

“No matar”

Un abordaje discursivo de la carta de Oscar del Barco y *Totem y Tabú*

María Florencia Greco

UBA-CONICET

Resumen

En el trabajo analizamos los signos ideológicos y los *topoi* argumentales que se manifiestan en la carta de Oscar del Barco a propósito de la lucha armada de los sesenta y setenta en la Argentina y su relación con los signos y argumentos que forman parte del texto freudiano *Totem y Tabú*. Si para del Barco, el “No matarás” es un principio inmanente a cualquier comunidad y de ahí su condena a la lucha armada como táctica política, para el Freud de *Totem y Tabú*, recién luego del asesinato del padre se instituye la prohibición al fratricidio, lo que conocemos como sociedad, no antes. Es por ello que para el discurso freudiano la sociedad no puede ser otra cosa que producto de un asesinato en común. A contramano de las hipótesis liberales, de los planteos que construyen la violencia como un problema ajeno a la sociabilidad de los sujetos y, por eso mismo, capaz de ser eliminada del universo de lo social, para el discurso freudiano la violencia es inmanente a la cultura. La comparación y puesta en diálogo de ambos discursos permitirá profundizar la discusión en torno a la violencia y la política; hacer manifiestos los supuestos y preconstruidos que forman parte de la condena contemporánea a todo uso de la misma y a la lucha armada en particular. ¿Cuáles son las bases discursivas e ideológicas que habilitan esta condena? ¿Por qué cuando se habla de las organizaciones revolucionarias de los sesenta y setenta se lo hace desde el sintagma “violencia política”?

Introducción

La revista cordobesa de filosofía y ciencias sociales *La intemperie* publicó en octubre y noviembre de 2004 un reportaje a Héctor Juvé, ex militante del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), organización armada liderada por Jorge Ricardo Masetti y respaldada por Ernesto “Che” Guevara. Esta organización se internó, a principio de los sesenta, en el monte salteño –intento prontamente desarticulado por las fuerzas represivas. En aquellos reportajes, Juvé relató el fusilamiento de dos militantes del EGP perpetrado por sus propios compañeros al querer aquellos, presuntamente, abandonar la guerrilla.

A partir de este relato, se publica en la misma revista, en diciembre de 2004, la carta del filósofo Oscar del Barco –miembro de la legendaria revista *Pasado y Presente* que había apoyado entonces las acciones del EGP. En este texto, el filósofo realiza una profunda crítica tanto a los movimientos revolucionarios armados, como a los simpatizantes e implicados indirectamente en su accionar en tanto *responsables* de esas muertes. La publicación de esta carta provocó una larga serie de respuestas de ex militantes e intelectuales en distintas revistas y publicaciones del país, la mayoría de ellas recopiladas y publicadas en 2007 en el libro *Sobre la responsabilidad: No matar* (2007). El intenso debate continúa en nuestros días.

En el trabajo analizamos el signo ideológico¹ “No matarás” a partir de los argumentos que se manifiestan en el texto de Oscar del Barco a propósito de la lucha armada de los sesenta y setenta en la Argentina y su relación con los signos y argumentos que forman parte del texto freudiano *Totem y Tabú*. Si para del Barco, el “No matarás” es un principio inmanente a cualquier comunidad, de ahí su condena a la lucha armada como táctica política, para el Freud de *Totem y Tabú*, la sociedad es producto de un asesinato en común, lo que genera el sentimiento de culpa y la instauración de este mandamiento ante el temor y el deseo de repetir dicho acto. En este caso, a diferencia del texto de del Barco, el “No matarás” no es evaluado en términos morales sino analíticos. En *Totem y Tabú*, recién luego del asesinato del padre se instituye la prohibición al fratricidio, el “No matarás”, no antes, cuando imperaba la lógica opuesta. A contramano de las hipótesis liberales, de los planteos que construyen la violencia como un problema ajeno a la sociabilidad de los sujetos y, por eso mismo, capaz de ser eliminada del universo de lo social, para el discurso freudiano la violencia es inmanente a la cultura.

Para dar cuenta de las representaciones y creencias constitutivas de estos discursos nos apoyamos en una estrategia de triangulación metodológica intraparadigmática. Es decir, los métodos que utilizaremos, a pesar de tener sus diferencias, pertenecen al mismo paradigma, nacido a partir del denominado “giro lingüístico”, que considera las representaciones sociales y el discurso constitutivos de la práctica social y de las identidades colectivas. Trabajamos con diferentes estrategias metodológicas pertenecientes a la teoría de enunciación (Benveniste, 1982) y de la argumentación en la lengua (Ducrot, 1986; Anscrombe, 1998; García Negroni, 1998), y la escuela francesa de análisis del discurso (Pêcheux, 1980; Courtine, 1981). Haremos primero una breve introducción a la metodología para pasar después al análisis.

Cuestiones metodológicas

La escuela francesa de análisis del discurso

En este apartado introduciremos algunos de los conceptos de lo que se conoce como escuela francesa de análisis del discurso. Siguiendo a Maldidier (1990), si en un primer momento el concepto “formaciones imaginarias”² es central en el modelo teórico desarrollado por Michel Pêcheux, fundador de dicha corriente, a partir de 1975 comienza a haber una fuerte presencia de la teoría lacaniana y althusseriana. De esta forma, se va a producir una ruptura con el sujeto psicológico como fuente de la producción del sentido, alejándose tanto de la noción de sujeto trascendental como de la de sujeto empírico de la sociología.

Después de 1980 la teoría tiene una influencia aún mayor del psicoanálisis lacaniano. La investigación de los problemas alrededor del “triple real de la lengua, de la historia y del inconsciente” les permitió trabajar la cuestión discursiva desde la heterogeneidad. Como dentro de una misma “formación discursiva”³ puede haber diferentes posiciones de sujeto, introducen el concepto de *heterogeneidad discursiva* dentro de aquella. A través de este concepto, integran trabajos lacanianos (Discurso del Otro) con el análisis del discurso (interdiscurso y memoria discursiva).

1 Para Voloshinov (2009), el valor del signo está dado por la ideología dominante en una comunidad, por eso llamará ideológicos a los signos. Lenguaje, ideología y conciencia conforman, por tanto, un programa de estudio ya que la única forma de estudiar alguno de esos tres fenómenos es estudiarlos en conjunto.

2 Con este concepto, Pêcheux hace referencia a los lugares que tanto A como B se atribuyen a sí mismos y al otro en cualquier intercambio discursivo; la imagen que se hace de su propio lugar y del lugar del otro (Pêcheux, 1969). Estas formaciones resultan de procesos discursivos anteriores (que surgen de otras condiciones de producción) que han cesado de funcionar pero que han dado nacimiento a “temas de posición” implícitas que aseguran la posibilidad del proceso discursivo tenido en cuenta (Pêcheux, 1969). Por todo esto va a plantear que el discurso está siempre atravesado por lo “ya oído” y lo “ya dicho”, a través de los cuales se constituye la sustancia de las formaciones imaginarias enunciadas (Pêcheux, 1969).

3 El término “formación discursiva”, aparece en 1969 con el trabajo de Foucault *La arqueología del saber*. A partir de la reapropiación de este concepto, la escuela francesa de análisis del discurso podrá oponer a las “definiciones empíricas” de las condiciones de producción discursivas, un conjunto de definiciones teóricas que aparecen desde 1971 en el análisis del discurso bajo el término “formación discursiva”, esto es, las condiciones que determinan lo que puede y debe decirse, a partir de una posición dada en una coyuntura determinada (Fuchs y Pêcheux, 1978).

Courtine en su texto *Análisis del discurso político (el discurso comunista dirigido a los cristianos)* realiza una reformulación teórico-metodológica de la escuela francesa. Uno de los conceptos al que más dedicará su atención será el de condiciones de producción. A través de su concepto de “memoria discursiva” reelabora dicha problemática. Si el enunciado está situado, por una parte, en una *relación horizontal* con respecto a otras formulaciones en el seno del intradiscurso de una secuencia discursiva, por otra parte, se encuentra en una *relación vertical* con respecto a las formulaciones detectables en otras secuencias discursivas. El estudio de un proceso discursivo en el seno de una formación discursiva dada, no es dissociable del estudio de la determinación de ese proceso discursivo mediante su interdiscurso, pues lo propio de su funcionamiento es simular, en la transparencia del sentido que allí se forma, el hecho de que se habla siempre bajo la dependencia del interdiscurso (Courtine, 1981).

Análisis argumentativo y representaciones colectivas

Ruth Amossy (2000) –autora que retoma varios de los supuestos de la “Escuela francesa” de análisis del discurso y de la teoría de la argumentación de la lengua y el análisis retórico– toma como base de su propuesta analítica la distinción de O. Ducrot entre *topoi* intrínsecos y extrínsecos (Ducrot, 1988). La diferencia entre unos y otros es que, mientras los primeros están determinados por los constituyentes tópicos de la significación de las palabras de la oración, los segundos se sirven de una creencia presentada como compartida por una cierta comunidad lingüística (García Negroni, 1998a). Su utilización para fundamentar encadenamientos argumentativos tiene como finalidad la construcción de representaciones ideológicas (Amossy y Pierrot, 2005). De esta forma, el objetivo del análisis argumentativo es encontrar los elementos dóxicos constitutivos de la argumentación en su manifestación social e ideológica tanto como en su inscripción en la lengua (Amossy y Pierrot, 2005). También toma el concepto de Pêcheux “preconstruido”, formas de encastramiento de la sintaxis que presentan el elemento como si ya estuviera ahí, como el efecto de una predicación anterior, naturalizándolo. El elemento preconstruido es previo al discurso, no afirmado por el sujeto enunciador, no sometido a la discusión y cuyo origen discursivo ya hemos olvidado (Amossy y Pierrot, 2005).

El sujeto que subyace a esta corriente teórica –enmarcada, como ya dijimos, en la “Escuela francesa” de análisis del discurso– es un sujeto de desconocimiento, un sujeto sujetado por la lengua; en términos psicoanalíticos, un sujeto atravesado y constituido por el inconsciente. El análisis de la argumentación en el discurso concibe la argumentación como anclada en una *doxa* que atraviesa, a su pesar, al sujeto hablante, que lo ignora tanto más cuanto que está profundamente inmerso en ella (Amossy, 2000).

Es por esto que es necesario para este tipo de análisis el conocimiento de la *doxa* que toma la forma de una ideología consagrada, o de corrientes dóxicas en conflicto. Utiliza junto con la noción de *doxa* –la opinión común, el conjunto vago de creencias y opiniones que circula en una colectividad– la de discurso social o interdiscurso (Amossy, 2000). Las nociones de elemento dóxico y de interdiscurso permiten así marcar hasta qué punto el intercambio argumentativo es tributario de un saber compartido y de un espacio discursivo común (Amossy, 2000).

Enunciación y condiciones de producción discursivas

Para poder analizar los diversos supuestos y creencias que forman parte de los encadenamientos argumentales de la carta de del Barco, debemos tener en cuenta los marcos narrativos y sociales en los que se produjo la misma. En este sentido, a diferencia del período posdictatorial inmediato, la época en la que estamos viviendo está atravesada por un fuerte deseo –al menos en sectores intelectuales y militantes– de hurgar en ese pasado, particularmente, en lo que respecta a un aspecto ampliamente soslayado durante la primera etapa de transición democrática: la mi-

litancia revolucionaria de los años setenta. Como si hablar de aquellas prácticas hubiera puesto en riesgo la realización de los nuevos horizontes de expectativas de la transición, la militancia de esa época fue una de las cuestiones más recurrentemente “olvidadas” durante el primer período y, al mismo tiempo, una de las más “recobradas” durante el período posterior (Pittaluga, 2007).

Tanto los discursos hegemónicos sobre la transición democrática como aquellos relacionados con la problemática de las violaciones de los derechos humanos por el terror estatal, delimitaron las posibilidades de lo decible. La llamada “teoría de los dos demonios” fue la que articuló más efectivamente la relación entre la transición y su pasado reciente. La fundamentación de la democracia en construcción no podía, de esta forma, encontrar en el pasado reciente más que su negación radical (Pittaluga, 2007). Con este nuevo régimen de la memoria social, dejó de haber “héroes” y “combatientes” para solo existir “víctimas” (Vezzetti, 2004). Lo que quedó como símbolo mayor es un rechazo y una negación: el “nunca más” (Vezzetti, 2004: 48). Dadas estas condiciones de producción discursivas no era nada fácil reconocerse como militantes revolucionarios y, mucho menos aún, realizar una crítica pública de dichas experiencias. El hecho de haber participado en alguna organización ya los hacía culpables y pasibles de ser condenados simbólicamente y materialmente.

Esta situación comienza a cambiar a mediados de los noventa. Primero, por la desilusión que provocó en vastos sectores la experiencia democrática. Un elemento significativo fueron las masivas conmemoraciones al cumplirse los veinte años del golpe militar. Entre los agentes de esta nueva visibilidad se encuentra la agrupación H.I.J.O.S. (Hijos e Hijas por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio). Estos ya no se limitaban a denunciar la represión y la demanda de justicia sino que también se preguntaban quiénes habían sido y qué habían propuesto y deseado las principales víctimas del terrorismo de Estado (Pittaluga, 2007). Las marcas de este cambio derivarán, por un lado, en la producción y preservación de las fuentes documentales. Al mismo tiempo, comienzan a circular memorias y testimonios de quienes habían sido militantes.

En los últimos años, paralelo a esta politización de las desapariciones –potenciadas por las medidas políticas tomadas al respecto por Néstor Kirchner y continuadas por Cristina Fernández, y la reivindicación de ambos de la militancia setentista– se asiste a una etapa cruzada por distintas vivencias de relatos generacionales y de hijos de desaparecidos en disputa de versiones, a la vez que se abre una discusión ya no solo sobre lo acontecido sino sobre lo que Casullo denomina *la historia de las narraciones de la memoria de los setenta* (2006: 33). En este sentido,

... los hijos añaden el complemento de sus propias narraciones como testigos de los secuestros y desapariciones de sus padres, únicas voces que pueden describir el viraje histórico de esas acciones y elecciones, con sus consecuencias trágicas de separación y muerte. (Amado, 2005: 17)

Esta etapa expresa, entonces, la tensión de la memoria por sus narrativas, narradores y sus teoréticas de las narratividades (Casullo, 2006).

Como todo discurso, la polémica del “No matarás” –así será finalmente titulada la compilación de cartas– no se produce en el vacío, sino que estos cambios discursivos y políticos posibilitaron su emergencia –así como también, muchas de sus limitaciones. Si en la etapa anterior, hablar pública y críticamente de estos asuntos era discursivamente imposible, en los tiempos que corren hay un marco enunciativo que permite la puesta en cuestión de dichas experiencias. A partir de la derogación de las leyes de “obediencia debida” y “punto final”, los que se encuentran perseguidos judicialmente son los militares, pues sus delitos no prescriben, son de lesa humanidad, no así los actos cometidos por las organizaciones guerrilleras, lo que pone en cuestión la anterior vigencia de la “teoría de los dos demonios” y posibilita la crítica de dicha experiencia política sin que eso implique, necesariamente, volver sobre estas figuras. Estas críticas, por otra parte, no pueden dejar de relacionarse con la caída en desgracia de los relatos revolucionarios,

lo que hace que, muchas veces, se presenten dichos actos desprovistos de todo sentido y racionalidad. Veamos entonces la construcción discursiva de este “No mataras” y su vinculación con el discurso psicoanalítico.

La carta

Como hemos visto en el apartado anterior, el texto de Oscar del Barco se produce en un contexto muy particular. Dado el desplazamiento en la última década de la “teoría de los dos demonios”, y el exaltamiento por parte de ex militantes de aquella experiencia política –lo que provocó cierto desplazamiento en la figura de la “víctima” despolitizada y una vuelta discursiva de aquellos “héroes” y “militantes” propios del discurso de los setenta–, la carta del filósofo cordobés polemiza y pone en cuestión los relatos que hegemonizan la memoria social contemporánea. En ella se ponen de manifiesto operaciones discursivas y argumentales que desestabilizan los supuestos y creencias que sustentan los relatos actuales acerca de nuestra historia reciente. El discurso de Oscar del Barco produce una negación metalingüística⁴ respecto del discurso con el cual está discutiendo: *no somos ni héroes ni víctimas, somos responsables*.

Si bien en términos interdiscursivos y argumentales, el “origen” de esta carta está en estos discursos pasados y actuales acerca de los setenta, la carta fue producida a partir de la entrevista que la revista *La Intemperie* le realizó a Héctor Jouvé, particularmente, a partir de su relato del “juicio” y “fusilamiento” a “Pupi” y “Bernardo”, ambos militantes del EGP, donde este afirma, aunque dubitativamente, “yo creo que era un crimen, porque estaba destruido, era como un paciente psiquiátrico. Creo que de algún modo todos somos responsables, porque estábamos en eso, en hacer la revolución”. Esta será la mecha que encenderá todo. Así lo expresa del Barco en el siguiente fragmento:

Al leer cómo Jouvé relata sucinta y claramente el asesinato de Adolfo Rotblat (al que llamaban Pupi) y de Bernardo Groswald, tuve la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era yo mismo. En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado. Pero no se trata solo de asumirme como responsable en general sino de asumirme como responsable de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido: todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, somos responsables del asesinato del Pupi y de Bernardo.

Retomando las propias palabras de Jouvé, el enunciador⁵ se declara “responsable” de los “asesinatos” perpetrados por la organización guerrillera. Ya en estas primeras palabras podemos ver cómo se cuelean los discursos actuales en este discurso acerca del pasado. Si desde el discurso de la izquierda armada de ese entonces, ese acto era calificado como un “ajusticiamiento” o, como mucho, un “fusilamiento”, absolutamente justificado y legitimado desde aquella visión de las cosas, desde este discurso queda omitido aquel horizonte significativo, perdiendo así el valor

4 Para García Negroni (1998b), este tipo de negación “no desencadena jamás una lectura o interpretación descendente (i.e. lectura ‘menos que’). Dado que su característica central es la de rechazar, desacreditar un determinado marco de discurso a favor de otro, diferente, el efecto que producirá será o bien contrastivo (lectura ‘contrario a’) en cuyo caso el espacio que será declarado como el adecuado para la aprehensión argumentativa de la situación será el definido por la escala antonímica; o bien ascendente (i.e. lectura ‘más que’) en cuyo caso la negación declarará situarse en una escala extrema o extraordinaria, distinta por lo tanto de la escala ordinaria o banal que ha sido descalificada. En ambos casos, y al igual que en todos los otros usos característicos de la negación metalingüística, el marco impuesto por el discurso del locutor precedente es rechazado a favor de otro. Ese otro espacio podrá ser el antonímico, el extremo o simplemente otro totalmente distinto” (García Negroni, 1998: 231).

5 Ducrot piensa la noción de enunciador como una voz identificable dentro del texto. Al elaborar su teoría de la argumentación en la lengua junto con Anscombe (1998) esta noción no es descartada, sino ampliada de tal modo que se considera que el “enunciador” resulta no solo una voz identificable en el texto, sino un punto de vista que puede corresponder a un mismo locutor. Así, por ejemplo, en una negación hallamos dos enunciadores (puntos de vista): el que corresponde al enunciado asertivo (afirmación) y el de quien niega.

moral y político que tenía para ese entonces. De esta forma, las muertes no son ya “históricamente necesarias” para la supervivencia del grupo y, en última instancia, para la posibilidad de la revolución, sino más bien simples y llanos “asesinatos”. Las referencias discursivas cambian su valor.

Siguiendo el modelo de análisis propuesto por la teoría de la argumentación en la lengua, uno de los modos elegidos para acercarnos a nuestro corpus será a través del análisis de los conectores argumentales y de los *topoi*⁶ que se manifiestan en el uso de los mismos. A través de la utilización del conector “pero” se niegan las consecuencias de la cláusula anterior.

En ese momento me di cuenta clara de que yo, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que lo habían asesinado. **Pero** no se trata solo de asumirme como responsable en general sino de asumirme como responsable de un asesinato de dos seres humanos que tienen nombre y apellido...

Contrario a lo que podría desprenderse del enunciador primero, la responsabilidad declarada no es una declaración de principios general, abstracta, sino más bien la responsabilidad concreta por el “asesinato” de dos “seres humanos” con nombre y apellido –signo ideológico que, al mismo tiempo, diluye los casos particulares y concretos en la universalidad de la “humanidad”. Por otra parte, desde la ideología y discursos de la militancia revolucionaria de los setenta, el uso de dicho signo, “ser humano”, estaba ausente o deslegitimado; era un valor “burgués”. Desde el discurso de la izquierda armada argentina, o se era un “hombre nuevo”, un “revolucionario”, un “compañero”, “un oprimido” o se era un “quebrado”, un “burgués”, un “enemigo”, un *otro radical*, no un *ser humano* en abstracto.

Otra cuestión que llama nuestra atención es el uso de los pronombres personales lo que nos permite dar cuenta de las diferentes posiciones de enunciación desplegadas. Si bien el narrador comienza utilizando la primera persona del singular, para hablar de la responsabilidad, usa la variante colectiva. De esta forma, si en un comienzo la carta parece ser un *mea culpa* o relato desde la propia individualidad: “...**tuve** la sensación de que habían matado a mi hijo y que quien lloraba preguntando por qué, cómo y dónde lo habían matado, era **yo** mismo. En ese momento me di cuenta clara de que **yo**, por haber apoyado las actividades de ese grupo, era tan responsable como los que **lo habían asesinado**...”, a partir del tema de la responsabilidad el enunciador pasa, automáticamente, a una persona colectiva en la que se incluye: “(...) todo ese grupo y todos los que de alguna manera lo apoyamos, ya sea desde dentro o desde fuera, **somos** responsables del asesinato del Pupi y de Bernardo.

Por lo tanto, si este “yo”, sujeto individual, es víctima indirecta de este asesinato perpetrado por otros, tercero discursivo en el cual no se incluye hasta ese momento, cuando pasa a esta primera persona del plural, el enunciador se identifica con esta posición de enunciación que alude a la “responsabilidad”, a este “somos responsables”, colectivo de identificación discursivamente construido por el enunciador que engloba tanto a “asesinos” como a “cómplices”. En tanto “Pupi” y “Bernardo”, representan en el texto mucho más que su individualidad, pues son “todos los hombres”, desde la perspectiva construida por el enunciador, los “responsables” también son mucho más que los que perpetraron directamente el hecho, los “asesinos”. Allí reside el efecto de interpelación en cadena que generará la carta del filósofo cordobés. En cuanto a los tiempos verbales utilizados, no nos parece menor que para hablar del presente más cercano, –como el momento

6 Según Ducrot, la fuerza argumentativa de un enunciado se halla en el conjunto de lugares comunes argumentativos que se le puede aplicar para extraer conclusiones en el discurso (*topoi*) (Ducrot, 1988). Este valor argumentativo está presente desde el nivel semántico más profundo, el de la significación, pues hablar no es describir o informar a propósito del mundo sino dirigir el discurso en cierta dirección, hacia ciertas conclusiones alejándolo de otras (García Negroni, 1998). Este pasaje del enunciado-argumento al enunciado-conclusión se efectúa a través del principio general “*topos*”: el locutor utiliza el *topos* para alcanzar, por medio de un enunciado, una conclusión específica (García Negroni, 1998).

en que lee la entrevista y siente que “Pupi” y “Bernardo” son sus hijos– utilice el tiempo pasado pero no así para dar cuenta de esta responsabilidad tan aclamada a lo largo del texto: en lugar de decir *fui* o *fuimos* responsables –forma del pasado que produce un efecto de distanciamiento respecto de lo enunciado– opta por *yo era* para la primer persona del singular –forma del pasado más bien cercana y actual (García Negróni, 1999)– y por el tiempo presente para la variante colectiva: nosotros *somos* responsables. Desde el punto de vista desplegado, la responsabilidad no prescribe; el pasado es tan presente que amerita la escritura de la carta, el “acto de constrictión” como él mismo la llama.

A pesar de que el relato comienza hablando de estas muertes en particular, el principio que utiliza para condenar estos “asesinatos” es universal. Desde la perspectiva desplegada por el enunciador, ningún fin o idea puede justificar el asesinato de otro “ser humano”. La tesis que sustenta esta serie de afirmaciones reside en el principio “No matarás”, construido discursivamente como inmanente y necesario a la existencia de cualquier comunidad. Si desde su discurso el “No matarás” es un principio inmanente a la comunidad de los hombres, se desprende que no hay idea o razón que justifique su violación. Así podemos verlo en el siguiente fragmento:

No hay “causas” ni “ideales” que sirvan para eximirnos de culpa. Se trata, por lo tanto, de asumir ese acto esencialmente irredimible, la responsabilidad inaudita de haber causado intencionalmente la muerte de un ser humano. (...) Más allá de todo y de todos, incluso hasta de un posible dios, hay el *no matarás*.

Nos interesa analizar la negación en tanto manifestación de las distintas voces que forman parte de lo enunciado. En contraposición a los relatos que reiteran la dinámica discursiva de los setenta, de estos relatos que hablan de “causas” que legitiman muertes, aparece la voz de del Barco que niega aquellos *topoi* asumiéndose como responsable, como culpable, y no como víctima o héroe. Es por ello que afirma que “todos los que de alguna manera simpatizamos o participamos, directa o indirectamente, en el movimiento Montoneros, en el ERP, en la FAR o en cualquier otra organización armada, somos responsables de sus acciones”. Otra vez vemos cómo aparece el “nosotros inclusivo” y el tiempo presente, lo que hace que estos actos pasados no prescriban, que sus efectos continúen en el presente. Lejos de ser una reflexión que solo insta a su subjetividad individual, interpela y convoca a esos otros, esos “héroes” del discurso revolucionario, a hacerse cargo de lo realizado; en fin, a dejar de ser “héroes” o “víctimas” para pasar a ser “responsables”. En abierta polémica con los discursos que reiteran los mandatos morales de los setenta, el discurso de del Barco pone en juego y desestabiliza los supuestos políticos e históricos que daban sentido a su acción. Desde una posición de enunciación que tiñe de verdades taxativas lo expuesto, sea quien sea que realice dicha transgresión a este principio no es más que un “asesino”.

De ahí la “reconsideración” que realiza de la “teoría de los dos demonios”: “Si no existen ‘buenos’ que sí pueden asesinar y ‘malos’ que no pueden asesinar, ¿en qué se funda el presunto ‘derecho’ a matar? ¿Qué diferencia hay entre Santucho, Firmenich, Quieto y Galimberti, por una parte, y Menéndez, Videla o Massera, por la otra?”. Como también se desprende de la “teoría de los dos demonios”, desde el discurso de del Barco, ambos “bandos” parecieran ser igualmente homicidas, omitiendo, de esta forma el plan sistemático de exterminio de “Menéndez, Videla o Massera”. Esto es así porque desde esta visión de las cosas, no hay causas ni ideales que justifiquen ni legitimen el asesinato de ningún ser humano.

Los otros mataban, pero los “nuestros” también mataban. Hay que denunciar con todas nuestras fuerzas el terrorismo de Estado, pero sin callar nuestro propio terrorismo. Así de dolorosa es lo que Gelman llama la “verdad” y la “justicia”. Pero la verdad y la justicia deben ser para todos.

Si bien se sigue reproduciendo la escisión entre “los otros” y “nosotros”, propia del discurso amigo-enemigo dominante en los setenta, el uso de las comillas por parte del narrador en ese “nosotros” provoca un efecto de distanciamiento respecto a este colectivo de identificación, lo que da pie a que nos preguntemos ¿quiénes es ese “nosotros” con el cual no termina de identificarse el enunciador? Por otra parte, ¿es posible, desde esta visión de las cosas, un “nosotros” diferente y opuesto a un “ellos”? Pareciera que lo único que puede unir en la situación actual a enunciador y destinatarios es la denuncia pero de todos los terrorismos, del de Estado y del “nuestro”. Mediante el conector “pero”, el enunciador construye una visión de “verdad” y “justicia” distinta a la de estos “otros” con los que discute y que, a su vez, desea convertir al “nosotros responsables”. Si desde el discurso de aquellos, la “verdad” y la “justicia” solo atañen a los crímenes de lesa humanidad perpetrados por los responsables militares y civiles de la última dictadura militar, en el discurso de del Barco incumbe a “todos”, al terrorismo de Estado y al “propio”, en el que el enunciador se incluye. Desde este punto de vista, “denunciar con todas nuestras fuerzas al terrorismo de Estado”, no debe implicar, como se desprendería del discurso con el que está discutiendo, “callar nuestro propio terrorismo”, signo que recupera y actualiza el discurso de la “teoría de los dos demonios”. Se pone en cuestión el supuesto silenciamiento sobre la forma de lucha emprendida en el pasado para producir un nuevo mandato: el deber de responsabilidad por no respetar el “No matarás”.

El “No matarás” en *Tótem y Tabú*

Ahora vamos a analizar cómo se construye discursivamente el “No matarás” en el texto freudiano *Tótem y tabú*, publicado en los años 1912 y 1913. En este texto, Freud propone como origen hipotético de la sociedad nada más y nada menos que un asesinato, y no de cualquier tipo. La sociedad es consecuencia de un parricidio, del asesinato del Padre.

Desde este relato, los hombres vivían sometidos al poder de un macho todopoderoso, el Padre de la horda, cuya fundamental prohibición no era de cualquier tipo: los miembros de la misma no podían tener relaciones sexuales entre ellos, sufriendo como castigo los que se atrevían a quebrantar tal norma la muerte y la castración. Frente a esta represión insostenible, los hombres se revelan y matan al padre. Pero esto no termina con el asesinato del progenitor, sino que recién comienza. Lo que va a seguir frente a la muerte de la autoridad, de la palabra, va a ser el total caos. El drama fundamental consiste en ver quién va a ocupar el lugar del Padre muerto, qué particularidad encarnará a la universalidad ausente.

Para salir del estado de naturaleza, y de la culpa que produce haber asesinado al Padre, adorarán en su lugar a un animal o planta tótem, que funciona como antecedente del origen del clan. Freud define al tabú como contrapuesto al deseo, es “una prohibición muy antigua, impuesta desde el exterior (por una autoridad) y dirigida contra los deseos más intensos del hombre. La tendencia a transgredirla persiste en lo inconsciente” (Freud, *Tótem y Tabú*: 1769). Es por esto que se instaure el tabú a la matanza del animal tótem, ante el terror de intentar un nuevo parricidio. Tabú a las relaciones sexuales entre los hermanos pertenecientes al mismo clan, esto es, tabú al incesto, pues fue el principal motivo de la rebelión.

Para Freud, en el “alma colectiva” se desarrollan los mismos procesos que en el “alma individual”. La horda fraterna abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en los niños. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales pero, al mismo tiempo, lo amaban y admiraban. Después de haberlo asesinado, después de satisfacer su odio y su deseo de identificación con él, tenía que imponerse en ellos el sentimiento cariñoso, antes violentamente dominado por los hostiles. A consecuencia de este proceso afectivo surgió

el remordimiento y nació la conciencia de la culpabilidad, confundida con él, y el padre muerto adquirió un poder mucho mayor del que poseyera en vida. Con el parricidio nace la Ley. Lo que el padre había impedido anteriormente, se lo prohibieron luego los hijos a sí mismos en virtud de una “obediencia retrospectiva”. Así podemos verlo en el siguiente enunciado:

Asegurándose así, recíprocamente, la vida, se obligan los hermanos a no tratarse jamás uno a otro como trataron al padre. A la prohibición de matar al tótem, que es de naturaleza religiosa, se añade ahora otra de carácter social, la del fratricidio, y transcurrirá mucho tiempo antes que esta prohibición llegue a constituir, sobrepasando los límites del clan, el breve y preciso mandamiento de “no matarás”. (...) La sociedad reposa entonces sobre la responsabilidad común del crimen colectivo, la religión sobre la conciencia de la culpabilidad y el remordimiento, y la moral, sobre las necesidades de la nueva sociedad y sobre la expiación exigida por la conciencia de la culpabilidad.

El signo “No matarás”, por lo tanto, es construido como consecuencia del asesinato ya realizado; del “matarás” negado y consumado; es una obligación, un mandato social ante el íntimo deseo de repetir dicho acto y la culpa que genera en el sujeto.

Contrario a los preceptos del iluminismo, del “Orden y Progreso”, para esta perspectiva, la libertad individual fue máxime antes de cualquier tipo de “progreso”, antes de cualquier cultura, pues esta se edifica sobre la no satisfacción de poderosas pulsiones. Para poder concretar su fin, la cultura moviliza una libido de meta inhibida a fin de fortalecer los lazos comunitarios mediante vínculos de amistad. No solo debe reprimir las pulsiones sexuales, sino también las pulsiones agresivas. A raíz de esta hostilidad primaria y recíproca de los seres humanos, la sociedad culta se encuentra bajo una permanente amenaza de disolución. El interés racional no la mantendrá cohesionada; en efecto, las pasiones que vienen de lo pulsional son más fuertes que cualquier interés racional. De ahí el recurso a métodos destinados a impulsar identificaciones y vínculos amorosos de meta inhibida.

La cultura, de esta manera, sería un proceso al servicio del Eros, que quiere reunir a los individuos aislados, luego a las familias, después a etnias, pueblos, naciones, en una gran unidad: la humanidad. Ahora bien, a este programa de la cultura se opone la pulsión agresiva natural de los seres humanos. Es la eterna lucha entre Eros y Muerte. La agresión, entonces, va a ser introyectada, interiorizada, reenviada a su punto de partida: vuelta hacia el propio yo. Ahí va a ser recogida por una parte del yo, que se contrapone al resto como superyó y entonces, como “conciencia moral”, estará pronta a ejercer contra el yo la misma severidad agresiva que el yo habría satisfecho en otros individuos, ajenos a él. Freud llama “conciencia de culpa” a la tensión entre el superyó que se ha vuelto severo y el yo que le está sometido.

Por lo tanto, la cultura yugula el peligroso gusto agresivo del individuo debilitándolo, desarmándolo, y vigilándolo mediante una instancia situada en su interior. Con la instauración del superyó, los fenómenos de la conciencia moral son elevados a un nuevo estadio: ante el superyó nada puede ocultarse, ni siquiera los pensamientos. Originariamente, la renuncia de lo pulsional es consecuencia de la angustia frente a la autoridad externa. Se renuncia a satisfacciones para no perder su amor, pero como no es suficiente, pues el deseo persiste y no puede esconderse ante el superyó, se necesita además de la renuncia consumada, el sentimiento de culpa. Por lo tanto, la renuncia de lo pulsional, impuesta desde fuera, crea la conciencia moral, que después reclama más y más renunciadas. Podemos entonces pensar, como nos hace notar Freud, que el sentimiento de culpa de la humanidad descende del complejo de Edipo adquirido a raíz del parricidio perpetrado por la unión de hermanos.

Conclusiones

Tanto en el texto de Oscar del Barco como en *Tótem y Tabú*, el signo ideológico “No matarás” da cuenta, primero, de la existencia del (sí) “matarás”, de ahí la negación; y en segundo lugar, del lugar constituyente que tiene este tabú para la conformación de cualquier comunidad o sociedad. En lo que ambos se diferencian es en los argumentos que utilizan para legitimar dicho razonamiento. Si el discurso de del Barco instituye el “No matarás” como un imperativo transhistórico que permite condenar cualquier tipo de violencia, para el Freud de *Tótem y Tabú*, el “No matarás” es producto de la introyección de la culpa producida a partir del asesinato en común; una “obligación” que se imponen los hermanos ante el deseo (y el temor) de cometer aquel acto una y otra vez. No hay una valoración moral del mismo, de la violencia en sí ya que esta formaría parte de la propia estructuración de la subjetividad.

El sujeto que subyace al planteo freudiano es un sujeto atravesado por el amor pero también por pulsiones agresivas inconscientes. El mandamiento del “No matarás” permite reprimir estos deseos que atentan contra el propósito cohesionador de la cultura.

Como podemos ver, desde el discurso de *Tótem y Tabú* el “No matarás” es valorado en términos de su funcionalidad social, a diferencia de la valoración moral, ética y hasta religiosa que posee en el discurso de del Barco. Lo que diferencia a ambos, en última instancia, es el lugar de enunciación. Si Freud habla desde un lugar analítico y distanciado de los hechos relatados, del Barco lo hace desde la culpa que le produce el “asesinato en común” cometido entre hermanos –acto en el que el enunciador se incluye como protagonista y victimario. El orden social que se produce a partir de este asesinato a contramano no es el de los hermanos asociados que se protegen mutuamente, el de la organización revolucionaria de compañeros y camaradas, sino la reafirmación de la lógica autoritaria del Padre todo poderoso: el *matarás*.

Esta serie de reflexiones nos lleva a repensar las bases sobre las cuales hacer un análisis crítico acerca de los setenta, época sucesivamente representada bajo el sintagma “violencia política”. ¿Es válido hacerlo desde el signo ideológico “No matarás”? ¿Desde qué red discursiva dicho sintagma se constituye en tanto signo ideológico con valor de evidencia? En futuras investigaciones indagaremos en torno a los discursos atravesados por este preconstruido y su vinculación con la “teoría de los dos demonios”, íntimamente ligada a la red discursiva dominante a partir de la reinstauración de la democracia en 1983.

Creemos que el discurso de del Barco, si bien reproduce ciertos signos y argumentos propios del discurso de “los dos demonios”, se ubica en un entremedio que permite producir una salida superadora frente a la opción *víctima, héroe o demonio*. Como vimos, para del Barco, los revolucionarios son responsables, así, en presente.

Bibliografía

- Amossy, Ruth. 2000. *L'argumentation dans le discours. Discours politique, littérature d'idées, fiction*. París, Nathan.
- Amossy, Ruth y Herschberg Pierrot, Anne. 2005. *Esterotipos y clichés*. Buenos Aires, Eudeba.
- Anscombe, Elizabeth. 1998. “Pero/Sin embarco en la contra-argumentación directa: razonamiento, genericidad y léxico”, *Signo & Seña. Revista del Instituto de Lingüística* N° 9.
- Benveniste, Emile. 1982. *Problemas de lingüística general*. México, Siglo XXI.
- Courtine, Jean-Jacques. 1981. “Análisis del discurso político. (El discurso comunista dirigido a los cristianos)”, *Langages* N° 62.
- Ducrot, Oswald. 1986. *El decir y lo dicho*. Barcelona, Paidós.
- Freud, Sigmund. *Totem y Tabú y otros ensayos. Obras completas*. Vol. 9. Buenos Aires, Hispamérica.

- . *El malestar en la cultura. Obras completas*. Vol. 8. Madrid, Biblioteca Nueva.
- Fuchs, C. y Pêcheux, M. 1969. "Actualizaciones y perspectivas a propósito del Análisis Automático del Discurso", en *Hacia el Análisis Automático del Discurso*. Madrid, Gredos.
- García Negroni, María Marta. 1998. "Argumentación y dinámica discursiva. Acerca de la Teoría de la Argumentación en la Lengua", *Signo & Seña. Revista del Instituto de Lingüística*, N° 9.
- . 1999. "La distinción pretérito perfecto simple/ pretérito perfecto compuesto. Un enfoque discursivo", *Revista Iberoamericana de Discurso & Sociedad*, Vol. I, N° 2.
- Malidier, Denise. 1990. "(Re) lire Michel Pêcheux aujourd'hui", en Malidier, Denise (ed.). *L'inquiétude du discours*. Textes de Michel Pêcheux. París, Cendres.
- Pêcheux, Michel. 1969. "Las condiciones de producción del discurso", en Pêcheux, Michel. "Análisis del contenido y teoría del discurso" en *Análisis Automático del Discurso*. París, Dunod.
- . 1980. "Remontémonos de Foucault a Spinoza": *El discurso político*. México, Nueva Imagen.
- Pittaluga, Roberto. 2007. "Miradas sobre el pasado reciente argentino. Las escrituras en torno a la militancia setentista", en Franco, Marina y Levin, Florencia (comps.). *Historia reciente. Perspectivas y desafíos para un campo en construcción*. Buenos Aires, Paidós.
- Raiter, Alejandro. 2003. *Lenguaje y sentido común. Las bases para la formación del discurso dominante*. Buenos Aires, Biblos.
- Todorov, Tzvetan. 2000. *Los abusos de la memoria*. Barcelona, Paidós.
- Vezzetti, Hugo. 2004. "Conflictos de la memoria en la Argentina", *Lucha Armada en la Argentina*, año 1, N° 1.
- VV.AA. *Sobre la responsabilidad: No Matar*. Córdoba: El Cíclope Ediciones/La Intemperie/Editorial de la UNC, 2007.
- Voloshinov, Valentin. 2009. *El marxismo y la filosofía del lenguaje*. Buenos Aires, Ediciones Godot.
- Tonkonoff, Sergio. 2010, "La culpa del hijo. La cuestión criminal en psicoanálisis".

CV

FLORENCIA GRECO ES LICENCIADA EN CIENCIA POLÍTICA. FINALIZÓ LA MAESTRÍA EN ANÁLISIS DEL DISCURSO QUE SE DICTA EN LA FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS (UBA) Y SE ENCUENTRA TERMINANDO EL DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES EN LA MISMA UNIVERSIDAD. ES DOCENTE DE LA CARRERA DE LETRAS (UBA) Y BECARIA CONICET. SUS PRINCIPALES PUBLICACIONES SON EL ARTÍCULO "EN BUSCA DE 'UNA GRAN FICCIÓN QUE SEA SU MITO Y ESTRELLA'. UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO POLÍTICO MARIATEGUIANO" QUE FORMA PARTE DEL LIBRO VIGENCIA DE JOSÉ C. MARIATEGUI DE AUTORÍA COMPARTIDA Y DISTINTAS PONENCIAS PUBLICADAS EN TORNO A LA MORAL REVOLUCIONARIA Y PRÁCTICA POLÍTICA.