *concealing memories*: 1) paramilitary violence is exerted against subversion, and 2) anonymous victims are a necessary cost to pay to win war. These *concealing memories* continuously repeated stimulates the social model that identifies with the primeval father and makes room for continuous scapegoating.

**Keywords:** victims, right to truth, concealing memories, paramilitaries, memory and violence.

## **As lembranças encobertas e a representação da violência na verdade institucional: o registro fotográfico da violência paramilitar na Colômbia na revista *Semana* (1988-1989/1997-1999)**

### **Resumo**

O objetivo central do artigo é a adoção de ferramentas analíticas que permitam descrever a verdade institucional sobre a violência paramilitar na Colômbia. Como estudo de caso, escolheu-se a verdade institucional contida no registro fotográfico que a revista *Semana* publicou sobre o fenômeno entre os anos de 1988-1989 e 1997-1999. A análise assinala que esse tipo de registro configura uma verdade institucional que subtrai a dor das vítimas usando duas lembranças encobertas: 1) a violência paramilitar se exerce contra a da subversão e 2) as vítimas anônimas correspondem a um preço necessário, o qual precisa ser pago a fim de se vencer essa guerra. A repetição dessas lembranças encobertas estimula o modelo social de identificação com o pai primordial e promove a continua produção de “bodes expiatórios”.

**Palavras chave:** vítimas, direito à verdade, lembranças encobertas, paramilitares, memória e violência.

## 1. Introducción

La Ley 975 de 2005, instrumento jurídico creado para adelantar principalmente los juicios de los más importantes miembros de grupos paramilitares desmovilizados<sup>4</sup>, ha configurado un escenario que contiene ciertos elementos de la justicia transicional. Entre estos elementos se encuentra la contribución a la producción de verdad y a la proliferación de los ejercicios de memoria (Orozco Abad, 2009). En efecto, la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación, creada por esta ley<sup>5</sup>, en ejercicio de sus funciones<sup>6</sup>, constituyó el Grupo de Memoria Histórica que hasta la fecha ha publicado dos informes. Este grupo seleccionó dos casos paradigmáticos en la historia reciente de la violencia en Colombia: el caso de Trujillo, Valle y el caso de El Salado, corregimiento del municipio de El Carmen de Bolívar.

El presente trabajo no está destinado a realizar un análisis de estos informes. Por el contrario, el enfoque está dirigido a estudiar una cuestión previa sobre la verdad y los ejercicios de memoria que dichos informes constituyen: el auditorio que recibe estos informes<sup>7</sup>, conformado por los ciudadanos colombianos, no es una superficie en blanco. La sociedad colombiana ha accedido a una verdad institucional que configura las concepciones vigentes sobre el fenómeno paramilitar.

El objetivo central de este trabajo es implementar herramientas analíticas que permitan describir esa verdad institucional. Para lograrlo, 1) se explica la concepción de la verdad como efecto de las instituciones (Foucault, 1996); 2) se postulan dos posibles modelos institucionales de identificación y de producción de enunciados de verdad de los cuales se deriva el sentido de justicia (Freud, 1979a); 3) se describe el proceso de abstracción que acompaña a la reproducción fotográfica (Benjamin, 2008) y a la memoria del dolor (Freud, 1979b); y finalmente, 4) se analiza el registro fotográfico de la revista *Semana* del fenómeno paramilitar durante los periodos de 1988–1989 y 1997–1999.

<sup>4</sup> El artículo primero de la ley prevé que ésta se aplica a los miembros de cualquier grupo armado al margen de la ley, sin embargo, son los miembros de los grupos paramilitares, los que de manera prioritaria se han acogido a la ley. «Artículo 1°. Objeto de la presente ley. La presente ley tiene por objeto facilitar los procesos de paz y la reincorporación individual o colectiva a la vida civil de miembros de grupos armados al margen de la ley, garantizando los derechos de las víctimas a la verdad, la justicia y la reparación».

<sup>5</sup> «Artículo 50. Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Créase la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación integrada por el Vicepresidente de la República o su delegado, quien la presidirá; el Procurador General de la Nación o su delegado; el Ministro del Interior y de justicia o su delegado; el Ministro de Hacienda y Crédito Público o su delegado; Defensor del Pueblo, dos Representantes de Organizaciones de Víctimas y el Director de la Red de Solidaridad Social, quien desempeñará la Secretaría Técnica. [/] El Presidente de la República designará como integrantes de esta Comisión a cinco personalidades, dos de las cuales, al menos, deben ser mujeres. [/] Esta Comisión tendrá una vigencia de 8 años».

<sup>6</sup> En especial la contenida en el artículo 51.2 «Presentar un informe público sobre las razones para el surgimiento y evolución de los grupos armados ilegales».

<sup>7</sup> Dicho auditorio recibirá en el 2010 un tercer informe sobre la masacre de funcionarios judiciales en La Rochela en 1989. Además, se prevé que se constituya una Comisión de la verdad promovida por la Corte Suprema de Justicia y avalada por Javier Hernández, representante Adjunto de la Oficina de la Alta Comisionada de la ONU para los Derechos Humanos. Sobre este último punto ver *El Tiempo*, 20 de noviembre de 2009.

## 2. La verdad institucional

Desarrollando una depurada tradición de crítica metafísica<sup>8</sup>, el pensador francés Michel Foucault ha elaborado una consistente teoría de la verdad como efecto de las instituciones. La verdad no es una entidad trascendente, es más bien un producto de las reglas y procedimientos que una sociedad ha establecido para clasificar los enunciados en falsos o verdaderos. En ese sentido, Foucault propone que

[p]or «verdad» hay que entender un conjunto de procedimientos reglados por la producción, la ley, la repartición, la puesta en circulación, y el funcionamiento de los enunciados. La «verdad» está ligada circularmente a los sistemas de poder que la producen y la mantienen, y a los efectos de poder que induce y que la acompañan, al «régimen de verdad» (Foucault, 1999: 55).

Estas reglas que limitan la producción de la verdad están en función de la estabilidad de las fuerzas políticas que gobiernan una sociedad. Lo que confirma la conferencia proferida por Michel Foucault en la Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro en 1973, es que una variación en las fuerzas políticas que gobiernan una sociedad implica una variación en las formas sociales de producción de la verdad (Foucault, 1996). Si esta hipótesis sobre el problema de la producción de la verdad es válida cabría realizar las siguientes observaciones pertinentes para la presente investigación:

- a. Los enunciados de verdad que produce una sociedad y con los cuales ésta se identifica como comunidad contienen un resto, un no-dicho excluido por las reglas de producción que la constituyen.
- b. Los sujetos de una sociedad, por tanto, no acceden a «la verdad», acceden más bien a un producto, a un efecto de la verdad institucional, al cual pueden siempre adherirse por medio de la identificación o distanciarse por medio de la desidentificación.

Surge así un problema central para el análisis de la cultura: ¿cómo puede ser descrito el proceso de identificación y desidentificación de los seres humanos con los enunciados de verdad que producen las instituciones bajo las cuales viven?

## 3. El proceso de identificación social y el sentido de justicia

En 1929, Freud (1979b) publica por primera vez el ensayo titulado *El malestar en la cultura*. En este, de manera general, vuelve sobre la tesis publicada dos años antes en *El porvenir de una ilusión*: la

<sup>8</sup> En esta tradición, teniendo en cuenta variaciones de método, se puede nombrar a: Friedrich Nietzsche, Sigmund Freud, Ludwig Wittgenstein, Paul Veyne, Michel Foucault. Al respecto de esta tradición ver el excelente libro de Silvia Tubert (1999).

religión es una producción humana que tiende a desaparecer, dada la paulatina desidentificación del hombre moderno con los enunciados de verdad que profieren las instituciones religiosas<sup>9</sup>. En el texto de 1929, el punto retorna a partir de la interpelación que le hace un amigo suyo<sup>10</sup>: es posible que la religión desaparezca, argumenta este último, sin embargo no podrá desaparecer la raíz antropológica de ésta; lo que este amigo llama *el sentimiento oceánico*. La respuesta de Freud, por su parte, pretende demostrar que ese sentimiento no es más que una manifestación de una pulsión primaria en el ser humano a la que denomina *narcisismo*:

Nace la tendencia a segregarse del yo todo lo que pueda devenir fuente de un tal displacer, a arrojarlo hacia afuera, a formar un puro yo-placer, al que se contraponen un ahí-afuera ajeno, amenazador. Es imposible que la experiencia deje de rectificar los límites de este primitivo yo-placer (Freud, 1979b: 68)

Este narcisismo primario que tiende hacia la eliminación de todo objeto exterior, que obstaculiza la satisfacción individual de goce, es tramitado por la religión. Argumenta Freud que la religión surge a raíz de la constatación de la imposibilidad humana de llevar a término real y absoluto el narcisismo primario, de tal suerte que el ser humano termina proyectando la posibilidad de realización de éste en un ser de toda grandeza. En ese sentido, las necesidades religiosas:

derivan del desvalimiento infantil y de la añoranza del padre que aquel despierta, tanto más sí se piensa que este último sentimiento no se prolonga en forma simple desde la vida infantil, sino que es conservado duraderamente por la angustia frente al hiperpoder del destino. No se podría indicar en la infancia una necesidad de fuerza equivalente a la de recibir protección del padre. De este modo, el papel del sentimiento oceánico, que -cabe conjeturar- aspiraría a restablecer el narcisismo irrestricto, es esforzado a salirse del primer plano. (Freud, 1979a: 72-73)

<sup>9</sup> En *El porvenir de una ilusión*, Freud describe las manifestaciones de tal desidentificación: «Reflexiónese sobre la situación presente, cuyos rasgos son inequívocos. Según ya oímos, se admite que la religión no ejerce el mismo influjo que antes sobre los hombres. (Aquí nos referimos a la cultura cristiano-europea.) Ello no se debe a que sus promesas se hayan reducido, sino a que los hombres parecen menos crédulos. Concedamos que la razón de este cambio es el fortalecimiento del espíritu científico en los estratos superiores de la sociedad. (Quizá no sea la única.) La crítica ha socavado la fuerza probatoria de los documentos religiosos; la ciencia natural ha pesquisado los errores que contienen, y el estudio comparado ha registrado la llamativa y fatal semejanza entre las representaciones religiosas que nosotros veneramos y las producciones espirituales de pueblos y épocas primitivas. [//] El espíritu científico engendra una actitud determinada frente a las cosas de este mundo; en materia de religión se detiene por un momento, titubea, y por fin atraviesa el umbral también aquí. Este proceso no sabe de detenciones; mientras más accesibles a los seres humanos se vuelven los tesoros de nuestro saber, tanto más se difunde la renegación de la fe religiosa, primero sólo de sus vestiduras anticuadas y chocantes, pero después también de sus premisas fundamentales. Los norteamericanos, que montaron el proceso de los monos en Dayton, han demostrado ser los únicos consecuentes. La inevitable transición se consume en otras partes con medias tintas e insinceridades» (Freud, 1979b: 38).

<sup>10</sup> En la edición de 1931, Freud agrega una nota en donde dice que el nombre del amigo es Romain Rolland.

En la línea argumentativa de Freud se puede evidenciar que el surgimiento y la permanencia de una comunidad dependen estructuralmente de las instituciones que ésta erige para dar trámite al narcisismo primario:

La convivencia humana sólo se vuelve posible cuando se aglutina una mayoría más fuerte que los individuos aislados, y cohesionada frente a estos. Ahora el poder de esta comunidad se contrapone, como «derecho», al poder del individuo, que es condenado como «violencia bruta». Esta sustitución del poder del individuo por el de la comunidad es el paso cultural decisivo. Su esencia consiste en que los miembros de la comunidad se limitan en sus posibilidades de satisfacción, en tanto que el individuo no conocía tal limitación. El siguiente requisito cultural es, entonces, la justicia, o sea, la seguridad de que el orden jurídico ya establecido no se quebrantará para favorecer a un individuo (Freud, 1979a: 93-94).

Es preciso hacer énfasis: si bien las instituciones que tramitan el narcisismo primario del ser humano son la condición de posibilidad del surgimiento y permanencia de una comunidad, las normas que constituyen dichas instituciones no se encuentran establecidas de forma *a priori*<sup>11</sup>. Las ciencias sociales de manera general, desde la antropología hasta la historiografía, confirman que las sociedades humanas han ensayado múltiples formas institucionales para dar trámite al narcisismo primario, regulando las cantidades, los tiempos y los espacios en los que se le permite emerger sin que destruya la comunidad. Esta regulación o gradación produce un sentido de justicia específico y particular para la comunidad. Es, desde este sentido de justicia colectiva, íntimamente relacionado con las instituciones establecidas para dar trámite al narcisismo primario, que los sujetos colocan bajo juicio los enunciados de verdad, logrando la identificación o desidentificación con éstos.

En *El malestar de la cultura* se puede hallar la descripción de, al menos, dos modelos sociales para el trámite del narcisismo primario. En este ensayo se sugiere que estos modelos pueden constituir marcos desde los cuales se produce el sentido de justicia en una sociedad.

La descripción de los diferentes modelos tiene como punto de partida una hipótesis antropológica. Para Freud el narcisismo, de manera primigenia, se encuentra concentrado en cabeza del padre de una comunidad, en cabeza del patriarca, al que denomina *padre primordial*: es él quien puede disponer de manera absoluta de las mujeres y los bienes para satisfacer su goce sin restricciones en la sociedad. El punto es resaltado por Freud en «Psicología de las masas y análisis del yo»:

<sup>11</sup> En este sentido, la tesis de Freud se encuentra en dirección opuesta a la teoría política convencional que considera la constitución de la sociedad como un momento fundacional *a priori*. En un neokantismo que sigue dicha tradición se halla el trabajo canónico de John Rawls (1999).

Los individuos estaban ligados del mismo modo que los hallamos hoy, pero el padre de la horda primordial era libre. Sus actos intelectuales eran fuertes e independientes aun en el aislamiento, y su voluntad no necesitaba ser refrendada por los otros. En consecuencia, suponemos que su yo estaba poco ligado libidinosamente, no amaba a nadie fuera de sí mismo, y amaba a los otros sólo en la medida en que servían a sus necesidades. Su yo no daba a los objetos nada en exceso (Freud, 1979c).

### 3.1 La identificación como hermanos

Se puede constatar, dirá Freud, que los hijos de estas comunidades humanas prontamente se levantan contra esta situación, pues también pretenden los mismos objetos que su padre, ya que, al igual que éste, se encuentran atravesados por el narcisismo. En función de la sublevación, canalizan su narcisismo de manera colectiva hacia la planeación y ejecución del parricidio que fundará su nueva comunidad. Después de llevar a término este acto surge un problema para los hijos del padre primordial: ¿cómo será tramitado el narcisismo de aquí en adelante? O, en otros términos, ¿quién ocupará el lugar del padre? Con base en investigaciones antropológicas e historiográficas, revisadas de manera profusa en el ensayo *Tótem y Tabú* de 1912, Freud (1979a) considera que las comunidades, en su estado de arrepentimiento por el parricidio, determinan ciertas relaciones de identificación con el padre asesinado.

En el caso de la identificación como hermanos se forma una alianza que consiste en expulsar al padre primordial del mundo inmanente colocándolo, mediante la conmemoración, en un espacio sagrado (tótem). Desde allí, se convierte en el fundamento de la prohibición constitutiva de la sociedad (tabú): ningún miembro podrá identificarse como padre, sólo podrá hacerlo como hermano<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Este modelo de identificación social fue estudiado de manera prolija por el antropólogo francés, Pierre Clastres. Enfrentándose a la concepción eurocéntrica y ahistórica, de corte hobbesiano, según la cual toda comunidad humana de manera natural tiende hacia la constitución de un modelo social en el que un ente autónomo monopolice la gestión de los intereses de la sociedad, Clastres argumenta que hay comunidades que, en defensa de su cultura, se oponen de manera radical a que algún ser humano ocupe el lugar del padre primordial: «¿por qué las sociedades primitivas son sociedades sin Estado? Como sociedades completas, acabadas, adultas y no ya como embriones infra-políticos, las sociedades primitivas carecen de Estado porque se niegan a ello, porque rechazan la división del cuerpo social en dominadores y dominados. La política de los Salvajes se opone constantemente a la aparición de un órgano de poder separado, impide el encuentro siempre fatal entre la institución de la jefatura y el ejercicio del poder. En la sociedad primitiva no hay órgano de poder separado porque el poder no está separado de la sociedad, porque es ella quien lo detenta como totalidad, con vistas a mantener su ser indiviso, de conjurar la aparición en su seno de la desigualdad entre señores y sujetos, entre el jefe y la tribu. Detentar el poder es ejercerlo, ejercerlo es dominar a aquellos sobre quienes se lo ejerce: he aquí precisamente lo que no quieren (no quisieron) las sociedades primitivas, he aquí por qué los jefes no tienen poder, por qué el poder no se recorta del cuerpo social. Rechazo de la desigualdad, rechazo del poder separado: una preocupación constante en todas las sociedades primitivas. Saben muy bien que si renuncian a esta lucha, si cesan de contener esas fuerzas subterráneas que se llaman deseo de poder y deseo de sumisión y sin cuya liberación no se puede comprender la irrupción de la dominación y la servidumbre, perderían su libertad» (Clastres, 2001: 115).

En *Tótem y tabú* he intentado mostrar el camino que llevó desde esta familia hasta el siguiente grado de la convivencia, en la forma de las alianzas de hermanos. Tras vencer al padre, los hijos hicieron la experiencia de que una unión puede ser más fuerte que el individuo. La cultura totemista descansa en las limitaciones a que debieron someterse para mantener el nuevo estado. Los preceptos del tabú fueron el primer «derecho» (Freud, 1979a: 98).

### 3.2 Identificación como padre primordial

Es bien sabido que no todas las culturas adoptan instituciones que tramitan el narcisismo primario bloqueándolo, haciéndolo imposible, expulsándolo hacia un espacio sagrado. En efecto, se encuentra ampliamente evidenciada, por arqueólogos e historiadores, la emergencia del modelo imperial, en el cual uno de los miembros de la comunidad es postulado como padre primordial, es decir, como aquel ser humano en cabeza del cual se erige la posibilidad de disponer de los bienes y los cuerpos que existen sobre la tierra. Es lo que en su obra *Capitalismo y esquizofrenia*, Deleuze y Guattari han documentado bajo el concepto de *Urstaat*, resaltando su condición mixta (trascendente/inmanente), característica estructural de la forma imperial:

La arqueología lo descubre en todas partes, oculto a menudo por el olvido, en el horizonte de todos los sistemas o Estados, no sólo en Asia, sino en África, en América, en Grecia, en Roma. *Urstaat* inmemorial, desde el neolítico, y quizás desde mucho antes. Según la descripción marxista: un aparato de Estado se erige sobre las comunidades agrícolas primitivas, que ya tienen códigos de linajes-territoriales; *pero las sobrecondifica*, las somete al poder de un emperador déspota, propietario público único y trascendente, señor del excedente o de las reservas, organizador de la grandes obras (sobretrabajo), fuente de funciones públicas y de burocracia (Deleuze y Guattari, 2002: 436).

En una línea cercana a las investigaciones de Freud sobre el deseo humano, René Girard, filósofo e historiador francés, ha estudiado a profundidad los efectos sociales que produce la identificación de los seres humanos con el padre primordial. Lo que se puede constatar es que la generalización de dicha identificación aflora rivalidades entre los seres humanos avivadas por el fuego de la envidia:

Los deseos emulativos son tanto más temibles porque tienden a reforzarse recíprocamente. Se rigen por el principio de la escalada y la puja. Se trata de un fenómeno tan trivial, tan conocido por todos, tan contrario a la idea que tenemos de nosotros mismos, tan humillante, por tanto, que preferimos alejarlo de nuestra consciencia y hacer como si no existiera, por más que sepamos muy bien que existe (Girard, 2002: 25).

Al existir un hombre que sea postulado como el padre primordial (el Emperador), los demás hombres tienden a emularlo. Ese proceso de emulación no es pacífico, tiende hacia la repetición del asesinato fundador que constituye la alianza entre hermanos. ¿Cómo puede el emperador contener esa violencia que se dirige hacia él? ¿Cómo puede mantenerse con vida en el lugar del padre primordial? El procedimiento practicado de manera sistemática y reiterada por múltiples sociedades no deja lugar a dudas: ofreciendo el sacrificio de una víctima sustituta en el marco de conmemoraciones rituales. En el Levítico 16–21 está presente la huella de este procedimiento que, por el objeto inmolado en este caso, ha dado en llamarse chivo expiatorio:

Consistía en expulsar al desierto un chivo cargado con todos los pecados de Israel. El gran sacerdote posaba sus manos sobre la cabeza del chivo, gesto con el que se pretendía transferir al animal todo lo que fuera susceptible de envenenar las relaciones entre los miembros de la comunidad. Se pensaba, y en esto residía la eficacia del mito, que con la expulsión del chivo se expulsaban los pecados de la comunidad, que quedaba así liberada de ellos (Girard, 2002: 200).

De esta manera es posible entender el empeño institucional de grandes sociedades para promover los rituales de sacrificio y conmemoración, siempre teniendo en cuenta que «la eficacia de las sustituciones sacrificiales aumenta cuanto mayor es el número de escándalos individuales aglutinados contra una sola y misma víctima» (Girard, 2002: 202). Quizás no sea este el lugar para extenderse en la revisión de los casos que constituyen prueba del argumento<sup>13</sup>; sin embargo, es posible echarle una ligera mirada a un caso ampliamente conocido por todos, el caso romano:

Todos los sucesivos emperadores basan su autoridad en la virtud sacrificial que emana de una divinidad cuyo nombre llevan: el primer César, asesinado por un grupo de patricios. Como cualquier otra monarquía sagrada, el Imperio descansa en una víctima colectiva divinizada [...] El culto al emperador es una repetición del antiguo esquema del asesinato fundador (Girard, 2002: 135-136).

Surgen un par de cuestiones: ¿son las instituciones imperiales las únicas que permiten la identificación con el padre primordial como posible? ¿son acaso los Estados modernos, con su grandilocuente proclamación de «igualdad, libertad y fraternidad», instituciones que se constituyen en torno a la alianza entre hermanos bloqueando la posibilidad de que un ser humano ocupe el lugar del padre primordial? Lo que se verifica es que dentro de los Estados modernos en donde

<sup>13</sup> El argumento se encuentra profusamente documentado en Girard (1986).

emerge el capitalismo<sup>14</sup>, se logra extender el número de destinatarios que pueden identificarse como padre primordial, acumulando bienes y cuerpos para sí sin límites: en los últimos cuatro siglos, el círculo nobiliario del rey se ha ampliado a un grupo al que se le ha llamado «la clase privilegiada», que, a pesar de dicha extensión, continua siendo una porción minoritaria de la población.

El problema no es desconocido para Freud. Al respecto, se cuestiona sobre la posibilidad de existencia de una sociedad que tolere un alto grado de identificación con el padre primordial, esto es, una sociedad que tolere altas dosis de satisfacción narcisista. En ese sentido establece:

No sólo las clases privilegiadas, que gozan de sus beneficios; también los oprimidos pueden participar de ella, en la medida en que el derecho a despreciar a los extranjeros los resarce de los perjuicios que sufren dentro de su propio círculo. Se es, sí, un plebeyo miserable, agobiado por las deudas y las prestaciones militares; pero, a cambio, se es un romano que participa en la tarea de sojuzgar a otras naciones y dictarles sus leyes. Esta identificación de los oprimidos con la clase que los sojuzga y explota no es, empero, sino una pieza dentro de un engranaje más vasto. En efecto, por otra parte pueden estar ligados a ella afectivamente y, a pesar de su hostilidad hacia los señores, verlos como su ideal. Si no existieran tales vínculos, satisfactorios en el fondo, sería incomprensible que un número hartamente elevado de culturas pervivieran tanto tiempo a pesar de la justificada hostilidad de vastas masas (Freud, 1979b).

Lo que se evidencia, entonces, es que las violencias que permanecen al interior de las sociedades que toleran estas altas dosis de narcisismo primario son canalizadas, contenidas. Es lo que Freud denomina de manera específica «el malestar en la cultura», una suerte de insatisfacción permanente que, según la tesis de Girard, tendrá que encontrar objetos sustitutos:

En un mundo en que la violencia ha dejado de estar ritualizada y es objeto de una severa prohibición, como regla general, la cólera y el resentimiento no pueden, o no osan, saciarse en el objeto que directamente los excita. Esa patada que el empleado no se ha atrevido a dar a su patrón, se la dará a su perro cuando vuelva por la tarde a su casa, o quizá maltratará a su mujer o a sus hijos, sin darse cuenta totalmente de que así está haciendo de ellos sus chivos expiatorios (Girard, 2002: 202).

<sup>14</sup> Jean Pierre Dupuy (1998) ha documentado cómo el padre del capitalismo Adam Smith estaba bien familiarizado con el problema de la envidia en el capitalismo y por tanto la necesidad de difundir valores como la simpatía como mecanismo de emulación positiva.

Con los elementos desarrollados hasta aquí, el presente trabajo formula una hipótesis sobre las vías de identificación con los enunciados de verdad producidos por las instituciones: los hombres formados al interior de instituciones que adopten modelos de identificación como hermanos se identificarán con aquellos enunciados de verdad que contengan un sentido de justicia basado en la defensa de la prohibición y la eliminación de la existencia de un padre primordial entre la comunidad. El proceso de desidentificación estará liderado por aquellos miembros que desean pisar el suelo al que sólo pueden acceder los dioses, aquellos hombres que estén cansados de seguir las rígidas limitaciones a la acumulación de bienes y cuerpos que promueve el sistema institucional.

Con base en esta misma estructura, se afirma que los hombres formados al interior de instituciones que adopten modelos de identificación como padre primordial se identificarán con aquellos enunciados de verdad que contengan un sentido de justicia basado en la defensa de 1) la acumulación de bienes y cuerpos por los miembros de la comunidad, y 2) la necesidad de producción de chivos expiatorios que hagan posible la sostenibilidad del modelo (Girard, 2002). El proceso de desidentificación estará liderado por aquellos miembros que emprenden el camino de narrar la velación de la violencia ejercida sobre los chivos expiatorios, un camino que los lleva al suelo en donde han sido enterrados los cadáveres y sobre el cual, se cultivan los bienes y se movilizan los cuerpos destinados a la acumulación ilimitada de aquellos identificados con el padre primordial.

En otras palabras, a mayor defensa institucional de un modelo de hermanos, los miembros de la sociedad se identifican con enunciados que promueven condiciones de igualdad para todos, determinando así su sentido de justicia. Asimismo, a mayor defensa institucional de un modelo de padre primordial, los miembros de la sociedad se identifican con enunciados que promueven las condiciones de su existencia en la sociedad y justifican la producción y exterminio de chivos expiatorios que son postulados como la causa del bloqueo de la expansión del padre primordial en la sociedad.

#### **4. Fotografía, recuerdos encubridores e identificación**

La fotografía es una de las técnicas modernas que modificó sustancialmente la forma de re/producir los significados sociales. En efecto, el pensador alemán Walter Benjamin en 1936, a tres años de la llegada al poder del partido nacionalsocialista a Alemania, escribe un texto en el que analiza «la transformación de la función íntegra del arte» (Benjamin, 2008). Para Benjamin, la reproductibilidad técnica de las imágenes, siendo paradigma de ello la fotografía, hace irrelevante la diferenciación entre original y copia, la cual constituye el punto nodal de la concepción artística.<sup>15</sup>

<sup>15</sup> Advierte Benjamin (2008: 102-103): «La obra de arte reproducida se convierte, cada vez más en la reproducción de una obra artística dispuesta para ser reproducida. De la placa fotográfica, por ejemplo, se pueden sacar muchas copias; pero no tiene sentido alguno preguntarse por la copia auténtica».

Esta transformación se realiza a un alto costo. Argumenta Benjamin que la reproductibilidad técnica de las imágenes implica un proceso de abstracción de contenido. La reproductibilidad técnica le quita a la imagen su relación con el contexto local, con su tradición, pero fundamentalmente con los actos rituales en los que está inscrita. ¿Por qué? Porque la reproductibilidad técnica coloca el énfasis en la difusión, en la generalización de la imagen, la convierte en producto de masificación. En palabras de Benjamin, la reproductibilidad técnica de las imágenes abstrae el valor de culto de éstas y lo sustituye por su valor de exhibición<sup>16</sup>.

De esta característica se deriva su potencia propagandística<sup>17</sup>. He aquí un nuevo fenómeno en el análisis de las formas sociales de producción de la verdad: desde el poder es posible abstraer ciertos contenidos locales y, a través de imágenes difundidas en fotografías o en películas de cine, luego fijar los significados que más convengan a la institucionalidad.<sup>18</sup>

El proceso de abstracción y la pérdida del valor de culto, que Benjamin advierte como consecuencia de la reproductibilidad técnica de la obra de arte, es análogo a un fenómeno que Freud denomina el *mecanismo psíquico de la desmemoria* (Freud, 1979d). Suscita curiosidad en Freud la cotidiana situación de requerir el recuerdo inmediato de una fecha, un nombre, y a pesar de que se tiene la sensación de que se va a lograr el retorno de dicho dato, a pesar de sentir «que se tiene en la punta de la lengua», solo retornan informaciones irrelevantes que al parecer nada tienen que ver con lo que se buscaba.

La hipótesis de Freud, y para ello ofrece un bello ejemplo de autoanálisis, es que la imagen que debe retornar, la que se busca, se encuentra asociada a una imagen reprimida o desplazada del plano de la consciencia por el grado de dolor que suscita. En su reemplazo retorna de manera reiterada imágenes placenteras –o menos dolorosas– que han sido usadas para realizar dicho desplazamiento. La repetición

<sup>16</sup> En el texto Benjamin (2008: 105-106) establece: «Con los distintos métodos de su reproducción técnica las posibilidades de exhibición de la obra de arte han aumentado de un modo tan radical que, como sucedió en los primeros tiempos, al invertirse la relación cuantitativa entre sus dos polos, se ha producido también una modificación cualitativa de su naturaleza misma. A saber: en tiempos primitivos, gracias a la importancia absoluta que daba a su valor de culto, la obra de arte se convirtió ante todo en un instrumento de magia que solo más tarde se reconocería en cierto modo en cuanto obra artística. De igual manera, hoy día, gracias a la importancia que se da a su valor de exhibición, la obra de arte se ha convertido en una creación dotada de funciones totalmente nuevas, entre las cuales nosotros somos conscientes de la artística, que se destaca como la que quizá algún día se llegue a reconocer como accesorio».

<sup>17</sup> Para una descripción profusa del problema de la imagen y la propaganda ver el dilucidador ensayo de Carlo Ginzburg (2000) titulado «Mito».

<sup>18</sup> Benjamin (2008) encuentra una relación de connivencia entre el movimiento totalitario europeo y la emergencia de los medios masivos de comunicación: «a la reproducción masiva corresponde en efecto la reproducción de masas. La masa se mira a la cara en los grandes desfiles festivos, en las asambleas monstruos, en las enormes celebraciones deportivas y en la guerra, fenómenos que pasan ante la cámara. Este proceso, cuyo alcance no necesita ser subrayado, está en relación estricta con el desarrollo de la técnica reproductiva y de rodaje».

infinita de estas imágenes se constituye en la condición de posibilidad del desplazamiento definitivo de la imagen prohibida por la instancia represiva (Freud, 1979d).

Así como el proceso de reproductibilidad técnica hace posible la abstracción de la imagen y la fijación de su significado para lograr su masificación, en el proceso psíquico se desplaza de la memoria consciente aquellas imágenes que generan displacer sustituyéndolas por imágenes que no producen dicha sensación, a las que Freud otorga el nombre de recuerdos encubridores (Freud, 1979e). En los dos procesos, la reproductibilidad técnica y el mecanismo psíquico, el objetivo es lograr la identificación plena de los sujetos con las imágenes abstraídas.

### **5. Estudio de caso: las imágenes de la violencia paramilitar en la revista *Semana* (1988-1989; 1997-1999)**

Como fue anunciado en la introducción, las consideraciones teóricas previas tienen como objetivo implementar herramientas analíticas que permitan realizar una descripción de la forma en que se ha configurado la verdad institucional sobre la violencia paramilitar en Colombia. En ese sentido, la última parte de este trabajo toma como referente la revista *Semana*, influyente medio de comunicación en Colombia. Por la posibilidad de abstracción que enmarca a la reproductibilidad técnica de la fotografía y su relación con el proceso psíquico de la desmemoria<sup>19</sup>, el análisis se limita al rastreo de las imágenes fotográficas publicadas sobre la violencia paramilitar en los años 1988, 1989, 1997, 1998, 1999.<sup>20</sup> El primer período analizado (1988-1989) coincide con el comienzo del cubrimiento periodístico de la revista de este fenómeno; se trata de analizar cómo es el inicio de dicho registro. El segundo periodo (1997-1999) coincide con los tres primeros años de la masificación de la ofensiva paramilitar en el territorio colombiano<sup>21</sup>.

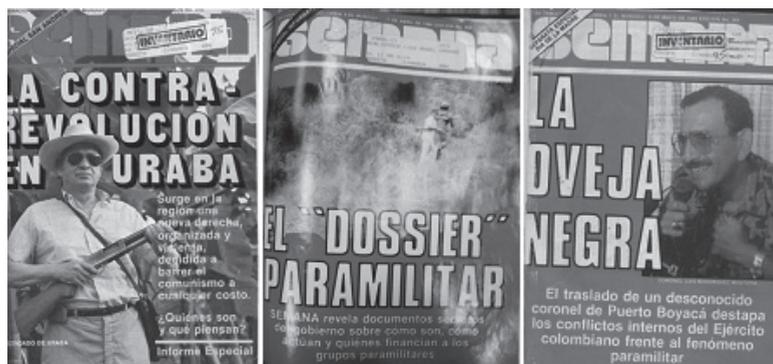
La primera portada que la revista *Semana* dedicó al fenómeno de la violencia paramilitar la tituló «La contra revolución en Urabá». Se trataba de la edición del 17 al 23 de Mayo de 1988. A la imagen la acompañaba un texto que decía «Surge en la región una nueva derecha, organizada y violenta, decidida a barrer el comunismo a cualquier costo ¿Quiénes son y qué piensan?».

<sup>19</sup> Cfr. *supra* apartado 4.

<sup>20</sup> La labor de archivo ha sido realizada por los siguientes estudiantes del seminario «Psicoanálisis y justicia social»: Javier Fernández, Dani Torres, Sebastián Erazo, Sarita Velásquez, Javier D. Coronado, Julián Rodríguez y Valentina Restrepo. A ellos un profundo agradecimiento por su valiosa colaboración.

<sup>21</sup> De acuerdo a uno de los estudios estadísticos más conservador, el número de víctimas en masacres para 1994 fue de 448, 457 en 1995, 572 en 1996, 571 en 1997, 677 en 1998 y 929 en 1999. Este mismo estudio atribuye el ascenso en el número de víctimas a la arremetida paramilitar (cfr. Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, 2008: 150).

En 1989 el paramilitarismo volvería a las portadas dos veces. La primera en la edición del 11 al 17 de Abril. Al titular «El dossier paramilitar» lo acompañaba el siguiente texto: «SEMANA revela documentos secretos de gobierno sobre cómo son, cómo actúan y quiénes financian a los grupos paramilitares». La segunda en la edición del 2 al 6 de Mayo. En esta ocasión la revista titulaba: «La Oveja Negra», agregando: «El traslado de un desconocido Coronel de Puerto Boyacá destapa los conflictos internos del Ejército colombiano frente al fenómeno paramilitar».



Las imágenes coinciden en algo: todas ellas excluyen a las víctimas del paramilitarismo. Pese a que en ésta época ya se había perpetrado la emblemática masacre de Segovia, «donde paramilitares una noche dispararon indiscriminadamente contra la población civil, dejando un saldo de 43 muertos y 45 heridos» (López, 2007: 136), la masacre y la imagen de las víctimas de ésta, no ameritaron una portada de la revista.

Estas portadas enfocan más bien dos elementos del paramilitarismo: por un lado, el poder de los hombres que dirigen estas fuerzas, un hacendado armado y un militar; por otro, su condición de ruralidad. Se construye una imagen de un fenómeno que sucede en otro lugar, en el monte, en un afuera que dista de las condiciones del lector urbano de la revista. Imagen de distancia y excepción que se enfatiza en el título de la tercera de las portadas: «La oveja negra». Al destapar los nexos entre el paramilitarismo y las fuerzas armadas, estos son presentados como casos aislados que se explican por conductas corruptas a título individual.

Este hilo argumentativo se extiende en una nueva dirección. La corrupción y la violencia se encausan hacia una imagen que se repite reiteradamente, y que, incluso, comienza a convertirse en la única causa del fenómeno: se trata de la imagen de Pablo Escobar y Gonzalo Rodríguez Gacha como responsables del problema. En la revista No. 367 de mayo 16 de 1989 es publicada una imagen acompañada del texto «Pablo Escobar y Rodríguez Gacha. Detrás de los paramilitares».



En la revista No. 345 de diciembre 13 de 1988 en la sección «Documento» son publicadas dos fotografías de las víctimas. La primera, acompañada del texto «Matanza de mejor esquina. El clímax de la guerra sucia», tiene un tamaño de 25 x 17 cm (aproximadamente dos terceras partes de la página). La segunda, acompañada del texto, «Las víctimas de Segovia. Una de las 20 masacres del año», tiene un tamaño de 12 x 9 cm (aproximadamente una cuarta parte de la página).



A diferencia de las imágenes a color de hacendados, militares y narcotraficantes que aparecen rodeados de símbolos de poder –un fusil, un micrófono, una silla del congreso, un fino sombrero–, las víctimas aparecen en blanco y negro como humanos sin rostro y sin identidad. Las imágenes reproducen el anonimato y la impotencia de una masa inerme a la que el «destino» le ha arrancado la vida. Este desbalance en el protagonismo del registro gráfico del fenómeno paramilitar se puede evidenciar cuantitativamente. De 30 imágenes publicadas entre 1988 y 1989, 7 corresponden a víctimas y 23 a personajes presuntamente involucrados con el paramilitarismo -paramilitares (6), militares (8), narcotraficantes (4) y políticos (5)-.

Mediante el registro fotográfico, la revista *Semana* realiza el proceso de abstracción que Benjamin y Freud conceptualizan y que fueron descritos en el apartado 4 de este trabajo. Abstracción del rito sacrificial de las víctimas como chivos expiatorios para preservar el lugar del padre primordial amenazado y abstracción de las imágenes displacenteras de este proceso de expiación, desplazándolas y sustituyéndolas por imágenes de hombres poderosos, los que defienden a muerte dicho lugar.

La cuantificación en el período de 1997, 1998 y 1999 confirma la existencia de este proceso de abstracción. De 42 imágenes que acompañan los informes periodísticos sobre el fenómeno del paramilitarismo 14 corresponden a víctimas, y 38 a imágenes en las que se encuentran hombres armados, líderes paramilitares, militares o políticos. En este período podría hablarse de una consolidación del significado a través del registro fotográfico. La revista *Semana* repite dos mensajes visuales que operan como recuerdos encubridores, es decir, como imágenes superficiales que tienen 1) el poder de fijar el significado sobre el fenómeno del paramilitarismo y 2) promover un proceso de identificación.

A diferencia del período anterior, en el que el registro fotográfico se enfocaba a miembros de los paramilitares de manera individual, en éste se registra el colectivo, la hueste paramilitar. En la revista del 26 de noviembre de 1996 la fotografía del entrenamiento de más de 100 hombres es acompañada por el siguiente texto: «La búsqueda de una justificación política para los grupos de justicia privada se hizo permanente. Llegó incluso a reclamar el calificativo de patriótico debido a que algunos sectores los consideraban la primera línea de batalla contra la subversión».



He ahí el primer mensaje visual que opera como recuerdo encubridor: el paramilitarismo es un fenómeno que tiene como principal objetivo combatir las guerrillas. Para 1998, el significado antisubversivo se fija

con mayor fuerza: en una imagen casi cinematográfica, los paramilitares aparecen como un ejército de vanguardia armado hasta los dientes y equipado con tecnología de punta. Mimetizados en su imagen con el Ejército Nacional, la diferencia entre estos dos grupos armados se hace indistinguible. A la espectacular imagen la acompaña el siguiente texto: «Como lo anunció Carlos Castaño, la Serranía de San Lucas se ha convertido en escenario de combates entre los paramilitares y el ELN».



El segundo mensaje visual que opera como recuerdo encubridor se activa en el momento en que los procesos de expiación son abstraídos, desplazando las víctimas del lugar protagonista del relato y colocándolas como víctimas necesarias. En la revista del 31 de marzo de 1997 a la fotografía de las víctimas de una masacre, la acompaña el texto: «Se calcula que hay paramilitares en 450 municipios del país. Hoy están a la ofensiva y dispuestos a ampliar sus zonas de influencia».



A pesar de que los protagonistas de esta imagen son los cuerpos de las víctimas, sus voces han sido desplazadas. Y han sido sustituidas por la voz del destino, que vaticina más muertes de este tipo, pues la expansión paramilitar no va a cesar. En la revista del 14 de diciembre de 1998, el texto que acompaña la imagen de un entierro colectivo excluye de nuevo la voz de las víctimas, siendo ésta vez sustituida por la voz de Carlos Castaño: «Si quiere le pido perdón a través de este medio ante el mundo por algunos excesos que hayamos cometido».



Se calcula que hay paramilitares en 450 municipios del país. Hoy están a la ofensiva y dispuestos a ampliar sus zonas de influencia

Es frente a estos recuerdos encubridores –el de la lucha antiterrorista del paramilitarismo y el de las víctimas como «excesos necesarios» de una guerra salvadora- que el abstraído lector urbano tendrá que jugar su identificación. En este punto la tesis de Freud es clara: la múltiple repetición de recuerdos encubridores, como imágenes que tienen el poder de contener la emergencia de la dolorosa verdad, definen el camino hacia la identificación.

Al desplazar las imágenes de las víctimas (los hermanos) ese camino solo puede dirigirse hacia una identificación con el padre primordial. Arriba se demostró que es la voz de éste la que acompaña las imágenes de las víctimas; la versión del padre<sup>22</sup> emerge como objeto de identificación. En 1999, último año de análisis de este trabajo, dos imágenes invitan a confirmar la preponderancia de este modelo de identificación. En la

<sup>22</sup> El psicoanalista Jean Allouch (2006) ha hecho un juego de palabras interesante en francés que en español no es posible realizar: la palabra perversion (perversión en español) puede ser descompuesta en père (padre) version (versión). En ese sentido perversion sería equivalente a la versión del padre.

primera, uno de los militares implicados en la masacre de Mapiripán aparece en un gesto de exculpación amparado por la efigie del padre y libertador de la patria. En el texto que acompaña la imagen se lee: «El coronel Orozco le confesó a la Fiscalía que cambió un documento que revelaba la verdad sobre los hechos de Mapiripán para proteger al general Jaime Uscátegui. Orozco dice que guardó silencio durante dos años».



En la segunda, la fotografía del comandante paramilitar Salvatore Mancuso se sobrepone a la de un ejército a contraluz de un amanecer rural. Los textos que acompañan la imagen enfatizan la ascendencia distinguida del personaje. En uno se lee: «Salvatore Mancuso, miembro de una respetada familia de Montería, es la mano derecha de Carlos Castaño y está al frente de la ofensiva paramilitar en el Catatumbo». En el otro: «Mientras estudiaba ingeniería en Bogotá, Salvatore Mancuso conoció a influyentes personalidades del país»



La revista enfatiza el hecho de que quienes están al frente de la guerra antisubversiva son personas prestantes, adineradas, en fin, son personas que están defendiendo la placentera identificación con el padre. Los paramilitares, según la revista, tienen un comandante estudiado, un hombre de buena familia que disfruta los privilegios de ser «hijo de papi», o en la versión propia de los noventa, los privilegios que le corresponden por ser un «yuppie».

Una vez arraigados los recuerdos encubridores que hacen posible la identificación con la versión del padre sobre la violencia paramilitar, se produce un efecto superficial de la mayor trascendencia: la sensación de sosiego. En la revista del 12 de julio de 1999 se publica una imagen de un vendedor ambulante de sombreros «voltiaos», símbolo central de la cultura de las sabanas del Caribe. A esta imagen de prosperidad la acompaña el texto: «Los cordobeses dicen que se respira otro aire en el Departamento desde que las autodefensas pacificaron la zona. Se sienten felices sólo con poder trabajar sin zozobra».



El nivel de identificación con la versión del padre se encuentra en su máximo grado de expresión. En la superficie, esta imagen abstracta de la violencia paramilitar ha logrado despojarse del rastro de dolor y de sufrimiento que imprimen las voces de las víctimas sobre las que ha sido construido el edificio del sosiego. Ese rastro permanece, no se extingue, habita en un nivel profundo del inconsciente, desde donde amenaza de cuando en vez con retornar para desajustar el edificio.

La velación del dolor, evidenciada en la abstracción de las imágenes y las voces de las víctimas, y la construcción de sentido a través de los recuerdos encubridores aquí examinados son, en estricto sentido,

operaciones ideológicas<sup>23</sup>. Conicde con el sentido que se desarrolla el concepto de ideología en psicoanálisis (Zizek, 1998), en el cual la operación ideológica consiste en la identificación del sujeto con enunciados de verdad, a tal punto que se hace imposible la enunciación del goce que le produce dicha identificación. La operación ideológica por excelencia es aquella que aunque afirma la existencia de un conflicto, se empeña en clausurarlo y hacerlo ver como imposible, desdeñable, o irrelevante:

Podemos ilustrarlo con la conocida experiencia psicológica de decir acerca de algo, por lo general terrible, traumático, «sé que es así, pero no puedo creerlo»: el conocimiento traumático de la realidad queda fuera de lo Simbólico, la articulación simbólica continúa operando como si no supiéramos, y para que este saber sea integrado en nuestro universo simbólico es necesario un «tiempo para comprender» (Zizek, 1998: 314-315).

Ese «tiempo para comprender» es el que ofrece la terapia psicoanalítica, cuya pretensión no es el encuentro con una verdad sin goce, lo que humanamente es imposible, sino el encuentro con la relación misma entre verdad, identificación y goce, lo que implica el reconocimiento de la condición limitada del ser humana y de su obstinada ansiedad de ocultarla.

## 6. Conclusiones

- a. Los ejercicios de memoria sobre las violaciones masivas de los derechos humanos que realizan las sociedades en procesos de justicia transicional pueden enriquecerse con estudios que analicen las formas en que era producida la verdad institucional de manera previa al inicio del proceso de transición.
- b. Los enunciados que produce la verdad institucional son considerados como verdaderos porque satisfacen unas reglas al interior de un régimen de verdad, colocadas allí por unas condiciones políticas específicas. En síntesis, las reglas que determinan lo verdadero y lo falso son efectos del modelo político vigente.
- c. El modelo político vigente promueve determinados modelos de identificación social que son los que enmarcan el sentido de justicia en la sociedad. El modelo de padre primordial promueve la posibilidad de acumular bienes y personas de manera ilimitada culpando a un chivo expiatorio del bloqueo de la generalización del privilegio en la sociedad. El modelo de hermanos promueve la imposibilidad de acumular bienes y personas de manera ilimitada exhortando a la necesidad de construcción de límites a través de sacrificios simbólicos.

<sup>23</sup> Para revisar un mapa conceptual sobre el problema de la ideología cfr. Laclau (1998).

- d. La fotografía como técnica moderna de re/producción de significados sociales y herramienta de promoción de modelos de identificación puede ser usada para construir representaciones de la realidad fijadas en su valor de exhibición (la imagen misma), abstrayendo de estas representaciones, el sentido del contexto real en el que se produce la imagen (valor de culto). La múltiple repetición de esta operación de abstracción configura recuerdos encubridores que velan el valor de culto.
- e. La revista *Semana*, como uno de los principales medios de comunicación en Colombia, hace parte de los agentes que producen la verdad institucional en el país. Al analizar la forma en que ésta registró la violencia paramilitar en los períodos analizados se concluye que configuró dos recuerdos encubridores: 1) la violencia paramilitar se ejerce en contra de la subversión y 2) las víctimas anónimas son un precio necesario que es preciso pagar para ganar esta guerra. Estos recuerdos encubridores reproducen un modelo de identificación de padre primordial, velan las voces de las víctimas, y las colocan el lugar del chivo expiatorio.
- f. Cabría plantear como hipótesis de trabajo provisional que la revista *Semana* es un reflejo de los recuerdos encubridores y del modelo de identificación que promueven las instituciones colombianas y que es éste el auditorio que recibe los informes del Grupo de Memoria Histórica de la Comisión Nacional de Reparación y Reconciliación. Para verificar este planteamiento, sería preciso extender el método de análisis a otros campos de producción de verdad institucional.

## **Bibliografía**

- Allouch, Joan. 2006. *Erótica del duelo*. Córdoba,] Ediciones Literales.
- Benjamin, Walter. 2008. *Sobre la fotografía*. Valencia, Pre-Textos.
- Clastres, Pierre. 2001. *Investigaciones en atropología política*. Barcelona, Gedisa.
- Deleuze, Gilles y Felix Guattari. 2002. *Mil Mesetas*. Valencia, Pre-Textos.
- Dupuy, Jean-Pierre. 1998. *El sacrificio y la envidia el liberalismo frente a la justicia social*. Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel. [1973] 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona, Gedisa.
- Foucault, Michel. 1999. *Estrategias de poder*. Barcelona, Paidós.
- Freud, Sigmund. [1929] 1979a. «El malestar en la cultura», en Sigmund Freud, *Obras Completas Volumen XXI*. 57-140. Buenos Aires, Amorroutu.

- Freud, Sigmund. [1927] 1979b. «El porvenir de una ilusión», en Sigmund Freud, *Obras Completas Volumen XXI*. 2-55. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund. [1919] 1979c. «Psicología de las masas y análisis el yo», en Sigmund Freud, *Obras Completas Volumen XVIII*. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1979d. «Sobre el mecanismo psíquico de la desmemoria», en Sigmund Freud, *Obras Completas Volumen III*. 277-289. Buenos Aires, Amorrortu.
- Freud, Sigmund. 1979e. «Sobre los recuerdos encubridores», en Sigmund Freud, *Obras Completas Volumen III*. 291-315. Buenos Aires, Amorrortu.
- Ginzburg, Carlo. 2000. *Ojazos de madera*. Barcelona, Península.
- Girard, René. 1986. *El chivo expiatorio*. Barcelona, Anagrama.
- Girard, René. 2002. *Veo a Satán caer como el relámpago*. Barcelona, Anagrama.
- Laclau, Ernesto. 1998. «Muerte y resurrección de la teoría de la ideología», en Rosa Nidia Buenfil Burgos (coord.), *Debates políticos contemporáneos en los márgenes de la modernidad*. 75-98. México DF, Plaza y Valdés.
- López, Claudia. 2007. «La ruta de la expansión paramilitar y la transformación política de Antioquia», en Corporación Nuevo Arco Iris, *Parapolítica. La ruta de la expansión paramilitar y los acuerdos políticos*. 123-232. Bogotá, Intermedio.
- Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. 2008. *Dinámica espacial de las muertes violentas en Colombia 1990-2005*. Bogotá, Vicepresidencia de la República de Colombia.
- Orozco Abad, Iván. 2009. *Justicia Transicional en tiempos del deber de memoria*. Bogotá, Temis.
- Rawls, John. 1999. *Justicia como equidad materiales para una teoría de la justicia*. Madrid, Tecnos.
- Tubert, Silvia. 1999. *El malestar en la palabra*. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Zizek, Slavoj. 1998. *Porque no saben lo que hacen*. Buenos Aires, Paidós.