



**ESCULTURAS EN EL FUEGO: PSICOLOGÍA DE MASAS DURANTE LA FURIA
ICONOCLASTA EN EL MARCO DE LAS MOVILIZACIONES SOCIALES EN
COLOMBIA (2019-2021)**

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGO

MODALIDAD MONOGRAFÍA

PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
MEDELLÍN
2023



**ESCULTURAS EN EL FUEGO: PSICOLOGÍA DE MASAS DURANTE LA FURIA
ICONOCLASTA EN EL MARCO DE LAS MOVILIZACIONES SOCIALES EN
COLOMBIA (2019-2021)**

POR:

JUAN CAMILO TAMAYO ZAPATA

TRABAJO DE GRADO PARA OPTAR AL TÍTULO DE POLITÓLOGO

MODALIDAD MONOGRAFÍA

ASESOR:

JOSÉ ALEJANDRO SANÍN EASTMAN

**PROGRAMA DE CIENCIA POLÍTICA
FACULTAD DE DERECHO Y CIENCIAS POLÍTICAS
UNIVERSIDAD DE ANTIOQUIA
MEDELLÍN**

2023

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN	5
CAPÍTULO UNO: DESARROLLO TEMÁTICO DE LA PSICOLOGÍA DE MASAS COMO CAMPO DE ESTUDIO EN LAS CIENCIAS SOCIALES	8
1. El antecedente.	8
1.1. Aproximaciones a un modelo de comprensión: la psicología política y sus aplicaciones teóricas en el marco de las ciencias políticas.....	9
1.2. Estructura del fenómeno: la masa, el proceso de masificación y sus rasgos comportamentales.....	15
CAPÍTULO DOS: MARCO TEÓRICO	33
2. El Inconsciente Colectivo: interacción simbólica, mitología y dinamismo psíquico de la masa.....	33
2.1 La escultura como memoria simbólica de la esfera social.....	46
2.2. Esculturas al fuego: iconoclastia, identidad y memoria en tránsito.....	48
CAPÍTULO TRES: MARCO METODOLÓGICO	56
3. Diseño metodológico.....	56
CAPÍTULO CUATRO: ANÁLISIS DEL FENÓMENO	60
4. El caso colombiano: transiciones simbólicas y expresiones del inconsciente colectivo durante la furia iconoclasta.....	60
4.1. El mito de la ley: el asesinato del Padre y la voluntad de poder.....	68
4.2. El mito de la destrucción: el amor por la guerra y la pulsión de muerte.....	74
4.3. Zeus y Ares: símbolos del inconsciente colectivo.....	81

4.4. Mitologema y masa.....	84
4.5. Emociones políticas y ritos de transición colectivos: implicaciones de la furia iconoclasta en la psicología de masas.....	89
4.6. Dos símbolos en disputa: paz y guerra y su representación en la cultura.....	96
4.7. Furia Iconoclasta, emociones políticas y conflicto de masas: entre un acuerdo de paz y la declaración de una guerra.....	101
4.8. Antecedentes de la furia iconoclasta en Colombia: sobre la herida abierta del <i>alma del pueblo</i> y su trauma como Nación.....	107
4.9. Epílogo en dos discursos: un antes y un después de la furia iconoclasta en Colombia.....	115
CONCLUSIONES.....	120
REFERENCIAS.....	126
ANEXOS.....	130

INTRODUCCIÓN

La denominada “psicología política” como campo de estudio reciente dentro de las ciencias políticas es todavía un área de investigación en composición y que, no obstante, resalta por la proliferación tanto de métodos investigativos como por la variedad de componentes interdisciplinarios que justifican su discurso y análisis sobre los fenómenos políticos que aborda como objetos de estudio.

El siguiente trabajo se propone articular y desarrollar una serie de conceptos propios de lo que se comprende dentro del campo de la psicología política como estudios sobre el comportamiento colectivo y la psicología de masas. Para desarrollar la temática investigativa propuesta, se tomará como objeto de estudio el fenómeno iconoclasta registrado en las jornadas de movilización social desarrolladas en Colombia entre 2019 y 2021.

Como eje central de la investigación, se analizará el comportamiento de la psicología de masas alrededor de la acción colectiva del derribo de estatuas en varias ciudades del país. Entendiendo la iconoclasia como valor de acción tangible e ideológica, se pretende identificar en la dinámica de las masas patrones de asociación común inherentes a la psicología de masas en Colombia durante el lapso mencionado. A partir de una serie de conceptos e hipótesis de trabajo, se estudiará el fenómeno desde sus causales psicológicas mediante un proceso hermenéutico aplicado según una metodología cualitativa, deductiva y descriptiva empleando los términos y conceptos interdisciplinarios propuestos para entender las dinámicas del fenómeno.

El objetivo de la investigación consiste en tomar las esculturas derribadas como objetos de estudio psicológico, semiótico y hermenéutico, que posibilitan identificar los componentes simbólicos que estructuran las relacionales de la psicología de masas en Colombia leída desde el concepto del *alma del pueblo*, propuesto por Gustav Le Bon como fuerza psicológica inherente al mecanismo de la masificación al interior de la sociedad civil.

Mediante el método de análisis cualitativo, se busca una aproximación a la base de los relatos morales y culturales que están instalados al interior de la psicología de masas y que han reproducido, tanto en los individuos como en el imaginario colectivo, las dinámicas del conflicto armado y la coyuntura de reconciliación nacional como elementos en tensión

dentro del *alma del pueblo*. Para ello, se emplearán tres elementos de análisis que, si bien pueden diferenciarse en teoría, a la hora de utilizarlos como herramientas de análisis no son claras sus fronteras. Con ello nos referimos al trío analítico de: *método inductivo, aproximación hermenéutica y explicación cualitativa* (Lozada y Casas, 2008).

La metodología empleada, por tanto, implica una variedad en espiral, es decir, en un avanzar en el discurso reflexivo sobre los mismos lugares (estatuas derribadas) para analizar las dimensiones e impactos psicológicos que dicho fenómeno de estudio tiene sobre la sociedad. La lógica de exposición busca generar una posibilidad de análisis de coyuntura que se sirva tanto de elementos literarios como de elementos sociológicos para producir un cuerpo teórico en donde el fenómeno u objeto de estudio pueda ser abordado desde sus diferentes impactos psicológicos en la masa.

De ese modo (utilizando una caja de herramientas analítica inductivo-hermenéutica-cualitativa) pretendemos aproximarnos al objeto de estudio con los siguientes propósitos: a) lograr identificar relaciones dentro del espectro simbólico y emocional que permanece latente debajo de la conducta de masas b) posibilitar un análisis hermenéutico en cuanto a los patrones y causalidades de la sintomatología de la masa en relación al objeto de estudio c) orientar una ruta de comprensión para las acciones colectivas vistas a través de los procesos de represión cultural y catarsis de masas.

Siendo este el caso, como ruta exploratoria de investigación se parte de la furia iconoclasta como un comportamiento simbólico que nos permite analizar la psicología detrás de la dinámica de masas en Colombia como un fenómeno articulado a una lógica de emociones y representaciones propias de la dimensión política del cuerpo social.

Las preguntas centrales por desarrollar dentro de la investigación giran en torno a la dimensión emotiva y simbólica de los procesos inconscientes de la masa: ¿Qué quiere la masa? ¿Qué es lo que siente? ¿Qué emociones operan detrás del derribo de estatuas? ¿Cómo se expresa el sentimiento colectivo de la masa? ¿Cómo afecta el individuo? ¿Qué relación a-histórica existe con los símbolos en disputa?

A partir del estudio del inconsciente colectivo, se pretende encontrar relaciones de análisis orientadas a comprender tanto los procesos impulsivos detrás de la masificación por

iconoclasia, así como esbozar una teoría de las emociones asociada al fenómeno en cuestión. A través de una aproximación hermenéutica mediante el empleo del mitologema de Zeus y Ares como unidades de análisis en la psicología inconsciente de la masa, se pretende interpretar la dimensión simbólica de la furia iconoclasta como comportamiento perteneciente al ámbito de lo ya denominado *alma del pueblo*.

Por ello, la investigación se divide en tres momentos: primero, se realizará una síntesis teórica sobre los postulados básicos para comprender el fenómeno de psicología de masas; segundo, se evidenciará la correlación entre mitologema, masa, inconsciente e identidad colectiva; tercero, se desarrollará un análisis hermenéutico en relación con la función energética del símbolo y la dinámica psicológica-emotiva de la masa.

CAPÍTULO 1: DESARROLLO TEMÁTICO DE LA PSICOLOGÍA DE MASAS COMO CAMPO DE ESTUDIO EN LAS CIENCIAS SOCIALES

1. El Antecedente

No fue la última, mucho menos la primera, de las más de 20 estatuas que fueran arrasadas durante la tormenta de furia iconoclasta a lo largo de todas las plazas públicas en Colombia. Ésta, sin embargo, brilló por su poética acción colectiva. Tras largo peregrinaje desde los pueblos más remotos del Cauca, arrieros y briosos, trepados en caravanas de minga popular, desde viejos a niños, familias enteras de la comunidad Mizak blandieron sus bastones territoriales y, alzando su voz en grito, sortearon el extenso camino hasta llegar pisando firme a la capital del País, sumándose a las jornadas de movilización nacional del 2021, en plena crisis pandémica.

Cierta mañana la comunidad entera oyó una voz: nadie podía explicarse si aquello era más parecido al llanto de una bebé o al grito desgarrado de un hombre herido, pero no dejaba de aullar por ayuda. La noticia se hizo viral. Los Mizak habían irrumpido en una pacífica plaza bogotana, casi aséptica y olvidada, y entre cantos y oraciones, lanzaron cuerdas alrededor de Gonzalo Jiménez de Quesada. Mientras pulsaron con fuerza hacia la tierra, el cielo se abrió. La comunidad declaró unánimemente ante los medios que “el espíritu del colonizador estaba pidiendo perdón a su pueblo”.

Ya en el suelo, derrocada su imagen de caballero ilustre y avieso, rotos los brazos y partidas las piernas, rodeado de ofrendas, envuelto de humos e inciensos, tambores, flautas y cantos, los Mizak rindieron homenaje al muerto y perdonaron sus lamentos de culpa y agonía. Al que en otro tiempo fue uno de los más imponentes y poderosos conquistadores de la Nueva Granada, aquel hombre que como nadie más deliró en la geografía de las indias buscando la tierra prometida de El Dorado, se le rindió un antiguo ritual mortuorio en donde al fin su espíritu pudo descansar en paz.

Al parecer, el 7 de mayo del 2021, tras tantos cientos de años, Jiménez de Quesada había saldado su deuda con el alma de todos aquellos pueblos que profanó y destrozó en su accidentada carrera de codicias y guerras. Fue perdonado, y aquel símbolo por fin encontró

la paz del pueblo. La comunidad dejó de oír aquella voz sollozante, pero en cambio, una fuerza dignificante encarnó en su identidad colectiva, y así mismo, entre flautas y tambores, siguieron su camino de regreso a casa, sabiendo que pronto llegaría el gobierno del cambio.

1.1. Aproximaciones a un modelo de comprensión: la psicología política y sus aplicaciones teóricas en el marco de las ciencias políticas

¿Es necesario recurrir a la psicología para desarrollar un estudio sobre la noción de masa en el contexto del discurso de las ciencias políticas? Por supuesto que las ciencias políticas (y en especial la sociología política) han desarrollado enfoques propios para analizar el concepto de masa sin recurrir necesariamente a ciencias tan “subjetivas” como el psicoanálisis. En muchos casos, sus resultados suelen ser bastante objetivos en términos de medición cuantificable. Existen numerosos enfoques que optimizan la lectura de las masas y sus patrones, permitiendo modelar un espectro de acciones “anticipables”, como lo son los casos del modelo conductista, la elección racional, la teoría de juegos, el materialismo histórico marxista, la biopolítica o el sistema estructural, entre otros (Lozada y Casas, 2008).

Sin embargo, no es posible hablar de cierta autosuficiencia discursiva en el campo de las ciencias sociales y las humanidades, dado que lo propio en ellas, a diferencia de las ciencias exactas, es el concepto como entidad orgánica rizomática y multiforme (Deleuze y Guattari, 2001); es decir, existe un eje transversal mediado por el lenguaje que varía según el enfoque, más no limita su existencia a una sola modalidad del *ser* al que se refiere y su naturaleza por descubrir (Aristóteles, 1996). Por lo tanto, pensar alternativas en cuanto a la forma de encarar la problemática que suscita la masa y sus reacciones como existencia indiscutible dentro del campo socio-político resulta necesario para expandir el horizonte de comprensiones de un objeto de estudio que sigue vigente desde los albores de la modernidad hasta la fecha. El mismo Freud (2010) percibió el fenómeno de masas como un tema pilar para el entendimiento de las dinámicas humanas, la construcción comunitaria e identitaria de los individuos:

La oposición entre psicología individual y psicología social o colectiva, que a primera vista puede parecer muy profunda, pierde gran parte de su significación en cuanto la sometemos a más detenido examen. (...) En la vida anímica individual aparece integrado siempre, efectivamente, “el otro”, como modelo, objeto auxiliar o adversario, y de este modo, la psicología individual es al mismo tiempo y desde un principio psicología social, en un sentido amplio, pero plenamente justificado (p. 6).

De tal modo, aproximarse a las reacciones de la “furia iconoclasta” (Traverso, 2020) en la masa colombiana desde una perspectiva surgida en el seno de una ciencia psicológica nos permite abordar temáticas que suelen quedar relegadas a otras esferas discursivas usualmente ancladas a la literatura, es decir, el símbolo y el mito, como agentes energéticos activos (Jung, 2001) en la movilización emocional de la masa.

El individuo y la sociedad forman un mismo conjunto de interrogantes en donde todas las ciencias aportan visiones analíticas al respecto y, vistas en general, agrupan una serie de conocimientos diferenciables apenas por los enfoques y lenguajes acostumbrados. Es por eso que la psicología y la ciencia política se encuentran ligadas, en su rasgo más general, por un mismo objeto de estudio; a saber, lo humano y sus variaciones sociales. Al hablar, por lo tanto, de una psicología política para entender el fenómeno de masas y la emocionalidad manifiesta en ella, implica explorar las posibles interpretaciones acerca del fenómeno mismo, como menciona Sadrinas (2016) al respecto:

Individuo y sociedad se constituyen juntos, son correlativos y contrarios en el campo de lo social. Deseo, prohibición, represión, sublimación no son categorías que puedan presentarse como de segunda instancia frente a la sociedad. Todo lo contrario, la producen. Como veremos más adelante, para Freud el lazo social tiene que ver con el manejo de imágenes y representaciones que se opera en función de una energía particular que él da en llamar libido. Esta economía libidinal que implica el aparato psíquico supone siempre al otro. Lo resaltado aquí es que, a contrapelo de la idea de alteridad tan diversificada en las ciencias sociales, el otro no se nos aparece en psicoanálisis como una entidad externa que da fundamento a lo propio. Una suerte de

yo soy en tanto hay otros que me reconocen. Todo lo contrario, el descubrimiento freudiano del inconsciente implica -valga la ambivalencia- una exterioridad interna, un yo es otro que tira por la borda la idea de consciencia autónoma o de individuo, incluso la idea de intersubjetividad (p. 3).

Valga la pena mencionar, en esa medida, que una psicología política implica observar los fenómenos desde un ámbito ambivalente, una zona difusa donde el lenguaje explora posibilidades que circunvalan el objeto de estudio sin terminar de establecer principios axiomáticos al respecto. La razón es que entramos a un conjunto de conocimientos tentativos sin demostrabilidad exacta (al modo de las ciencias exactas) pero con una gama de posibilidades analíticas de sobra extensas. Tratando de recuperar este sentido de sobra amplio en la relación entre política y psicología, Parisí (2008) recuerda al respecto que:

El concepto *Psicología Política* es una expresión ambigua, donde es preciso especificar cuál es el uso de los términos: sería concretar qué juego del lenguaje se está utilizando cuando decimos “psicología política”. Por una parte, porque la ciencia política suele quedar perpleja respecto a su objeto, la política: esquivada, indefinible, polisémica e inabarcable. Si definimos además a la política como algo relacionado a la doctrina o actividad política, el campo aparece aún más complejo. Y se convierte en un concepto aún más ambiguo cuando definimos a la política por aquella sentencia antigua que sostiene que es el arte de lo posible. Si a esto le sumamos que cuando nos referimos a la psicología podemos estar refiriéndonos al alma, espíritu, vida mental, conducta, conciencia, inconsciente, acción significativa, entre los conceptos más habituales de las corrientes psicológicas, parece que conceptualizar el término psicología política será una ardua tarea (...) la denominación psicología política puede relacionarse con la dominación disciplinar, problema de las disciplinas puente, que pretenden vincular dos niveles de realidad, es decir, dos juegos de lenguaje. Las interrelaciones podrían darse desde un nivel micro: lo psicológico de las personas; y otro nivel macro: lo político, referido a individuos, grupos, colectivos y sociedad, incluyendo a la sociedad internacional (p. 21).

Retomando el principio generalmente extendido en la psicología y el resto de las ciencias sociales, en el cual el ser humano existe como identidad singular y conforma su personalidad sólo en relación a lo “otro”, regresamos al albor de las definiciones occidentales en cuanto la persona dotada de un instinto político, o siendo específico, el humano como animal político (Aristóteles,1996). Podemos afirmar por lo tanto que existe una relación intrínseca en donde la psicología es expresión de lo político (Parisi, 2008) o invirtiendo la ecuación, lo político es expresión de lo psicológico. Con esto nos referimos a que, si bien el contexto social y sus variables políticas están atravesadas por relaciones culturales, económicas e históricas, las pulsiones de poder, las subjetividades y el resto de características al interior del dinamismo psíquico (Freud, 2010), tanto del individuo como de la masa, están permeadas por una base que suele pasar desapercibida a las percepciones externas de la realidad (Jung, 2001). Parisi (2008) afirma al respecto que:

Lo psicológico y lo político se expresan en la subjetividad, o más bien, si lo psicológico es consecuencia de lo social, coyuntural, ¿puede acaso la psicología no ser política? Es decir, ¿existe la psicología como disciplina ajena al espectro político? Podríamos avanzar en los interrogantes y plantear: ¿qué vínculos invisibles existen entre la psicología y la política? ¿Es útil o inútil la psicología a los sistemas políticos imperantes? (p. 23).

La académica Maritza Montero (1987) compiló el primer manual de psicología política aplicada para América Latina, en donde desarrolla un amplio panorama de los métodos de estudio desarrollados por diferentes tradiciones que permiten aproximarse a la psicología política priorizando una lectura analítica desde el dinamismo psíquico en la conformación de las sociedades latinoamericanas. Fundamentalmente se trazaron cuatro (4) líneas de análisis:

- 1) Enfoque psicosocial, nacido en el seno de las teorías sociológicas con dos tendencias centrales: enfoque cognoscitivo y enfoque comportamental.
- 2) Perspectiva psicoanalítica, surgido a partir de las teorías desarrolladas por Freud y su posterior aplicación clínica.

- 3) Perspectiva discursiva, retomado a partir de los clásicos griegos y romanos que luego serían reactualizados por las diferentes escuelas hermenéuticas europeas (sobre todo la escuela de Frankfurt).
- 4) Perspectiva estructural-funcional, originada en las primeras escuelas de ciencia política norteamericana.

A su vez, estos cuatro (4) enfoques se acoplan dentro de diversos niveles y modelos de análisis empleados según los niveles de lectura deseados y la intencionalidad de los especialistas para comprender diferentes fenómenos específicos. Los modelos de análisis más usados por su parte son: Modelo liberacionista-crítico; Modelo retórico-discursivo; Modelo psico-histórico; Modelo racionalista; Modelo marxista y Modelo de psicología colectiva. En la actualidad, la psicología política se desarrolla en tres (3) bloques o ámbitos académicos: EEUU, Latinoamérica y Europa (Parisi, 2008) y en las investigaciones adquieren matices y enfoques teóricos cuyas metodologías se construyen a partir de la integración de diferentes disciplinas como la sociología, la economía, la antropología, la psicología y las ciencias políticas, entre otros. Montero (1987) concluye que dichos enfoques tienden a vincularse en el campo práctico y moverse entre modelos de análisis, dando paso a diferentes hipótesis sincréticas respecto a los ejes conceptuales fundamentales.

Varios ejemplos conocidos de dicha conjugación interdisciplinaria dentro del campo cada vez más creciente de la psicología política aparecen en *The Journal of Social and Political Psychology* (JSPP), *International Society of Political Psychology* (ISPP), *International Bulletin of Political Psychology* (IBPP), renombradas revistas internacionales dedicadas a explorar las relaciones entre fenómenos políticos y sus manifestaciones psicológicas. Sus temáticas suelen desarrollar investigaciones en torno a fenómenos como el culto a la personalidad, las creencias culturales que modelan las reacciones de la masa, los comportamientos políticos en medio de las épocas electorales, los impactos de la propaganda política, el alcance de las narrativas ideológicas en la sociedad civil, la conducta de los individuos frente a problemáticas de polarización, las emociones sociales según las variaciones de la economía, entre otros. Por lo general, el objeto de estudio conjugado entre política y psicología varía según los enfoques, pero jamás divide las relaciones individuales

de los procesos colectivos como una dinámica intrínseca en la modelación de las sociedades. Por lo tanto, el campo intersticial entre ambas disciplinas (ciencia política y psicología) abre un panorama de retos científicos tal como *The Journal of Social and Political Psychology* (JSPP) declara en su misión científica: “[We] focus on socio-political issues from related fields of psychology (e.g., peace psychology, community psychology, cultural psychology, environmental psychology, media psychology, economic psychology¹)”

Diferentes pensadores a lo largo de la historia occidental no dieron por sentado la relación directa entre la psicología humana y sus construcciones políticas, preocupándose por abarcar el espectro del conocimiento humano en relación con los límites del conocimiento mismo. Algunos casos relevantes para la ciencia política fueron Aristóteles, Maquiavelo, Hobbes, Stuart Mill, que desde sus concepciones materialistas sobre la realidad analizaron las dinámicas colectivas desde la psicología de las conductas individuales (Parisí, 2008).

Es así como el campo de la psicología política abre un espectro de interrogantes al interior de las dinámicas de la psicología social (por ende, de la sociología, la economía y las ciencias políticas), desde una perspectiva que analiza tanto las reacciones externas como los procesos internos de la sociedad que suelen pasar desapercibidos. Por consiguiente, la psicología política propone un modelo de análisis que fragmenta la unidad del método científico en tanto medición numérica exacta. Con esto nos referimos a que el concepto de verdad cuantificable entra en una fase de ruptura por su incapacidad universalizante; es decir que la razón como modelo unilateral queda sujeto a las circunvalaciones hermenéuticas de la irracionalidad psicológica, puesto que uno de los principios fundamentales del dinamismo psíquico, tanto para el individuo como para la masa, es precisamente su ambivalencia comportamental injustificada (Jung, 2001).

Hasta el siglo XX los paradigmas científicos pretendían establecer un conjunto de verdades como modelo explicativo universal, es decir, la razón como modelo atemporal posible de aplicar a cualquier campo del conocimiento (Parisí, 2008). Sin embargo, dicha

¹ Disponible en línea: <https://jspp.psychopen.eu/index.php/jspp/about-scope>

suposición axiomática quedó fisurada en tanto las dinámicas sociales se obstinan en demostrar lo contrario: su manifestación contingente, voluble y dialéctica (Hegel, 2006); su multiplicidad de sentidos gramaticales y representaciones culturales (Foucault, 1980); sus dinámicas inconscientes y atributos simbólicos (Freud, 2010) entre muchos otros elementos, dan cuenta de una “ruptura” epistemológica unilateral que abre un horizonte de perspectivas teóricas dentro del ámbito de lo humano.

Uno de los elementos centrales de la sociedad es la contingencia y la accidentalidad de los procesos político-culturales en cuanto a su variabilidad y dinamismo. Si bien la herencia es un proceso sucesivo de réplicas identitarias tanto en la cultura como en las costumbres mediante el lenguaje (Luhmann, 2016), el devenir histórico suscrito a la temporalidad de las sociedades se diversifica a través de sentidos que subyacen al lenguaje mismo con que se representa la realidad (Deleuze y Guattari, 2001). Por lo tanto, uno de los objetos principales de la psicología política es el análisis de las influencias psíquicas en el comportamiento indeterminable tanto individual como de los “arrebatos” de la masa, entre muchos otros.

El discurso que sugiere el análisis desde la psicología política se constituye como una herramienta de sentido que permite abordar las variables históricas y la composición identitaria de la esfera social, teniendo en cuenta los hechos políticos y la cotidianidad social como un flujo continuo entre dos variables paralelas: una racional (objetiva, determinable y cuantificable) y otra inconsciente (simbólica, cualitativa, indeterminable).

1.2. Acercamiento teórico al fenómeno: la masa, el proceso de masificación y sus rasgos comportamentales

Para el fenómeno específico de la masa como manifestación social específica, los desarrollos han sido innumerables y los enfoques por lo menos diferenciados; como mencionamos anteriormente, existen explicaciones estructurales-funcionales (como la oleada de protestas durante el 2019 por la reforma tributaria en Colombia), discursivas-retóricas (como la polarización por el Sí y el No del plebiscito para refrendar los Acuerdos

de Paz en 2016) y psicosociales-comportamentales (como la consulta popular anticorrupción del 2018). Es necesario, pues, recurrir a determinado modelo para examinar el objeto de estudio que nos atañe: las emociones de la masa en Colombia durante el estallido de la “furia iconoclasta” (Traverso, 2020). Desde ese punto de vista, el modelo psicoanalítico ofrece un amplio conjunto de teorías que permiten estudiar el fenómeno mencionado con un mayor margen explicativo, sirviéndose de elementos que logran conjuntar tanto la razón teórica como la hermenéutica simbólica, de modo que podamos profundizar en un tema que resulta tan “inasible” como la emocionalidad colectiva y sus causas profundas.

El mismo Thommas Hobbes empleó una figura simbólica para describir ese proceso sucesivo por el cual el individuo entrega su voluntad de poder a un ser superior y, sin embargo, inexistente dentro del campo de lo real (no por ello inexistente en el ámbito de lo imaginario) conocido como Leviatán (Hobbes, 2015):

En efecto, gracias al arte se crea ese gran *Leviatán* que llamamos república o Estado (en latín *civitas*) que no es sino un hombre artificial, aunque de mayor estatura y robustez que el natural, para cuya protección y defensa fue instituido; y en el cual la soberanía es un alma artificial que da vida y movimiento al cuerpo entero; los magistrados y otros funcionarios de la judicatura y ejecución, nexos artificiales; la recompensa y el castigo (mediante los cuales cada nexo y cada miembro vinculado a la sede de la soberanía es inducido a ejecutar su deber) son los nervios que hacen lo mismo en el cuerpo natural; la riqueza y la abundancia de todos los miembros particulares constituyen su potencia; la *salus populi* (la salvación del pueblo) son sus negocios; los consejeros, que informan sobre cuantas cosas precisa conocer, son la memoria; la equidad y las leyes, una razón y una voluntad artificiales; la concordia, es la salud; la sedición, la enfermedad; la guerra civil, la muerte (p. 4).

Hobbes evidencia una de las tesis que Freud (2010) desarrolla en su análisis de masas: la visión de un individuo en estado contradictorio, en tanto es sustituible por un cuerpo social que lo supera y, sin embargo, se ve obligado a existir adecuadamente dentro del conjunto para poder pertenecer al mismo. Acá vemos que la relación no se trata de dos entidades (Sujeto- Sociedad) autónomas, sino que los límites comienzan a difuminarse en cuanto

aparece el problema de la identidad y la representación. Sadrinás (2016) nos recuerda al respecto que: “no se trata de una relación entre dos entidades constituidas y autónomas. Individuo y sociedad se constituyen juntos, son correlativos y construidos en el campo de lo social. Deseo, prohibición, represión y sublimación no son categorías que puedan presentarse como de segunda instancia frente a la sociedad. Todo lo contrario, la producen” (p. 3).

Es decir que el lazo social que establecen los individuos opera en función de una dicotomía: deseo y represión. Deseo, por un lado, de pertenencia al conjunto; represión, por otro lado, de la voluntad de poder particular. En esta tensión de fuerzas dinámicas, surge un panorama contradictorio de representaciones posibles y deseos reprimidos, a lo que Freud llamó *libido*. Dentro de su análisis particular, el concepto estuvo asociado a las pulsiones sexuales que configuran el psiquismo del sujeto; sin embargo, Carl Gustav Jung desvinculó el concepto de libido del mero plano sexual y lo elevó a la definición de “energía dinámica y vital indeterminada” (Jung, 2001). Esto implica que la libido opera en diferentes niveles y esferas, no sólo la correspondiente a la dimensión sexual, sino también a la pulsión creativa, religiosa, gregaria, intelectual y espiritual. La libido, por definición, estaría intrínsecamente relacionada con la voluntad de poder tan manifiesta en el ámbito de lo socio-político.

La dinámica libidinal implica que el aparato psíquico de cada sujeto entra en una confrontación: sus propias pulsiones y la existencia del “otro” como límite de ellas. Según esta visión, lo “otro” no sólo adquiere una función exterior, sino que se transforma en una exterioridad-interna que opera como una propia censura del Yo, una barrera del aparato psicológico que no logra emerger al campo de la conciencia objetiva. Dicha barrera limita las pulsiones libidinales incompatibles con el sistema psíquico del individuo que impiden la expresión de ciertos contenidos psicológicos sujetos a la represión. Al respecto, Jung (2001), concluye que:

El hombre, en cuanto ser cultural, no es capaz de experimentar una serie de impulsos y deseos por la sencilla razón de que son incompatibles con la ley y la moral. Si quiere adaptarse a la sociedad, se ve obligado a reprimir estos deseos (...) Ocurre que, muchas veces, curiosamente a consecuencia de la represión de estos deseos no

permitidos, se rompe el fino hilo que une deseo y consciencia, volviéndose el deseo inconsciente (...) A este proceso de devenir inconsciente un deseo incompatible se le denomina *represión*, en contraposición a *supresión*, que da por supuesta la permanencia del deseo en la consciencia. Aunque haya sido expulsado y olvidado, el contenido incompatible no obstante sigue existiendo (tanto si está formado por deseos como por recuerdos embarazosos) e influye con invisible presencia en los procesos conscientes. Esta influencia se manifiesta en forma de peculiares trastornos de las funciones conscientes, denominados *síntomas nerviosos* o *psicógenos*. Lo curioso es que no se limitan a los procesos psicológicos, también son extensivos a los fisiológicos (...) Los trastornos pueden adoptar todas las formas posibles, como obsesiones, representaciones angustiosas, depresiones, estados de humor cambiantes, fantasías, afectos e impulsos patológicos, etc. En la base de todo ello hay contenidos psíquicos reprimidos, es decir, que se han vuelto inconscientes (p. 45).

Por extensión, todo vínculo socio-cultural implica una represión pulsional que emerge como diferentes niveles de inconsciencia. Es decir, se puede afirmar que el vínculo entre individuo y sociedad se conecta mediante la tensión entre cultura y pulsión (Sadrinas, 2016), lo que implicaría la dinámica impredecible y voluble en el comportamiento de las masas.

El cuerpo de la masa es un cuerpo pulsional (Freud, 2010), que está sujeto a romper las barreras racionales que impone la ley y la moral de la sociedad a la que pertenece en tanto amplifica las fuerzas en pugna de todo el conjunto que la conforma. La multiplicidad de fuerzas que yacen en el inconsciente emergen con mayor facilidad en tanto el Yo de cada individuo se disuelve en el anonimato de la masa, y por ende, las barreras represivas pierden su efecto, la conciencia pierde sus límites acostumbrados, se disuelve la capacidad de atención particular, se afecta el juicio subjetivo y la memoria se trastorna, en tanto la descarga energética se hace efectiva. Al respecto, Freud (2010) describe sobre su análisis de masas (en su apartado sobre el *Instinto Gregario*) que:

Tenemos derecho a decirnos que las extensas ligazones afectivas que discernimos en la masa bastan por sí solas para explicar uno de sus caracteres: la falta de autonomía y de iniciativa en el individuo, la uniformidad de su reacción con la de todos los otros, su rebajamiento a individuo-masa, por así decir. Pero, si la consideramos como un todo, la masa exhibe algo más: los rasgos de debilitamiento de la actividad intelectual, desinhibición de los afectos, incapacidad de moderarse y de diferir la acción, tendencia a transgredir todas las barreras en la exteriorización de los sentimientos y a su total descarga en la acción; estos rasgos y otros semejantes, que hallamos pintados de manera tan plástica en Le Bon, presentan un cuadro inequívoco de regresión de la actividad anímica a un estadio anterior, como no nos sorprende hallar entre los salvajes o los niños (p. 10).

El orden social entonces pierde su capacidad de “sujetar al sujeto”. La represión usual del individuo anclada a las prohibiciones que ejerce la cultura sobre cada uno, se disuelven en un estado puramente natural, por tanto, instintivo, contra-cultural. Es decir, la lógica cotidiana del individuo que suele estar permeado en la identificación - representación con la ley, pierde su validez externa y la emocionalidad instintual aflora desenfadada.

Cabe resaltar que la obra *Psicología de masas y análisis del yo* escrita por Freud, se inspira principalmente en las tesis desarrolladas de la obra *Psicología de masas*, de Gustave Le Bon (1841), verdadero padre de la psicología social. Si bien Freud logra introducir elementos que hasta la fecha resultan la base teórica del desarrollo psicoanalítico de la psicología política, las definiciones de Le Bon resultan casi visionarias en la comprensión de los principios elementales del fenómeno de masas. Al respecto, Le Bon (2000) ofrece una primera definición de masa sobre la que más tarde servirá al psicoanálisis para extender el concepto de inconsciente sobre el espectro colectivo más allá del individuo:

En su acepción corriente, el vocablo «masa», en el sentido de muchedumbre, representa un conjunto de individuos de cualquier clase, sean cuales fueren su nacionalidad, profesión o sexo, e «independientemente» de los motivos que los reúnen. Desde el punto de vista psicológico, la expresión «masa» asume una

significación completamente distinta. En determinadas circunstancias, y tan sólo en ellas, una aglomeración de seres humanos posee características nuevas y muy diferentes de las de cada uno de los individuos que la componen. La personalidad consciente se esfuma, los sentimientos y las ideas de todas las unidades se orientan en una misma dirección. Se forma un alma colectiva, indudablemente transitoria, pero presenta características muy definidas. La colectividad se convierte entonces en aquello que, a falta de otra expresión mejor, designaré como masa organizada o, si se prefiere, masa psicológica. Forma un solo ser y está sometida a la ley de la unidad mental de las masas (p. 5).

En su descripción, podría decirse que Le Bon propone en principio una figura literaria que denomina como “alma colectiva”, dándose a la tarea de estudiar la composición psicológica de la masa como un fenómeno social que surge a raíz de ciertas condiciones particulares en el aglutinamiento social. Vemos por tanto que aquello que define por masa es una entidad generada mediante la combustión mental reunida a través de diferentes individualidades; es decir, surge a través de la suma de sus integrantes y se establece como un conjunto autónomo que domina las unidades que la componen. En ese sentido, la masa se expresa como una función diferenciadora en donde el comportamiento general se desliga del comportamiento aislado de los individuos. Por tanto, Le Bon (2000) describe los rasgos comportamentales de la masa de la siguiente manera:

El hecho más llamativo que presenta una masa psicológica es el siguiente: sean cuales fueren los individuos que la componen, por similares o distintos que puedan ser su género de vida, ocupaciones, carácter o inteligencia, el simple hecho de que se hayan transformado en masa les dota de una especie de alma colectiva. Esta alma les hace sentir, pensar y actuar de un modo completamente distinto de como lo haría cada uno de ellos por separado. Determinadas ideas, ciertos sentimientos no surgen o no se transforman en actos más que en los individuos que forman una masa. La masa psicológica es un ser provisional, compuesto por elementos heterogéneos, soldados de forma momentánea, de un modo absolutamente igual a como las células de un cuerpo vivo forman, por su reunión, un ser nuevo que manifiesta características muy diferentes de las que posee cada una de las células que lo componen (p. 15).

En ese orden de ideas, si bien la masa es un fenómeno global dentro de un conjunto de particularidades, tiene por sí sola rasgos diferenciables que a su vez componen la totalidad de su manifestación. Le Bon dota la expresión de “alma colectiva” con una serie de características ajenas al comportamiento individual que los integrantes de una sociedad no podrían tener por sí solos, o por lo menos, no manifestarse en la dimensión que ocurre una vez se han masificado. Por un lado, el potencial latente que permea las muchedumbres como una fuerza enajenante, en donde el anonimato actúa como una fuerza homogénea ejercida sobre las acciones de cada individuo; por el otro, los procesos psicológicos en donde el individuo pierde el sentido de autonomía de modo que la percepción, tanto emocional como corporal e intelectual se ven drásticamente alteradas.

Las acciones de la masa están supeditadas a los procesos particulares del ambiente social e histórico en donde toman lugar, tanto los acontecimientos como las acciones y los escenarios en donde se desarrollan, obedeciendo a diferentes estímulos externos que llegan a conformar la aglutinación de las muchedumbres. Por lo general, una vez formada la masificación, se invierte la ecuación social de la ley racional gobernando sobre los impulsos instintivos. Es decir, la esfera sentimental prima sobre el intelecto, puesto que dinamiza el curso emocional de las acciones y desvanece los argumentos lógicos que intenta justificar los deseos que emanan de las emociones mismas.

Las leyes que rigen al interior del “alma colectiva” o de la masificación en cuanto tal, suelen venir acompañadas de la disolución de la personalidad consciente junto a los límites morales o jurídicos que rigen en la sociedad, por más severo que pueda resultar el castigo. Esto se debe a que las emociones se potencian y el sentido de realidad se disminuye, por lo que todo contrato social queda suspendido entre paréntesis. Puesto que la fuerza homogeneizante de la masa subsume a los individuos en el anonimato, toda noción de responsabilidad, culpa o castigo desaparece, quedando el conjunto libre de barreras socioculturales que detengan su rumbo sino hasta consumados sus deseos o hasta ser disipada por otra fuerza de choque que la supere (por lo general, mediante el uso de la fuerza pública). Se podría decir entonces que sobre la masa no existe ninguna cohesión racional sobre la

manifestación de su fuerza, sujeta por tanto al movimiento emocional y a las imágenes a las que responde su expresión identitaria (símbolos, insignias, banderas, etc.)

Son diversos los principios que operan al interior de la masa y más diversas aún las causas que pueden llegar a conformar los procesos de masificación. Sin embargo, según Le Bon (2000), estos principios pueden delimitarse en tres grandes características que operan invariablemente del contexto socio-histórico en que se presentan:

a) El individuo que se integra a la masa adquiere sentimientos “invisibles” que potencian la fuerza de sus instintos que por sí solo no podría exponer ante la sociedad.

b) La masa se manifiesta a través de un fenómeno de contagio mental, a modo de hipnotizante, por el cual los individuos se ven inducidos a participar del movimiento de su fuerza y a la vez, continuar la orientación que traza.

c) Mediante el contagio mental, todo acto y sentimiento se vuelve contagioso, hasta el punto en que el individuo “sacrifica” su personalidad en virtud de las acciones colectivas mediante un proceso de sugestibilidad psíquica.

La sugestibilidad que genera la masificación es el punto angular en donde se disuelve la personalidad y el criterio consciente de los individuos, de modo que las direcciones de las acciones acaban por ser dirigidas por las imágenes que representen el “alma colectiva” de la masa o los líderes-voceros que sugieren las pautas de acción. Una vez consolidada la sugestión, el proceso de contagio de alguna idea o imagen rige las fuerzas que la conducen, sin importar cuán vaga o imprecisa sea la información suministrada al respecto. Lo cierto es que la energía desatada, una vez ha sido liberada, no cambia de percepción hasta consumada su intención.

Sin embargo, Elias Canetti, en su obra *Masa y Poder* (1981) añade cuatro propiedades más a tener en consideración respecto a la conformación de las masas:

a) La masa siempre tiende al crecimiento, ya que no tiene límites por naturaleza.

b) Al interior de la masa reina la homogeneización, es decir, existe una igualdad absoluta en cada uno de los miembros que la componen.

c) La masa se alimenta de la densidad, en términos del autor, “la masa ama la densidad”, es decir, se alimenta de una propiedad física de expansión y explosión.

e) La masa necesita direccionalidad, puesto que es un movimiento por naturaleza, siempre tiende hacia algún lugar donde poder descargar su fuerza.

Por otro lado, aparte de la composición orgánica de las masas, se añaden dos manifestaciones o movimientos cualitativos en su composición, las cuales son *retención* y *ritmo*. Canetti (1981) comenta con respecto a estas propiedades que:

La masa retenida vive con miras a su descarga. Pero se siente segura de esto y la retarda. Desea un período relativamente prolongado de densidad, para prepararse al momento de la descarga. Es decir, se calienta en su densidad y retiene lo más posible la descarga. El proceso de la masa no comienza en ella con igualdad, sino con densidad. La igualdad se hace aquí la meta principal de la masa, en la que finalmente desemboca; todo grito común, toda exteriorización común expresa entonces de manera válida esa igualdad. Muy al contrario, en la masa rítmica densidad e igualdad coinciden desde el comienzo. Aquí todo reside en el movimiento (...) El medio para ello fue en primer lugar el ritmo de sus pies. Donde andan muchos, otros andan con uno. Los pasos, que se suman de prisa a los pasos, simulan un número mayor de hombres (p. 29).

A pesar del origen de su composición, ¿con qué intención voluntaria actúa la masa? Una vez las características del individuo desaparecen como ser consciente, se vuelve imprecisa cualquier formulación racional al respecto. Lo cierto es que su movimiento obedece a la orientación que en principio congrega a los individuos mediante ideas y emociones (Canetti, 1981); luego, la dirección de sus fuerzas estalla en actos que prescinden de justificaciones, aumentando por lo tanto el predominio de lo inconsciente (Le Bon, 2000); es decir, lo instintivo, lo anómalo que no termina por encontrar explicación suficiente en la esfera racional.

Para Le Bon (2000), las únicas maneras de influir en la masa suelen ser imágenes visuales simples, formas coloridas y, sobre todo, voceros de la emocionalidad que carecen en sus discursos de razones complejas. Lo visual y lo discursivo, según el autor, son las formas en que la apariencia moldea las manifestaciones de la masa: “las imágenes evocadas

en su espíritu por un personaje, un acontecimiento, un accidente, tienen casi la vivacidad de las cosas reales” (p.35.)

Las imágenes con mayor intensidad emotiva y eficacia suelen ser las que apelan a sentimientos desmesurados, como lo pueden ser el terror, la ira o la euforia. Canetti (1981) comenta al respecto que:

Las masas conocidas están dominadas por los afectos más diversos (...) Que la masa sea abierta o cerrada, lenta o rápida, invisible o visible nos dice muy poco de lo que siente, de su contenido. Sin embargo, tal contenido no aparece nunca en estado puro. La masa pasa por una serie de afectos que se suceden a toda prisa (...) Las principales formas afectivas de la masa se remontan, en cambio, mucho más atrás. Aparecen muy temprano, su historia es tan antigua como la de la humanidad misma (...) La masa de acoso y la masa de fuga son las dos más antiguas. Se dan tanto entre los animales como en el hombre, y es verosímil que su formación entre hombres se haya vuelto a nutrir siempre de modelos animales (p. 51).

Por un lado, la masa de acoso se caracteriza por la euforia, la excitación y el placer, y remonta a las dinámicas primitivas de la caza, el asesinato colectivo, la expulsión del enemigo y la destrucción en horda; por otro lado, la masa de fuga se rige por alguna amenaza latente, y se caracteriza por el pánico, el miedo y la ansiedad que surge frente a un peligro inminente que acecha (Canetti, 1981).

Es así como los sentimientos que surgen dentro de la masa suelen caracterizarse por fuerzas emocionales extremas; es decir, la masa no suele tener emociones “livianas” o “pasajeras”, sino emociones que tienden a estallar o exacerbar más las pasiones o pulsiones dominantes. Las imágenes del terror, la ira o la euforia ejercen una influencia indiscriminada en cada miembro que compone la totalidad del conjunto, formando una representación teatral colectiva (Le Bon, 2000), que otorga un estatuto de realidad a las impresiones que puedan surgir dentro de ella.

Es en esta “representación teatral colectiva” (Le Bon, 2000) donde surgen los aspectos mitológicos de la realidad, en cuanto la fuerza que disuelve la conciencia individual, junto a las imágenes y emociones que se movilizan en la masa, originan una percepción que se sobrepone sobre la realidad cotidiana; es decir, generan una sensación ilusoria de realidad que irrumpe en el orden cotidiano. Esto explica cómo un partido de fútbol de súbito puede transformarse en un coliseo romano, una congregación religiosa percibir la aparición de una imagen milagrosa frente a sus ojos, una manifestación pública convertirse en un rito de cacería y sacrificio.

Este resulta el origen de la “imaginación popular” y por extensión, el epicentro del poder en la movilización de la masa (Le Bon, 2000). Es así como la política se conforma a través de una serie sucesiva de imágenes que retratan las dinámicas colectivas del sentimiento masificado y sus imágenes, en tanto logra instalarse como un canal que tramita las versiones mitológicas de la imaginación popular en estructuras racionales que canalizan su fuerza expansiva y conceptualiza la irracionalidad de su explosión. Sin embargo, la pulsión latente de la masa permanece disuelta mientras irrumpe en la imaginación popular otro motivo por el cual masificarse. Esto nos lleva necesariamente a la pregunta: ¿cuáles son los motivos por los que el individuo tiende por naturaleza a la masificación y, por ende, a la pérdida de su consciencia? ¿Es la “imaginación popular” la detonante raíz de las diversas formas que adquieren las masas? ¿Por qué una vez masificados, en el conjunto de individuos se superpone sobre ellos un alma colectiva invisible a la percepción ordinaria de la consciencia? Ante la ilusión general que se produce en la masa, como lo es su fuerza irrefrenable y el estallido de su energía, repleto de imágenes y creencias que arrasan el espacio de lo real, Le Bon (2000) comenta sobre las causas últimas que puedan causar el fenómeno de masificación, no sin cierto desconcierto, que:

Para llegar a entreverlas, hay que recordar primeramente la siguiente observación de la psicología moderna: no es sólo en la vida orgánica, sino también en el funcionamiento de la inteligencia, donde desempeñan los fenómenos inconscientes un papel preponderante. La vida consciente del espíritu no representa sino un sector muy reducido, en comparación con su vida inconsciente. El analista más sutil, el

observador más penetrante, no llega a descubrir más que un número muy reducido de los móviles inconscientes. Nuestros actos conscientes derivan de un substrato inconsciente, formado sobre todo por influencias hereditarias. Este substrato encierra los innumerables residuos ancestrales que constituyen el alma de la raza. Tras las causas manifiestas de nuestros actos se encuentran causas secretas ignoradas por nosotros. La mayoría de nuestros actos cotidianos son el efecto de móviles ocultos que se nos escapan (p. 17).

Para ahondar en este punto sobre la influencia permanente del inconsciente sobre las masas, retomamos de nuevo el aporte de Freud y su investigación psicológica de las masas. Con esto nos referimos al atributo psicológico constitutivo del ser humano (tanto individual como colectivamente) de la pulsión y su dinámica libidinal. ¿A qué se refiere Le Bon (2000) en último término al hablar de “alma colectiva” e “imaginación popular”? ¿A qué alude Canetti (1981) al proponer una dinámica en las masas de energía retenida y liberada?

Según la lógica pulsional propuesta por Freud (2010), es decir, la libido como constituyente de los seres humanos y como factor decisivo en su conformación psíquica, existe una polaridad que determina el comportamiento de los grupos sociales. Dicha polaridad, desarrollada en *Más allá del principio del placer* (Freud, 2015), propone una dupla de conceptos decisivos para el desarrollo posterior de la teoría social contemporánea y los problemas consecuentes sobre la conformación del orden social (Sadriñas, 2016). Estos conceptos son: *pulsión de muerte* y *pulsión de vida*.

La noción de pulsión, a diferencia del instinto, surge en el intersticio entre naturaleza y cultura, es decir, en la tensión que genera el tránsito de la dinámica psíquica de un estado al otro (Freud, 2010). Siendo el instinto una reacción fisiológica de los organismos para responder frente a determinados estímulos, la pulsión, por el contrario, surge en la relación entre la ley y sus prohibiciones, que asienta una serie de deseos irrealizables en el inconsciente del sujeto. Esta latencia de pulsiones inconscientes se explican en cuanto el ser humano en su estado cultural debe desligarse de su estado natural, es decir, de su propensión salvaje y sus arrebatos instintivos.

Podría decirse que la idea de pulsión propuesta por Freud en su tiempo resultó ser tan reveladora para la psicología y las humanidades en general, así como la idea de relatividad propuesta por Einstein para las ciencias exactas. Si bien el concepto de pulsión tiene un amplio campo de estudio, que abarca desde el enfoque clínico hasta la denominada metapsicología, también puede enfocarse en la lectura de los acontecimientos sociales. Si bien la complejidad del término podría dar para un estudio detallado en sí mismo, es necesario extraer las nociones fundamentales para comprender la dinámica de las masas en sus rasgos generales. En *Más allá del principio de placer* (2015), Freud propone las bases para su comprensión; es decir, las bases mismas de la naturaleza psicológica de los seres humanos. Como punto de partida, el autor argumenta que el *principio de placer* es el motor de la vida psíquica que determina la orientación de las acciones a lo largo de la vida de un individuo, ya que el placer en tanto experiencia vital es en última instancia, y por paradójico que suene, la disminución de toda excitación del psiquismo, mientras que el displacer, por el contrario, corresponde a la elevación de dicha excitación (Freud, 2015).

Esto se ve reflejado en la vida social, puesto que, a toda descarga pulsional desenfadada de algún individuo, se oponen las tensiones y barreras de la cultura. El dilema no se reduce a una mera confrontación del mundo externo contra el mundo interno, puesto que dicho principio de placer, sin regulación alguna, terminaría en la aniquilación del sujeto (pensemos en la alimentación, por ejemplo, ya que si el humano no sintiera la saciedad, podría comer hasta morir por el solo hecho del placer que le provocan los sabores), por lo que el mismo organismo individual es regulado por una fuerza de autoconservación que se opone al placer mismo. Al respecto, Freud (2015) concluye que:

Para el organismo vivo, la defensa contra las excitaciones es una labor casi más importante que la recepción de las mismas. El organismo posee una provisión de energía propia y tiene que tender, sobre todo, a preservar las formas especiales de la transformación de energía que en él tienen lugar contra el influjo nivelador y, por tanto, destructor de las energías excesivamente fuertes que laboran en el exterior (p. 15).

Es decir, este principio orgánico que opera como fuerza elemental en el dinamismo de los seres vivos (desde amebas, insectos, animales y humanos) es una constitución mediadora que determina el comportamiento de todo organismo en relación consigo mismo, su colectivo y el medio que habita. Como afirma Sadrinas (2016): “de tal forma que los designios del principio de placer sean realizados en la medida en que ello no sea a cualquier costo” (p. 8). Es así como el principio de placer se convierte en el eje central de la estabilidad de la vida anímica, regulando por extensión aquello que limite cualquier exceso de satisfacción (Freud, 2015)

Por tanto, Freud (2015) establece las dos coordenadas que serán fundamentales tanto para un organismo singular como para la vida psíquica de los seres humanos. Por un lado, se manifiesta la *pulsión de vida* que se caracteriza por la tendencia a la unión dinámica y equilibrada de la vida, la disposición a la conservación y la integridad del cuerpo y del psiquismo (que corresponde a *Eros*, desde su expresión mitológica, como dios rector de la fertilidad, la atracción sexual y el amor). Ésta tendencia tiene una pulsión natural hacia el amor, la interacción libidinal y en último término, el fundamento de la armonía social, dado que es un impulso natural al mantenimiento del conjunto orgánico. En contraposición, por el otro lado, se manifiesta la *pulsión de muerte* que tiene como rasgo distintivo el impulso natural hacia la muerte; es decir, la disolución de la vida orgánica, el desgaste del sistema y la descomposición del sistema (que corresponde a Tánatos, dios de la muerte natural y hermano mayor de Hipnos y Erís, diosas del sueño y la discordia respectivamente.)

A lo largo de su experiencia clínica, Freud (2015) desarrolló y comprobó la teoría de que la *pulsión de vida* y la *pulsión de muerte* son, en última instancia, la dialéctica orgánica de todo sistema vivo, y por ende, son el motor de la vida psíquica de las personas. En su observación del comportamiento humano, logró detectar patrones diferenciables entre una pulsión y la otra, durante el transcurso de la existencia tanto individual como colectiva. Es decir que, por un lado, el ser humano tiende a estímulos de vida y, por el otro, tiende a la ausencia de dichos estímulos y, por tanto, busca la muerte (sea la muerte de los propios impulsos o el acto literal de morirse). Esta fusión de contrarios, que operan

desordenadamente en el individuo según sus tendencias psíquicas, le permitirá concluir que (Freud, 2015):

Si, por tanto, todos los instintos orgánicos son conservadores e históricamente adquiridos, y tienden a una regresión, a una reconstrucción de lo pasado, deberemos atribuir todos los éxitos de la evolución orgánica a influencias exteriores, perturbadoras y desviantes. El ser animado elemental no habría querido transformarse desde su principio y habría repetido siempre, bajo condiciones idénticas, un solo y mismo camino vital (...) Los instintos orgánicos conservadores han recibido cada una de estas forzadas transformaciones del curso vital, conservándolas para la repetición, y tienen que producir de este modo la engañadora impresión de fuerzas que tienden hacia la transformación y el progreso, siendo así que no se proponen más que alcanzar un antiguo fin por caminos tanto antiguos como nuevos. Dicho fin tiene más bien que ser un estado antiguo, un estado de partida, que lo animado abandonó alguna vez y hacia lo que tiende por todos los rodeos de la evolución. Si como experiencia, sin excepción alguna, tenemos que aceptar que todo lo viviente muere por fundamentos internos, volviendo a lo anorgánico, podremos decir: La meta de toda vida es la muerte. Y con igual fundamento: Lo inanimado era antes que lo animado. En una época indeterminada fueron despertados en la materia inanimada, por la actuación de fuerzas inimaginables, las cualidades de lo viviente. Quizá fue éste el proceso que sirvió de modelo a aquel otro que después hizo surgir la conciencia en determinado estado de la materia animada. La tensión, entonces generada en la antes inanimada materia, intentó nivelarse, apareciendo así el primer instinto: el de volver a lo inanimado (p. 24).

Se describe, por lo tanto, como en realidad existe la tendencia inevitable de todo organismo vivo en su estado de conservación, no tanto a la vida como a la muerte. Es decir, el *principio de placer* se encuentra tanto en la pulsión de vida como en la pulsión de muerte. Estando la primera orientada a la satisfacción de los impulsos vitales y la segunda orientada a todo aquello que genera displacer (pensemos en el suicida que termina con su vida por necesidad de acabar con los estímulos del mundo exterior o también las revoluciones que, a

pesar de la guerra y los muertos, se empeñan en derrocar un régimen que obliga a la población a vivir en determinadas formas comportamentales).

Vemos entonces cómo la dinámica psíquica se configura en una dialéctica constante entre dos fuerzas en tensión presentes por igual en la vida humana. Esta dupla de fuerzas, contradictorias y opuestas en principio encuentra su expresión (*síntesis* como diría Marx, *terceridad* según el modelo lógico de Aristóteles) en la existencia misma de los organismos vivos; es decir, el impulso energético y la materia muerta procrean la vida animada. Es así como Freud describe la psique humana inscrita naturalmente en una dinámica bipolar que determinará el flujo de las acciones y las vivencias por encima de los valores culturales, las disposiciones de la ley y las ideas preconcebidas de lo que el ser humano debería ser (nótese entonces que la definición de que “el hombre es bueno por naturaleza y la sociedad lo corrompe” de Rousseau (2013, p. 3.), entra en un campo relativo de verdad).

Sin embargo, el punto de quiebre de la teoría pulsional radica precisamente en el título de su obra, es decir “*Más allá*” del principio de placer. Si el ser humano, independientemente de las polaridades que configuran su dinámica psíquica, como vida orgánica debiera tender al placer por naturaleza (sea hacia una pulsión vital o de muerte), ¿por qué su vida entra en una situación de sufrimiento y displacer constante sin resolver naturalmente el impedimento que lo aflige? Sadrinas (2016) comenta que: “el psicoanalista [Freud] observaba una y otra vez una compulsión a la repetición en los individuos, a recrear situaciones y estados traumáticos que provocan un marcado displacer. Esto chocaba con el principio de placer que había desarrollado como motor de la vida anímica” (p. 8).

Es aquí donde la *pulsión de muerte* adquiere un papel preponderante más allá de la mera muerte por anulación de estímulos externos. Si bien en principio dicha pulsión está orientada a la disolución del organismo, también se caracteriza por estimular los impulsos destructivos, la agresión y la violencia del organismo no sólo contra el exterior sino contra sí mismo. Según Freud (2015), la satisfacción de dicho impulso implica una descarga energética destructiva que opera al interior y se extiende hacia el exterior. Es por eso que la

represión de dicha pulsión posibilita una vida armoniosa en sociedad, puesto que una vez se libera indiscriminadamente su descarga energética, las consecuencias sociales adquieren un carácter disruptivo. Al respecto, Freud (2010) comenta que:

La versión oculta de todo esto, que negaríamos de buen grado, es la de que el hombre no es una criatura tierna y necesitada de amor, que sólo osaría defenderse si se le atacara, sino, por el contrario, un ser entre cuyas disposiciones instintivas también debe incluirse una buena porción de agresividad. Por consiguiente, el prójimo no le representa únicamente un posible colaborador y objeto sexual, sino también un motivo de tentación para satisfacer en él su agresividad, para explotar su capacidad de trabajo sin retribuirla, para aprovecharlo sexualmente sin su consentimiento, para apoderarse de sus bienes, para humillarlo, para ocasionarle sufrimientos, maritizarlo y matarlo. Homo homini lupus [El hombre es un lobo para el hombre]: ¿quién se atrevería a refutar ese refrán, después de todas las experiencias de la vida y de la Historia? La existencia de tales tendencias agresivas, que podemos percibir en nosotros mismos y cuya existencia suponemos con toda razón en el prójimo, es el factor que perturba nuestra relación con los semejantes, imponiendo a la cultura tal despliegue de preceptos [leyes]. Debido a esta hostilidad primordial entre los hombres, la sociedad civilizada se ve constantemente al borde de la desintegración (p. 10).

Así las cosas, se genera un campo repleto de paradojas. Por un lado, la represión implica la posibilidad de construir una sociedad armoniosa; por el otro, la imposibilidad de satisfacer la descarga pulsional de muerte implica que el mero placer de la vida no es suficiente para que el ser humano se sienta vivo. Es así como la cultura se convierte en el origen de la inestabilidad psíquica de todo ser humano, en cuanto reprime sus verdaderas formas de ser. Por ende, la cultura debe valerse de la ley y el castigo para que la coacción no sólo sea exterior, sino que cale hasta el interior del individuo, puesto que, de lo contrario, el individuo encontraría formas de escapar a ella y no podría ser objeto de control. Por eso el surgimiento de la autoridad se vale no sólo de barreras físicas, sino también simbólicas; es decir, relatos, mitos e imágenes que puedan ser interiorizadas por el sujeto que conforma la

sociedad. Acá surge el concepto freudiano del “*super-yo*”, una entidad simbólica que está por encima de todos los individuos que representa y pueda controlar sus impulsos reactivos.

El “*super-yo*” se refleja en todos los símbolos que detentan la imagen de poder. Por eso la tendencia humana arcaica de producir imágenes de poder, *Totems* según la antropología y ritos que regulen sus fuerzas, como lo son las instituciones religiosas, educativas, militares y políticas (Foucault, 1980). Es así como la cultura procura dominar la pulsión destructiva de los sujetos, valiéndose de herramientas que puedan interiorizarse. Por lo tanto, se puede afirmar que tanto el sujeto como la sociedad se constituyen en tanto existe una identificación con la ley (Sadrinas, 2016). Y aquí la gran paradoja: sin represión no existiría la comunidad organizada, pero sin destrucción, no existiría la naturaleza humana como tal. De ahí que muchas sociedades primitivas tengan dentro de sus ritos el sacrificio periódico, la antropofagia, las penas de muerte, el asesinato selectivo y símbolos de la destrucción como figuras sagradas; así como las sociedades modernas no pueden concebir la idea del súper héroe sin un antagonista igual de poderoso (un claro ejemplo del imaginario popular actual que da cuenta de dicha dinámica es la relación entre batman y el guasón, ambos objetos de culto y admirados con igual fervor entre las masas).

Es por eso que la psicología individual, en principio un asunto netamente particular de las experiencias singulares de cada sujeto, no logra diferenciarse en último término de la psicología de masas, sino que ésta última se convierte en una manifestación extensiva de los procesos de la vida psíquica de los individuos (Sadrinas, 2016). Es por eso que Freud escribe en la misma fórmula: “*psicología de masas y análisis del yo*”.

CAPÍTULO 2: MARCO TEÓRICO

2.1 El Inconsciente Colectivo: interacción simbólica, mitología y dinamismo psíquico de la masa

Si toda tensión entre el estado de naturaleza y la cultura genera una serie de deseos y pulsiones irrealizables que terminan por sumergirse en el inconsciente debido a su incompatibilidad con la vida anímica social (Freud, 2010), y por extensión, el yo que conforma a cada individuo es una pequeña porción en relación con sus tendencias psíquicas (dado que deben construirse con base en las disposiciones de la ley que se les ha impuesto), ¿Qué ocurre de forma generalizada en el colectivo humano? ¿Cómo se manifiestan las pulsiones reprimidas de la sociedad? ¿Podría hablarse de un inconsciente personal sin aceptar que por extensión, existe un inconsciente colectivo? ¿Así como los deseos reprimidos operan detrás del yo, existen fuerzas reprimidas que operan detrás de la masa como lo ha sugerido ya Le Bon (2000)? ¿Podría la “imaginación popular” estar relacionada con los contenidos inconscientes del “alma colectiva”? ¿Dónde se esconden los deseos que estos impulsos generan a gran escala y escapan a la vigilancia de la ley? Ahora bien, si es que escapan dichas fuerzas reprimidas, ¿qué clase de contenidos emergen?

En principio, parecería un simple caos destructor, una vertiginosa necesidad de agresividad que surge como resultado compensatorio a la represión, como ya lo ha comentado Freud (2015). Sin embargo, Carl G. Jung se encargó de demostrar todo lo contrario. Para Jung (2001), el problema no radica tanto en los mecanismos de represión (necesarios para la vida en sociedad) ni en la tendencia que las fuerzas de la libido puedan desatar, como en la inconsciencia misma de las tendencias. Por ende, el drama de las sociedades radica en que hunde las pulsiones en el inconsciente y luego las olvida sin siquiera observar qué clase de contenidos existen en ellas. El peligro radica, pues, no en sentir deseos prohibidos, sino en desconocer qué clase de deseos son.

Sobre las consideraciones acerca del inconsciente, Jung (2001) apunta hacia un espectro de la psicología colectiva con una visión que vincula el devenir de las creencias,

representaciones, mitos e historias de la humanidad en su desarrollo evolutivo hasta el presente. Si bien comparte inicialmente elementos desarrollados por la teoría freudiana, retoma buena parte del psiquismo ancestral para construir un modelo que permita entender el comportamiento psico-político de las sociedades contemporáneas. Para explicar el punto de partida de los fenómenos inconscientes de la psicología de masas, comenta que:

Si rechazamos la teoría exclusivamente sexual de lo inconsciente y ponemos en su lugar una concepción energética, debemos decir que lo inconsciente contiene todo lo psíquico en general cuyo umbral no alcanza, ya no alcanza o todavía no alcanza la consciencia. Con esta convicción podemos hacernos una idea de qué aspecto debe tener lo inconsciente. Ya hemos tenido conocimiento de las *represiones* como contenidos de lo inconsciente. A esto hemos de añadir aún todo lo que hemos *olvidado*. Pues que algo haya sido olvidado no quiere decir que se haya “extinguido”, únicamente significa que el recuerdo se ha vuelto subliminal, ha quedado por debajo del umbral, es decir, su intensidad energética se ha hundido hasta el punto de no poder aparecer en la conciencia, perdiéndose para ésta, pero no para lo inconsciente (p. 53).

Jung (2001) suma a las percepciones olvidadas también las *percepciones subliminales*, que se tratan de percepciones sensoriales por debajo del umbral auditivo o procedentes del campo visual exterior; también incluye las *a-percepciones*; es decir, los procesos mentales internos que no logran desarrollarse con claridad en la conciencia. Realizando una extensión lógica, por naturaleza un hombre es a su vez la suma de todos los hombres y, todos los hombres, por ende, son un hombre (como se ejemplifica en el mito cristiano de Jesús como hijo de Dios y padre de los hombres). Por generalidad orgánica, propia de la similitud entre la misma especie, es como se establece el concepto de *inconsciente colectivo*, puesto que si bien el *inconsciente personal* consta de las experiencias particulares, el conjunto de personas a su vez, contempladas en su totalidad, conforma una misma dimensión psíquica compartida (Así como todo humano comparte órganos, extensiones corporales, lenguaje y percepciones). Al respecto, Jung (2001) afirma que:

El concepto de inconsciente personal no abarca en totalidad la esencia de lo inconsciente. Si lo inconsciente fuese solamente personal, sería posible teóricamente

atribuir todas las fantasías de un enfermo mental a vivencias e impresiones individuales. No cabe duda de que gran parte de ese material puede atribuirse a la biografía personal, pero existen conjuntos de fantasías cuyas raíces inútilmente se buscarían en la historia previa individual. ¿Y qué clase de fantasías son esas? son (por decirlo en una palabra) *fantasías mitológicas*. Son conjuntos que no están relacionados con ninguna vivencia personal, sino sencillamente con los *mitos*. Ahora bien ¿de dónde proceden estas fantasías mitológicas si no surgen del inconsciente personal ni, por lo tanto, de las experiencias de la existencia personal? Sin duda alguna proceden del cerebro: no de huellas mnémicas personales sino de *la estructura heredada del cerebro* (...) Es sabido que, junto con nuestro cuerpo, recibimos un cerebro altamente desarrollado que trae consigo toda su historia y que, cuando actúa creativamente, se nutre a partir de esa historia, la historia de la humanidad (...) Esta estructura cuenta su historia, que es la historia de la humanidad, es decir, el mito interminable de la muerte y la resurrección en las múltiples formas que habitan este misterio. Este inconsciente, que yace enterrado en la estructura del cerebro y que sólo manifiesta presencia viva en la fantasía creativa, es el *inconsciente suprapersonal o colectivo* (...) Lo inconsciente colectivo es, en cuanto estructura cerebral extendida de manera general, un espíritu extendido también de manera general, “omnipresente” y “omnisciente”. Conoce al hombre tal como ha sido siempre, nunca como es en este instante: lo conoce como mito (p. 86).

En esta definición aparecen los elementos centrales que permiten apuntar hacia una dimensión colectiva del inconsciente en la cual, como menciona Jung (2001), se desarrolla la historia de la humanidad no tanto en su expresión objetiva sino en su expresión natural y atemporal, tanto para el individuo primitivo como para el moderno. Es así como plantea tres temas fundamentales: a) la dinámica psíquica como organismo particular y colectivo b) la estructura del inconsciente vista no sólo como represión, sino como extensión de todo lo que no logra manifestarse en la conciencia c) el contenido inconsciente como fantasía mitológica intrínseca al ser humano. Como menciona Vélez (2000), el mito: “sería el escenario privilegiado de esa mente colectiva, en el cual se encuentran proyectados los temores y los

deseos, las preguntas más esenciales y primigenias y los dramas surgidos de la relación originaria de los seres humanos” (p. 77).

A su vez, las observaciones de Jung y la relación que establece entre inconsciente colectivo y sus contenidos mitológicos, plantean una visión de la psicología de masas que se escapa de la mera interpretación libidinal propuesta por Freud (2010, 2015) en tanto establece por lo menos, otras tres versiones para entender el comportamiento de las masas: a) la percepción individualizada se desdibuja y entra en comunión con el imaginario colectivo (lo que Le Bon (2000) denominó como “lama colectiva” e “imaginación popular”) b) la política se convierte en un escenario que recrea a su manera, como si de un gran teatro se tratara, los temas mitológicos que ya se han planteado las comunidades primitivas (como Canetti lo expresa en *Masa y Poder* para comprender los impulsos primitivos surgidos en la masa) c) la dinámica psíquica de las masas opera según las tipologías mitológicas inconscientes y no en relación a la mera represión de sus fuerzas (como argumenta Freud para explicar la mera función prohibitiva de la cultura). Al respecto Jung (2001), clarifica que:

No debe imaginarse que las fantasías mitológicas sean representaciones hereditarias. No nos referimos para nada a eso, sino a las posibilidades de representación innatas, condiciones de la representación fantástica *a priori*, comparables, por ejemplo, a las categorías kantianas. Las condiciones innatas no proporcionan ningún contenido, sino que proporcionan a los contenidos adquiridos determinadas formas. Estas condiciones generales, dadas por la estructura cerebral heredada, son la base de la semejanza de los símbolos y de los motivos míticos tal como aparecen por toda la Tierra. El inconsciente colectivo es ese fondo oscuro sobre el que se distingue claramente la función de adaptación de la consciencia (p. 37).

En la actualidad, podemos ver que los ritos arcaicos en su gran mayoría se han transferido al campo multimedia. Los medios masivos de comunicación (las emisoras, los cines, la televisión, la música, etc.) se han elevado a la categoría de acciones sagradas para la sociedad moderna, que, por sobre los establecimientos religiosos, se han instalado en la cotidianidad de toda comunidad. Los medios multimedia dictan las tendencias culturales, las modas, los valores y las opiniones de la sociedad, en tanto se convierten en la voz colectiva del entorno.

Es decir, conforman el “alma colectiva” y la “imaginación popular” (Le Bon, 2000), y allí podemos ver cómo se han convertido en agentes de representación, en tanto los individuos suelen dedicar grandes porciones de su vida a identificarse con vidas paralelas.

Todo este imaginario de ficciones y fantasías (representaciones contemporáneas de los mitologemas de la antigüedad) reflejados a través de héroes, villanos, historias de aventura, comedias y dramas, han ido desplazando las antiguas representaciones y han modernizado las relaciones humanas con lo que Jung (2001) denominó como procesos de “*transferencia*” del inconsciente colectivo hacia la conciencia. La transferencia se convierte en la proyección de los patrones mitológicos sumergidos en el inconsciente colectivo y obedecen a las tipologías recurrentes (arquetipos) del mito: el camino del héroe, el puer aeternus (niño eterno), los milagros del santo, el amor de la madre, la confrontación contra el padre, los sufrimientos del villano, etc. Estas experiencias son la continuación inconsciente de la conducta animista presente en las sociedades primitivas y es así como las “celebridades” representan para la sociedad actual la encarnación viva de los mitos y se convierten en un vehículo de experiencia directa con las dimensiones más oscuras y sagradas del psiquismo humano.

La modernización de los procesos sociales y la desacralización de buena parte de las creencias humanas han cedido el espacio del “alma colectiva” a los lemas publicitarios, las economías de entretenimiento, el fetiche hacia los productos del mercado (como lo son toda clase de objetos de colección: álbumes, estampillas, cartas, monedas, zapatos, etc.) y, por supuesto, se ha convertido en una de las técnicas ampliamente estudiadas por estrategias políticas para la manipulación de la opinión de masas, como lo vemos en los discursos populistas que apelan no tanto a la razón sensata como al instinto pasional.

Es así como los relatos del Yo individual son constituidos por los roles y las proyecciones colectivas, es decir, la sociedad termina por representar un teatro público en donde la persona y su participación en la sociedad, se define de acuerdo con el sentido que adquiere para representar los papeles que estipulan los mitologemas inconscientes (Goffman, 1997). La cultura, por lo tanto, está repleta de atributos míticos que enmascaran y delimitan la aparición de los individuos en el escenario o “teatro” de lo público (Goffman, 1997). Dicha cuestión

del *rol* que ese Yo adquiere, depende de las interacciones que entabla con su propio inconsciente, que se extiende a su vez, en el inconsciente colectivo (Jung, 2001) y su representación del mundo en sociedad.

En efecto, en el inconsciente colectivo, existe una serie de imágenes, pulsiones y símbolos que están dotadas de una enorme fuerza creativa, no solamente represiva. Y es aquí, precisamente, donde la teoría junguiana apunta como puerta de entrada al inconsciente tanto personal como colectivo: el símbolo se convierte (desde épocas arcaicas) en el agente mediador entre lo consciente y lo inconsciente. Al respecto, Jung (2001) afirma que:

Quien considera la psique únicamente desde el punto de vista de la sexualidad o del ansia de poder personal sólo conoce una parte del alma humana. Hay que conocer esa parte, pero también las otras (...) No cabe duda de que lo inconsciente ofrece múltiples y diversos aspectos. Pero hasta ahora nos hemos quedado detenidos en ciertas características externas de las expresiones inconscientes, es decir, en el lenguaje arcaico de lo inconsciente, y lo hemos tomado todo al pie de la letra. El inconsciente tiene un lenguaje imaginativo de gran fuerza (...) No se puede predicar de lo inconsciente como una mera naturaleza instintiva ni una realidad metafísica, ni tampoco puede elevarse al fundamento del mundo, sino que debe entenderse como fenómeno psíquico, al igual que la consciencia (...) Es, en consecuencia, como si nuestra consciencia estuviera entre dos mundos o realidades o, quizás mejor dicho, entre dos clases totalmente distintas de fenómenos u objetos psicológicos. Una mitad de las percepciones fluye hasta ella a través de los sentidos; la otra mitad, a través de procesos interiores estimulados por el inconsciente. La imagen del mundo exterior nos permite entender todo como efecto de las fuerzas impulsoras físicas y fisiológicas; en cambio, la imagen del mundo interior nos hace entender todo como efecto de “seres espirituales”. La imagen que nos proporciona lo inconsciente es de índole mitológica. En vez de leyes naturales tenemos intenciones de dioses y demonios; en lugar de impulsos naturales, actúan almas y espíritus. Estas dos imágenes del mundo son incompatibles entre sí, y no hay lógica alguna que pueda conciliarlas: una de ellas ofende a nuestro sentimiento, la otra a nuestra razón. Y, sin embargo, siempre ha sentido la humanidad la necesidad de unir de algún modo estas

dos imágenes del mundo (...) la unión de la verdad racional e irracional se produce en el símbolo, puesto que en la esencia del símbolo coinciden los dos aspectos: el racional (acorde a la razón) y el irracional (no acorde con la razón). Expresa en una cosa al mismo tiempo otra, de modo que comprende simultáneamente ambas sin ser una cosa ni la otra (p. 47).

La novedad frente a la teoría pulsional de Freud que propone Jung es una terceridad conciliadora entre las descargas energéticas del psiquismo: mediante la función simbolizadora, la dinámica psíquica adquiere formas de expresión y expansión liberando las barreras represivas y a la vez conteniéndolas, es decir, la unión de la paradoja de la libido en su pulsión de vida y de muerte.

¿Por qué el símbolo logra mediar entre la conciencia y el inconsciente? Por medio de la producción e interpretación de los símbolos, el lenguaje adquiere la capacidad para transferir significados repletos de sentido, que sin embargo pueden agruparse bajo algún elemento genérico (Blumer, 1973). Por tanto, el símbolo se establece como aquello que enlaza los nexos de los sentidos gramaticales y que excede la particularidad en su dimensión general, puesto que el símbolo es de carácter múltiple, pero de constitución general. El símbolo debe entenderse como una representación análoga del lenguaje que permite comunicar una idea, imagen o realidad que no logra ser agotada en su significación inmediata. Por ende, el símbolo es una facultad comunicativa que se compone de una doble estructura entre el signo alegórico de aquello que transmite y su significado literal (Jung, 2008). Así, su naturaleza se manifiesta como un signo compuesto de significados variables sin semejanza ni proximidad inmediata y que denota multiplicidad de expresiones abarcadas en su propio núcleo.

Por símbolo se entiende una expresión de múltiples sentidos que preceden a la interpretación en tanto se manifiestan explícitos en los significados que lo componen. Los símbolos no se representan como atributos de expresión concreta, sino que sostienen la base del discurso, el pensamiento y la acción, en tanto avivan al lenguaje y se expresa por variedad de medios que aluden siempre a aquello que transmite. En este sentido, es por medio del símbolo que el lenguaje se torna real y factible, puesto que implica la realización de la expresión humana en todos sus niveles (Ricoeur, 1998). Al respecto, Jacobi (1976) comenta que:

Los símbolos son, pues, los transformadores de energía propios del accidente psíquico (emergencia del inconsciente). Poseen simultáneamente carácter de expresión y de impresión, puesto que por una parte expresan plásticamente el accidente intrapsíquico y por otra -una vez que han devenido en imagen- merced al contenido de su sentido, impresionan a este accidente, y de este modo continúan haciendo mover la corriente del fluir psíquico (p. 146).

Ahora bien, las producciones del inconsciente colectivo que se manifiestan en fantasías, pulsiones y patologías como la psicosis o la neurosis, están ligadas a la tensión dual y paradójica de los impulsos libidinales de la psique. Las polarizaciones entre pulsión de vida y pulsión de muerte al ser desatendidas (es decir, al permanecer netamente inconscientes) suelen manifestarse de forma agresiva y disruptiva, puesto que la energía psíquica busca liberarse, sin embargo, como afirma Vélez (2000) al respecto:

La función simbólica de lo psíquico cumple como tarea fundamental la re-unión de los opuestos y la superación del estado tensional que éstos generan en el ámbito anímico (...) Como elemento unificador o reunidor de tendencias opuestas o tensionantes para la conciencia, el símbolo será, por tanto, el tercero de esa oposición, lo que significa que será fundamentalmente portador de algo desconocido para aquella (...) la libido no está ligada a ningún instinto específico Así pues, no es exclusivamente energía sexual, sino energía indeterminada, que bien puede adherirse o expresarse en el hambre, la sexualidad, el amor, el odio, la venganza o la búsqueda de trascendencia (...) El ser humano surgirá y se moverá en esa ininterrumpida creación simbólica de la libido, y los símbolos serán algo así como “transformadores energéticos” a través de los cuales lo libidinal se le manifiesta al sujeto tanto en su contenido personal como colectivo (p. 88).

En la célebre obra *La sociedad de la sociedad* (Luhmann, 2016), se establece como principio sociológico, que es en la dimensión temporal (histórica y factual) donde el lenguaje construye narrativas referentes a acciones y vivencias, ya no disponibles o aun no

actualizadas. Sin el lenguaje sencillamente es imposible la remisión al pasado y al futuro. Sin el lenguaje y sin la expresión, es imposible la construcción del tejido cultural en la historia (Luhmann, 2016). Y como ya hemos visto, la génesis del lenguaje radica en su naturaleza simbólica (tanto la palabra escrita, como la imagen o el concepto abstracto vienen a ser depuraciones del símbolo. Pensemos en la rueda, luego la abstracción del círculo, luego el concepto matemático del diámetro, luego la expresión Pi: π , a su vez, la rueda expresada en el Tao o en el Óctuple Sendero budista; también el caso de la cruz, o los colores de las banderas, o las mismas raíces fonéticas de los lenguajes hablados, etc.)

Para comprender las dinámicas del comportamiento político de las sociedades, cabe preguntarse primero cómo se construye y cómo se representa el rol de la ciudadanía en la esfera de la interacción y el intercambio de la vida pública desde sus atributos simbólicos (Blumer, 1973). Desde un punto de partida, es necesario rastrear la presencia de signos y valores simbólicos que relacionan/cohesionan la sociedad civil a través del espacio público, y que repercuten en la construcción de identidades y personalidades.

Para ir en busca de una comprensión de las fuerzas comportamentales y costumbres ideológicas antagónicas que determinan a la sociedad, se debe enfatizar en buscar la génesis de esa *memoria del conflicto* que preserva los relatos mediante la reproducción de gramáticas que provocan “*el estado marcial del alma*” (Hillman, 2004), y que se inscribe en unas lógicas de lenguaje y de atributos simbólicos que señalan los puntos de ruptura y contienda de la representaciones que han dado paso a la beligerancia de la tradición territorial en los constructos éticos, políticos y públicos que estructuran el ordenamiento de su campo social.

El Interaccionismo Simbólico (Blumer, 1973) surge en principio como una teoría sociológica que rápidamente se trasladó como método de la psicología social contemporánea, además de ser método de investigación en otras áreas de ciencias sociales (Ritzer, 1993). En su base propone una teoría pragmática en la que prima el análisis de las interacciones sociales, tanto en praxis y significados del lenguaje, que busca comprender los procesos mediante los cuales los individuos toman conciencia de pertenecer y actuar dentro de la sociedad.

Desde inicios del siglo XX, el Interaccionismo Simbólico ha generado diversas metodologías propias que han permitido comprender el flujo de dinámicas sociales y su repercusión directa en la construcción del “yo” de cada individuo, y a su vez, el “yo colectivo”. Por tanto, presta especial atención a la dimensión cotidiana de los colectivos, estudia los referentes y los significados que componen los atributos de la interacción, observa los espacios públicos y los relaciona con el comportamiento de las creencias y valores morales de las sociedades (Allevi, 2015). Todo esto, elevado a la categoría de objeto de estudio científico, en tanto exige de la metodología empírica para realizar cualquier clase de enunciados sobre el fenómeno sociocultural que se pretenda conocer. Debido a esto, el Interaccionismo Simbólico se relaciona íntimamente con ramas científicas como la sociología, la etnografía, la antropología, las ciencias políticas, la historia y la filosofía, para desarrollar diferentes tipos de investigación en las ciencias sociales.

Para ello, analiza algunos hechos objetivos del fenómeno social: las acciones humanas, los rituales colectivos, la identidad y el rol social de los individuos, los atributos morales y culturales, las ideologías de desarrollo y convivencia, y sobre todo, el concepto mismo del *Yo o Persona* en su relación la vida pública (Blumer, 1973). Como lo señala Ervin Goffman (1997), el interaccionismo simbólico se encarga de prestar atención casi exclusiva a la comprensión de la acción social desde el punto de vista del actor (en tanto asume roles según las funciones simbólicas propuestas por la cultura).

Lo que el Interaccionismo Simbólico pone como premisa de investigación, es que la persona y su participación en la sociedad, se define de acuerdo al sentido que adquiere ese ‘individuo’, inmerso en un contexto social específico que está repleto de atributos que enmascaran y delimitan su aparición en el escenario o “teatro” de lo público. Dicha cuestión del *rol* que ese *Yo* adquiere, depende de las interacciones que entablamos con el entorno y cómo habitamos en ellas (Goffman, 1997). Es decir, que a través del estudio de las relaciones entre la interacción y los símbolos que se establecen como elementos significativos

(Luhmann, 2016), se encuentra una ruta de acceso para comprender tanto la génesis simbólica de la identidad individual y como de la organización social que acontece como espacio objetivo.

Este punto de partida epistemológico permite observar cómo es que la identidad se construye principalmente a través de sucesivas interacciones con el medio, que siempre son simbólicas en tanto que siempre significan o hacen referencia a algo parcialmente. Por lo tanto, entiende que la matriz que teje la identidad individual está conectada a la cadena de significados que se construyen en un grupo social. Respecto a esto, Carabaña (1972) hace notar la importancia científica que ha representado para la comprensión del acontecimiento social:

El punto de partida fundamental es el concepto de los sistemas sociales de acción. En este sentido, la “*inter*”-acción de los actores individuales tiene lugar en condiciones tales que es posible considerar ese proceso de interacción como un sistema en el sentido científico del término (...) El interaccionismo simbólico ha aportado, de la mano del pragmatismo, una teoría del significado (meaning) cuya importancia no debe despreciarse. Efectivamente, entre las posiciones subjetivista (sentido como representación interna), intersubjetiva (sentido como representación culturalmente pautada e internalizada) y objetivista (sentido como reflejo del objeto), el Interaccionismo Simbólico ha efectuado una interesante síntesis que le permite no sólo saltar sobre el problema de los universales (y del dilema nominalismo-realismo), sino, sobre todo, el acceso a una pragmática de la comunicación humana. El sentido aparece así en una relación triádica entre acto, objeto y otro generalizado, relación que reenvía, pues, no tanto al universo del discurso como al universo de la praxis. El sentido de una cosa para una persona surge a partir de los modos en que otras personas actúan hacia una persona en relación con la cosa; sus acciones definen la cosa para esa persona. Y si la cosa es de por sí un símbolo, la matriz significativa está entonces formada por el gesto del organismo, el acto social resultante y la respuesta del otro organismo al gesto, de tal modo que el significado es algo objetivo que está ahí en la relación y al margen de la conciencia (p. 19).

Así, la interacción es una actividad que nace de la relación y del sentido social, es decir, que en la interacción surge nuestra capacidad para vivificar y dar sentido a los fenómenos individuales y sociales. A esto es lo que se le denomina *el orden de lo simbólico* (Jung, 2008), ya que el lenguaje ya no es el instrumento intangible que representa abstractamente la realidad, sino que es una praxis cotidiana que se hace manifiesta en las actitudes, las intenciones, las posiciones o las representaciones mediante las cuales una persona accede a un lenguaje que lo identifica como acto y consecuencia social que moldea la forma de que construye su yo y sus relaciones con la realidad.

El individuo no es una expresión aislada; es más bien una representación, una versión de sí mismo que se construye y se descubre por medio del lenguaje — lenguaje que no está aislado ni ha sido inventado por el individuo, sino que pertenece a una lógica y a un contexto social en concreto (Goffman, 1997). Es decir, el individuo se construye por medio de los significados que circulan mientras interactúa con los demás individuos. Aquí surge uno de los conceptos clave del Interaccionismo Simbólico: el “self” (Jung, 2001; Blumer, 1973), que ha servido para intentar comprender cómo es que un sujeto construye estas versiones de sí mismo, es decir, su identidad por medio de roles “teatrales”.

En suma, toda persona tiene un carácter social, por lo que las conductas individuales deben ser entendidas en relación con las conductas grupales. Por eso, comprender y analizar la socialización del individuo (el proceso mediante el cual interiorizamos la sociedad), es comprender la conducta orgánica y valorativa del entramado colectivo y los símbolos en que se expresa (Ricoeur, 1998).

Los espacios geográficos donde se asienta la población humana están dotados de valoraciones psíquicas, en tanto cuenta con elementos de significación y representación del espacio, que presentes en el territorio dan forma a su cotidianidad simbólica (Blumer, 1973). Esto permite comprender que el territorio se debe estudiar a partir de relaciones que implican un vínculo directo entre los pobladores, historias y formas de ver y representar ese espacio en el que se desarrollan sus actividades cotidianas (Ronald, 1989).

En el proceso de adaptación a los territorios se reproducen identidades colectivas que oscilan en diferentes niveles del entramado social (conscientes e inconscientes), y también se consolidan referentes individuales que posicionan a los sujetos en el conjunto en determinados estereotipos psicológicos que se cumplen a cabalidad, mediante la herencia social de valores, cosas, lenguajes, imaginarios, historia, costumbres, conflictos y sentidos (Goffman, 1997).

El territorio, por ende, es el escenario de la interpretación y comprensión de las relaciones sociales vinculadas con la dimensión espacial y adheridas tanto a la estructura temporal de la memoria como a sus manifestaciones identitarias (Ricoeur, 1998); esto es, que el territorio contiene las prácticas sociales y los sentidos simbólicos necesario para que los seres humanos desarrollen en la sociedad una relación íntima que atraviesa la propia identidad colectiva que construyen las identidades psíquicas particulares de los habitantes (Blumer, 1973).

Para nuestro caso de estudio, se entenderá entonces territorio como un espacio determinado por relaciones psíquicas y simbólicas que constituyen la espacialidad posible donde la identidad se convierte en praxis, mediante límites explícitos y referenciales que dotan de significación el lugar mediante la función simbolizadora, en tanto se convierten en espacio de vivencias, experiencias, convivencias, actuaciones indeterminadas acontecidas en el lugar y el tiempo (Ricoeur, 1998).

Las preguntas que surgen al abordar la escultura como objeto que dinamiza la psicología de las masas en Colombia están relacionadas con la arqueología simbólica de la urbe y su inconsciente colectivo (Jung, 2001), en tanto epicentro de la identidad social y su emocionalidad política. Esto nos permite explorar los mecanismos en el dinamismo emocional de la masa durante la “furia iconoclasta” (Traverso, 2020) y entrever la estructura psíquica del “alma colectiva” en el “imaginario popular” colombiano (Le Bon, 2000) como reflejo del *orden de lo simbólico* (Jung, 2008) y sus pulsiones libidinales (Freud, 2010) en el marco de las manifestaciones sociales de 2019 a 2021. ¿De qué manera los ataques colectivos a los monumentos inciden sobre la identidad y la memoria? ¿Cuáles atributos simbólicos

movilizan las emociones políticas de la masa? ¿Qué clase de mitos se manifiestan en el inconsciente colectivo a la hora de arrasar las representaciones escultóricas del territorio? ¿Qué ritos colectivos se manifiestan alrededor del monumento? ¿Cuáles tendencias de comportamiento, dialécticas de relación y representaciones colectivas componen el espectro emocional de la población? ¿Son legítimas las acciones contra el patrimonio arquitectónico? ¿Se componen los espacios públicos en la significación simbólica? Como concluyen Borja y Muxí (2000), podríamos afirmar de dicha relación entre emociones políticas, objeto escultórico y psicología de masas que:

El espacio público ciudadano no es un espacio residual entre calles y edificios. Tampoco es un espacio vacío considerado público simplemente por razones jurídicas. Ni un espacio “especializado”, al que se ha de ir, como quien va a un museo o a un espectáculo (...) La historia de la ciudad es la de su espacio público. Las relaciones entre los habitantes y entre el poder y la ciudadanía se materializan, se expresan en la conformación de las calles, las plazas, los parques, los lugares de encuentro ciudadano, en los monumentos (...) Es decir que el espacio público es a un tiempo el espacio principal del urbanismo, de la cultura urbana y de la ciudadanía. Es un espacio físico, simbólico y político (p. 8).

2.1 La escultura como memoria simbólica de la esfera social

Desde tiempos ancestrales, la escultura ha tenido una relación directa con la arquitectura y la intervención del espacio, puesto que cumple una función estética, religiosa, ornamental o pedagógica, y expresa determinados valores, intereses e intenciones de una comunidad. Socialmente, la escultura tiene funciones muy variadas. A la escultura se le ha conferido funciones vitales de la existencia humana, tanto para los rituales mágicos y religiosos, como para ritos funerarios y funciones políticas. Su carácter primordial consiste por tanto en conservar la memoria de los pueblos y orientar sus proyectos de sociedad en virtud de determinados atributos (Gombrich, 2008).

Una de sus funciones primordiales es la de crear imágenes que simulen situaciones y condiciones de la identidad humana, ya que logra expresarse de tal modo que transmite una memoria o información —consciente o inconsciente— con tal fuerza al espectador, que lo interpela, tanto en la apariencia material y objetual, como en la producción de significados provenientes del mundo ideal que significa, transmitiendo por completo un símbolo que debe ser interpretado. Al igual que otras bellas artes, se destina fundamentalmente a narrar la historia y cristalizarla en el tiempo (Lippard, 2004). Ello responde a que cumple un objetivo del lenguaje, y es el de transportar desde el mundo ideal al real, el de conferir vida a la historia y dar forma a las ideas en el mundo visible.

La obra escultórica posee la solidez material de los objetos reales y los atributos abstractos del entendimiento humano. Así es como logra ser destinada a ser una expresión duradera, casi indefinida, en la permanencia de su propio objeto. La larga duración de las esculturas, debido a sus compuestos materiales, les ha conferido un carácter estable en el devenir histórico, logrando conservar una estructura expresiva intemporal: su consistencia y pervivencia las convierte en objetos transgeneracionales (Heidegger, 1985).

La creación escultórica conlleva la idea de perpetuar la memoria de aquello que representa. Principalmente el carácter simbólico y humano prepondera en su naturaleza, ya que puede expresar los contenidos fundamentales del desarrollo histórico. Con frecuencia, trasciende la mera finalidad del objeto físico, para convertirse en un paradigma de cualidades culturales, morales, políticas o religiosas (Gombrich, 2008). Puede decirse que, por lo general, supera lo individual para transformarse en el símbolo de una intención determinada (Jung, 2008).

Es así como se establece una relación directa entre memoria y objeto escultórico, convirtiéndose en un elemento central de la cotidianidad de las urbes a pesar de que muchas veces la influencia del objeto escultórico pase desapercibido (inconsciente) dentro de la sociedad, puesto que parece permanecer en un estado estático. Sin embargo, a pesar de su naturaleza inmóvil, cumple la función de comunicar de signos y significados que se

manifiestan y determinan (en la esfera de las relaciones sociales y los espacios públicos) las posibilidades de representación identitaria y territorial que asumen los individuos del colectivo en relación a la historicidad y praxis de sus atributos simbólicos (Goffman, 1997).

2.2 Esculturas al fuego: iconoclasia, identidad y memoria en tránsito.

El ataque frontal a las estatuas es una lucha contra la representación ideológica preestablecida en relación al presente histórico de cualquier sociedad. Sin lugar a dudas, es una característica comportamental del descontento social, y por lo general, resulta ser una acción propia del movimiento de masas, no planeada ni predeterminada en muchos casos. Más bien, se caracteriza por un comportamiento imprevisto que, circunscrito a las condiciones temporales del medio en que emerge, explota de forma imprevista.

Son diferentes los elementos al interior de la psicología de las masas que llevan a lanzar ataques contra las representaciones escultóricas. Según la circunstancia que obligue la movilización social y el tiempo histórico al que se refiera, surgen a priori y a posteriori las razones que justifican el actuar, más no durante la acción en sí misma. Suelen ser, en todo caso, batallas por la memoria y la construcción histórica de la sociedad como tal, que harta de los gobiernos que las rigen, rompen con la tradición mediante el ataque directo a las representaciones simbólicas que integran los valores morales y metafísicos del régimen, personificadas en determinados líderes o imágenes que aluden el objeto de lucha.

A lo largo de la historia humana las estatuas han sido derribadas. Son muchos los motivos específicos que dan pie a tales acciones: revoluciones al interior de un territorio, conquistas y extensión de poderíos, cambios de gobierno, creencias religiosas, o simplemente el descontento de algún grupo social.

En Roma, durante la dinastía Flavia, se borró todo rastro de Nerón tallado en las columnas de los palacios. Siglos más tarde, la columna de Vendôme erigida por orden de Napoleón, que reemplazó la estatua del Rey Luis XIV, fue derrumbada por la Comuna de París. Bajo mandato de Hernán Cortés, la ciudad de Tenochtitlán vio arder sus dioses antes

de conocer la cruz. Luego, durante la guerra civil española, iglesias y cruces fueron destruidas. Los famosos budas de Bamiyán, con 1500 años de antigüedad, fueron reducidos a escombros en el 2001 tras una intervención militar de talibanes en Afganistán. Más recientemente, cuando ISIS tomó el poder de la zona históricamente comprendida como Asiria, apuró en derribar y destruir toda clase de representaciones mitológicas y esculturas consideradas patrimonio de Occidente. Durante la revolución rusa, la estatua del zar Alejandro III fue demolida, sin embargo, tras la disolución de la Unión Soviética, se generalizó el derrumbamiento de estatuas de Marx, Lenin y Stalin. Y así sucesivamente, una lista interminable de ejemplos puede exponerse para dar cuenta de la relación entre movilización de masas y agresión a figuras simbólicas.

Toda construcción y disposición de estatuas en el espacio público refleja el orden de la sociedad civil, tanto sus valores morales más afines como sus lineamientos ideológicos y relatos fundacionales. Por supuesto, por un lado, suelen aparecer y desaparecer según la orientación discursiva de los gobiernos, pero esta intervención viene desde las decisiones oficiales de la institucionalidad. Otra modalidad de intervención directa, que es de interés a esta investigación, está vinculada a la movilización social en cuanto tal y las reacciones propias de la masa que busca elevar un mensaje mediático, tanto a las clases dirigentes como a toda la extensión de la sociedad en sí misma. Es por eso que la intervención, ataque o derrumbamiento de una estatua no necesariamente tiene un vínculo con la historicidad del objeto o lo que representa como memoria, sino que obedece a una lógica de acciones políticas que trastoca el fondo de las relaciones sociales y sus valores mediadores.

Aquí entra en juego una distinción que suele pasar desapercibida ante las reacciones de la masa, y es la diferencia entre historia y memoria. Por un lado, la historia obedece a hechos puntuales de los cuales dan cuenta hechos objetivos, sean libros, pinturas, relatos, monumentos o cualquier rastro que dé cuenta puntual de un pasado específico. Por el otro, la memoria tiene una relación directa con la conducta humana, desde una dimensión psicológica y orgánica que se moldea según la espacio-temporalidad en que una idea, paradigma o costumbre se acopla a los patrones comportamentales de una sociedad. Es por eso que, en la esfera del debate público y las acciones colectivas, el ataque hacia un monumento o escultura

no representa tanto una afrenta contra los hechos históricos objetivos sino con las dinámicas de poder. En el Ojo del Poder (1980), Michael Foucault arroja claves determinantes al respecto frente a este punto:

Podría escribirse toda una “historia de los espacios” -que sería al mismo tiempo una “historia de los poderes”- que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria, pasando por las implantaciones económico-políticas. Sorprende ver cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico-político (...) (p. 11).

En cuanto a las reacciones de la masa contra esculturas, los procesos de memoria pasan por una fluctuación que no opera en el orden de lo racional, sino que afectan la dimensión emotiva en los integrantes que la componen. Puede decirse que los procesos históricos entran en una esfera de subjetividades colectivas, donde propiamente el consenso de toda la sociedad civil no es posible ya que cada grupo social tiene una representación y memoria particular con respecto a los relatos generalizados que impone el paradigma socialmente aceptado. Cabe decir que ciertos grupos no tienen el mismo grado de sensibilidad ni empatía con los discursos oficiales ni mucho menos con los acontecimientos del pasado que configura el espectro institucional que adopta una nación.

La generalización estructural de un determinado conjunto de relatos por lo general no hace justicia con los acontecimientos pasados y, más aún, condicionan las dinámicas y los valores del presente en su conjunto de costumbres. A este aspecto, puede entonces considerarse las esculturas erigidas a lo largo de la historia como elementos de propaganda que condicionan los valores funcionales de las instituciones y del gobierno de turno en sus aspectos tanto materiales como ideales.

¿Cómo diferenciar el patrimonio artístico de los valores morales que lo componen? Sin duda, las estatuas, esculturas, memoriales y efigies entran en una zona ambivalente de la representación pública en donde operan como una función simbolizadora del paradigma que

rige el presente histórico de una sociedad. El principio reactivo que suscita en la masa no obedece, por lo tanto, a la mera objetividad histórica de una representación sino al conjunto de asociaciones simbólicas que rigen la vida comportamental de los grupos que conforman toda la sociedad civil. Es por tanto una función que legitima por su valor simbolizador las relaciones opuestas que se dan al interior mismo de las relaciones: determina vencedores de vencidos, homenajeados de olvidados, legitima causas sobre las controversias, simula la relación y la división de los valores que rigen el imaginario moral de la sociedad misma. Siendo así, ¿Quién y qué determina que una escultura o monumento ocupe el espacio público e irradie sus valores a todo el conjunto social que ocupa el territorio? En este punto, donde la representación simbólica obedece a patrones de poder político, es casi imposible tramitarlo desde una racionalidad institucional o un consenso general por parte de la sociedad civil.

Ya sea que las esculturas sean destruidas, intervenidas o retiradas del espacio público, lo cierto es que siempre operan como una función simbolizadora que pone de relieve la personificación de un conjunto de valores y costumbres que determinan la memoria colectiva. La operación o función que cumplen puede desglosarse así: una vez representado ese conjunto de valores, el relato colectivo es condicionado; tras ser impuesto el objeto de memoria en determinado grupo, se disemina en el sujeto dicho conjunto de representaciones y emociones que moldean la subjetividad política que lo constituye.

Al observar detalladamente una escultura, suelen saltar a la vista sus atributos estéticos, luego, tras una operación racional, se comprende el proceso histórico detrás de ella. Sin embargo, de forma inmediata ejerce como agente movilizador de memoria. Por lo tanto, en el imaginario social, cumple una función de conexiones espontáneas entre representaciones y paradigmas socialmente construidos, lo que asegura cierta inercia del comportamiento colectivo dentro de una matriz de valores morales dada por la legitimidad de las instituciones y los regímenes políticos. Por tanto, no resulta inofensiva su existencia aunque no opere de forma directa sobre la materia. ¿Por qué, si no hacen daño a primera vista, se convierte en un foco de emociones conflictivas? Uno de los casos más notables, que masificó y desató el ataque contra monumentos y esculturas históricamente aceptadas a escala global, fue el asesinato de George Floyd por parte de un policía estadounidense durante

el 2020, protestas que se desarrollaron bajo la consigna “Black Lives Matter”. El historiador Enzo Traverso (2020) nos recuerda al respecto que:

El antirracismo es una batalla por la memoria. Esa es una de las características más notables de la oleada de protestas que ha surgido en todo el mundo tras el asesinato de George Floyd en Minneapolis a manos de la policía. En todas partes, los movimientos antirracistas vienen poniendo en cuestión el pasado mediante ataques a monumentos que simbolizaban el legado de la esclavitud y el colonialismo: el general Robert E. Lee de los Confederados en Virginia; Theodore Roosevelt en la ciudad de Nueva York; Cristóbal Colón en muchas ciudades de Estados Unidos; el rey belga Leopoldo II en Bruselas; el traficante de esclavos Edward Colston en Bristol; Jean-Baptiste Colbert, ministro de Finanzas de Luis XIV y autor del infame Code noir en Francia; el padre del periodismo italiano moderno y ex-propagandista del colonialismo fascista Indro Montanelli, etc. (p. 2).

La palabra εικονοκλάστης (Eikonoklástes) que traduce al castellano como iconoclasia, da cuenta de una práctica antigua y remota de las sociedades humanas que bajo determinadas coyunturas religiosas-políticas destruyen símbolos y monumentos que representan una ruptura de paradigmas o cambio de regímenes. Como menciona Traverso (2020), es bien sabido que las revoluciones conllevan una *furia iconoclasta*. Este estallido de iconoclasia da forma a cualquier subversión del orden establecido.

Los movimientos sociales y las acciones políticas que acompañan dicha “*furia iconoclasta*”, siempre provocan en la opinión pública reacciones contrarias. Opositores o simpatizantes entran en la arena de batalla discursiva desde emocionalidades que confrontan el orden gramatical y moral al interior de la comunidad, forzando a la sociedad en general a una obligada revisión sobre la conciencia histórica que se extiende desde el mero paisajismo urbano, pasando por las disposiciones jurídicas (nótese el empleo de la palabra “vandalismo” desde el discurso oficial para censurar e intimidar las acciones de la masa) hasta ahondar en las entrañas mismas de los atributos simbólicos que caracterizan la filogenia de una sociedad.

Las disputas alrededor de las estatuas y los monumentos ponen de manifiesto la incompatibilidad histórica en la continuidad temporal de la sociedad y sus representaciones colectivas. Su destrucción remueve las relaciones comunitarias trastocando sus fundamentos identitarios. Siendo la identidad en cuanto tal un constructo cultural que se apoya bajo las formas de costumbres, morales, lenguajes y relaciones sociales, la memoria y sus expresiones simbólicas se convierten en un fundamento indispensable para el imaginario de cualquier comunidad. Como menciona Traverso (2020) en este punto:

Las estatuas en disputa celebran el pasado y a sus actores, un simple hecho que legitima su retirada. Las ciudades son cuerpos vivos que cambian de acuerdo con las necesidades, valores y deseos de sus habitantes, y estas transformaciones son siempre el resultado de conflictos políticos y culturales. Derribar monumentos que conmemoran a los gobernantes del pasado da una dimensión histórica a las luchas del presente. Quizás signifique incluso algo más que eso. Es otra forma de oponerse a la gentrificación de nuestras ciudades, que supone la metamorfosis de sus distritos históricos en lugares cosificados y fetichizados (...) La iconoclastia, según un argumento más sofisticado y perverso, expresa un deseo inconsciente de negar el pasado. Según este argumento, a pesar de lo opresivo y desagradable que fuera el pasado, este no se puede cambiar. Esto es desde luego cierto. Pero transitar el pasado, particularmente si se trata de un pasado repleto de racismo, esclavitud, colonialismo y genocidios, no implica celebrarlo (p. 12).

Dichas rupturas temporales provocadas a través de procesos colectivos que terminan desembocando en acciones políticas iconoclastas tienen consecuencias que ponen a la sociedad entre paréntesis, desligando los signos (objetos escultóricos, calidad estética, ubicación espacial, etc.) de los significados (atributos simbólicos, históricos, identitarios). Por tanto, las acciones políticas que alteran la memoria y están desligadas de las estructuras institucionales oficiales, se convierten en vehículos que reconfiguran la vida cotidiana en sus representaciones identitarias, y por lo tanto, alteran el curso tradicional de determinados órdenes político-sociales. Es decir, alteran las formas temporales de la tradición, exigiendo una reestructuración diferente de los relatos hegemónicos preestablecidos. Tales transiciones

simbólicas de la sociedad que rompen los atributos lineales de los paradigmas, las instituciones y los regímenes políticos, reconstruyen la memoria colectiva paralelamente a la historia oficial vigente.

La denominada “furia iconoclasta” (Traverso, 2020) es un fenómeno de la psicología de masas que se compone de una particularidad cíclica y periódica a lo largo de la historia. Felipe Gallardo (2020), académico y miembro del Consejo de Monumentos Nacionales de Chile, tras la oleada de protestas sociales que desembocó en la reforma constitucional de dicho país durante la crisis sanitaria y económica, afirma que:

En su momento fueron las revoluciones liberales en Europa de mediados del siglo XIX, después fueron los movimientos de la guerra civil del ‘91, después en la época de la anarquía en los ‘30. La sociedad ha ido acumulando tensiones en relación a grupos postergados por razones económicas, ideológicas, raciales, sexuales, de distinta índole. Eso nos viene a recordar que la arquitectura, los monumentos públicos y lo que es la producción física, en tanto producción de patrimonio cultural, tiene una significación simbólica y apela con distintas pulsaciones al colectivo (p. 6).

Acá entramos en una cuestión que supera la dicotomía entre construir o destruir los objetos que “custodian” la historia, y es el movimiento simbólico de la memoria colectiva. ¿Pero por qué lo simbólico es crucial para la identidad y moviliza las pasiones como ninguna otra razón? ¿Qué clase de pulsiones suscita en la masa? ¿Por qué tales pulsiones implican actuar de formas tan extremas? ¿Cómo comprender el fenómeno y su influencia en la psicología de masas? ¿Cómo estudiarlo para observar y estudiar reacciones emocionales en la masa?

Si bien derribar y destruir estatuas se ha convertido en un fenómeno global desde mediados del 2019, no sólo es una acción colectiva que se refiere al presente histórico actual, más bien pone de manifiesto la permanente tensión que ha existido a lo largo del tiempo entre la sociedad y sus elementos representativos. La identidad entonces adquiere una categoría orgánica que no sólo encuentra su fundamento en un grupo de paradigmas e ideologías

heredadas a través de la cultura y su temporalidad intrínseca. En cada época podemos situar crisis de representatividad que vienen acompañadas de formas básicas de organización y organización social reflejadas en los procesos simbólicos empleados (Luhmann, 2016). Tales procesos se dan a través de una serie sucesiva de acumulaciones al interior de la sociedad que deterioran los modelos legítimos del poder y terminan por desmoronar el conjunto gramatical que cohesionaba la moral, las ideas y sus estructuras materiales (Foucault, 1980).

En nuestra actualidad, tal acumulación viene a poner en entredicho no solo los modelos económicos y la distribución de poderes políticos, sino también los símbolos que han representado la construcción imaginaria de la sociedad civil contemporánea (Luhmann, 2016). La escultura, el monumento y la efigie se han convertido en un escenario de lucha que altera el orden discursivo desde la misma concepción urbanística de las ciudades para evidenciar el contenido político que representa el imaginario mismo con que se concibe la urbe (Blumer, 1973). La escultura deja por tanto de ser mero ornamento y diseño paisajístico para convertirse en vehículo de contenidos políticos no sólo relacionados a la historia objetiva, sino como elementos cargados de poder simbólico. Ahora bien ¿qué significa que el poder pertenezca al orden de lo simbólico? Esto es, que el poder radica en primera instancia en el ámbito del lenguaje y las instituciones que surgen a partir de sus especializaciones (Foucault, 1980).

CAPÍTULO 3: MARCO METODOLÓGICO

3. Diseño metodológico

Solemos emplear un **método deductivo**, cuando compete, en razonamientos alrededor de procesos estéticos y simbólicos, en cuanto a las dinámicas sociales de índole artística. Desde este modelo, la particularidad es condicionada o influida por un molde o cosmología del paradigma histórico de cada sociedad. De allí que se desprendan innumerables teorías *a-priori* sobre el sentido, la identidad y la representación del mundo que las artes en general implican para la cohesión social, pero que se desconozca propiamente su autonomía en términos de afectación psicológica de la masa o del individuo. Si el arte o el objeto artístico es visto meramente como causalidad de un proceso social determinado, que obedece a leyes y contextos históricos determinados, no puede vislumbrarse su capacidad como a-histórico o a-temporal.

Siendo así, bajo el método deductivo, el empleo de objetos escultóricos como unidad de análisis implica replicar valores-ideales que representan un momento histórico concreto, una idea concreta o simplemente tributo u homenaje a un pasado vivificado a través de la piedra. Esto implica un proceso de racionalización del tejido cultural que se aleja de lo que Le Bon (2000) denominó como “*alma del pueblo*” y que obedece a lógicas emocionales e imaginarias diferentes del curso racional de los acontecimientos sociales.

Ahora bien, el arte y los procesos artísticos dentro de una sociedad, analizados desde un **método inductivo** (Lozada y Casas, 2008) nos permiten poner en consideración un método contrario, que implica la duda total o parcial de representaciones que tenemos sobre nuestro pasado y libera al interprete para que pueda oscilar en distintos paradigmas y cosmologías a la hora de aproximarse a una obra o a las “consecuencias” de una obra.

Por supuesto, existen nombres y atributos que tienen un perfil histórico determinado y por ello, una historicidad concreta. Por así decirlo, Simón Bolívar, Sebastián de Belalcázar, Antonio Nariño, incluso el mismo Cristóbal Colón, son, en términos marxistas, los objetos ideales en donde se construye la superestructura del imaginario de nuestra sociedad, en donde yacen las bases históricas que justifican el relato como nación y definen una serie de atributos, más o menos claros (no deja de ser simbólica su representación dentro del presente como “libertadores de la patria”) de lo que como cultura es la dinámica del colectivo.

Mediante el proceso inductivo, podemos observar con mayor detenimiento la contradicción psicológica del comportamiento humano sin caer en leyes generalizadas sobre la naturaleza humana, sino más bien, “tipologías” de conducta y sus variaciones en la vida real. Asimismo, pueden extraerse conclusiones sobre el comportamiento de masas respetando la causalidad y la diferencia del movimiento colectivo según sus rasgos comportamentales. Pues bien, tanto el individuo y el proceso colectivo o de masas operan bajo un principio de atributos ambivalentes.

A la hora de analizar el proceso de la denominada “furia iconoclasta” en Colombia, nos encontramos frente a un proceso de subjetivación colectiva; es decir, de expresión emocional, en donde los meta-relatos caen de un estado cristalizado en la historia a la disolución en la ambigüedad de su propio peso. Ambigüedad que tanto remite a un pasado confuso como a unos valores determinados que entran en fases de contradicción. Ahora bien, qué ocurre al interior de la masa para que las causas efectivas acumulen los suficientes méritos para desbordarse en oleadas de acciones destructivas. ¿Por qué ahora y no antes? ¿Es mera cuestión de azar? ¿Es mera accidentabilidad de las acciones?

Como estableció Freud (2015), dado que, si en la misma biología de la materia orgánica individual operan principios determinados de comportamientos generales a la especie, la mismo ocurre en la psicología de las masas; es decir, también operan bajo

influencias determinadas que desembocan en una u otra reacción sin poder establecer propiamente el núcleo de la dinámica psicológica y lo que aviva el movimiento de masas.

Sin embargo, en el presente caso de estudio podemos utilizar las esculturas para realizar una radiografía emocional de lo que pasa en el pueblo colombiano o, mejor dicho, en el *alma de un pueblo*. Una radiografía, valga decirlo, en donde no sólo sea la mera especulación teórica la que determine las posibles causas o efectos, sino una donde sea evidente la sintomatología, de modo que pueda elaborarse un posible rumbo de pensamiento y plan de acción en donde no sólo se pase del factor deductivo (por decir, carencias económicas, ausencia estatal, malestar generalizado en la población) a reacción psicológica (indignación por pobreza y hambre, etc.), sino por el contrario, se pase de una revisión psicológica de la masa (pulsión de vida, pulsión de muerte, inconsciente colectivo, estado marcial del alma, mitologemas y símbolos) a reacción material (quema de pasado histórico, ataque a referentes de nación, derribo de esculturas).

Para ello, se emplearán tres elementos de análisis que, si bien pueden diferenciarse en teoría, a la hora de utilizarlos como herramientas de análisis no son claras sus fronteras. Con ello nos referimos al trío analítico de: **método inductivo, aproximación hermenéutica y explicación cualitativa** (Lozada y Casas, 2008).

La metodología empleada, por tanto, implica una variedad en espiral, es decir, en un avanzar en el discurso reflexivo sobre los mismos lugares (estatuas derribadas) para analizar las dimensiones e impactos psicológicos que dicho fenómeno de estudio tiene sobre la sociedad. La lógica de exposición busca generar una posibilidad de análisis de coyuntura que se sirva tanto de elementos literarios como de elementos sociológicos para producir un cuerpo teórico en donde el fenómeno u objeto de estudio pueda ser abordado desde sus diferentes impactos psicológicos en la masa.

De ese modo (utilizando una caja de herramientas analítica inductivo-hermenéutica-cualitativa) pretendemos aproximarnos al objeto de estudio con los siguientes propósitos: a) lograr identificar relaciones dentro del espectro simbólico y emocional que permanece latente debajo de la conducta de masas b) posibilitar un análisis hermenéutico en cuanto a los patrones y causalidades de la sintomatología de la masa en relación al objeto de estudio c) orientar una ruta de comprensión para las acciones colectivas vistas a través de los procesos de represión cultural y catarsis de masas.

CAPÍTULO 4: ANÁLISIS DEL FENÓMENO

4. El caso colombiano: transiciones simbólicas y expresiones del inconsciente colectivo durante la furia iconoclasta

El eje central en el debate por la oleada iconoclasta en Colombia ha girado en torno al mero análisis de la memoria y de la historia vista a través de problemáticas estructurales de representatividad ciudadana que suponen los objetos escultóricos en la construcción de la idea de nación y la simbología que gira en torno a su legitimidad. Es decir que, dentro de las posibles acciones colectivas, la “furia iconoclasta” (Traverso, 2020) desempeña una función “metafórica” que pone de manifiesto la inconformidad de la sociedad civil y se ve reflejada como una expresión que se limita a alterar el orden del paisaje urbano. Es de notar que el papel protagónico que cumplen las emociones en la movilización social se da por sentado. Se mencionan como algo obvio, simple a la vista, perceptible pero ininteligible, y el análisis de la psicología de masas reduce visiones funcionalistas sobre las falencias estructurales, institucionales y de gobernanza. El análisis recae en los aspectos funcionales de la maquinaria social, a saber, déficit económico, reformas tributarias, legitimidad institucional, representatividad política, abuso policial, y muchas otras categorías que operan en el plano del raciocinio.

Sin embargo, revisar el fenómeno iconoclasta en Colombia en el marco de las movilizaciones sociales a partir de un estudio psicoanalítico de masas permite situar al investigador desde otro horizonte de comprensión. Desde este enfoque, podemos detectar que, en realidad, lo que se encuentra en disputa es algo que subyace a meros elementos racionales, es decir, hay algo que pertenece al ámbito de lo simbólico y su espectro emocional. ¿Podemos conocer los deseos de la masa? ¿Son estos deseos solo demandas hacia la estructura institucional? ¿La dialéctica de opresores-oprimidos simplemente alude al presente económico de la nación? ¿Qué puede enseñarnos la iconoclastia sobre el comportamiento de la masa? ¿Existen

elementos de análisis detrás del plano discursivo y estructural? ¿Acaso en la masa podemos encontrar información que nos permita entrever sus pulsiones ocultas?

Si bien los ataques contra las estatuas en el marco de los paros nacionales y otras protestas entre 2019 y 2021 se vieron motivados por una necesidad global de replantearse los símbolos oficiales de conquista y poder, incluyendo la necesidad de modificar las narrativas de cada territorio en virtud de reivindicar la memoria de los grupos históricamente marginados, es claro también que cada sociedad obedece a sus propios imaginarios colectivos y las circunstancias en las que se encuentra inmersa. Para el caso de Colombia, Salge (2021) comenta que:

Es evidente que los monumentos han perdido el principio de autoridad que los mantuvo en pie durante siglos. Los funcionarios y expertos deberían ir más allá de sus lentes institucionales e individuales para reconocer el entramado de significados, temporalidades y sentimientos que encarnan las estatuas. Es hora de aceptar que los monumentos se cargan con los deseos de los ciudadanos que interactúan con ellos en distintos tiempos y espacios. Quizás también sea hora de reconocer que el patrimonio emocional es tan importante como el patrimonio oficial (...) En realidad, estos actos pueden ser vistos como reivindicaciones o rituales simbólicos que permiten articular relatos colectivos que refuerzan la cohesión social. Paradójicamente, este tipo de intervenciones pueden conseguir lo que no lograron las estatuas oficiales: proponer un proyecto de nación compartido con símbolos de referencia para el futuro (párr.11 et 16).

Se puede afirmar que el fenómeno de iconoclastia en Colombia por parte de las masas no fue una simple acción descoordinada ni engegueda, sino que estuvo circunscrito a esculturas particulares. No se trata pues de una amplificación del vandalismo en el espacio público que irrespeta la monumentalidad, sino que -al contrario-, se convirtió en un mecanismo de disputa

sobre los objetos y sus significados del imaginario social, o en término de Le Bon (2000), del “alma colectiva”. Al respecto, Salge (2021) afirma que:

El emplazamiento de una figura que representa a Dilan Cruz en el pedestal vacío que dejó la estatua de Quesada, la intervención a la Pola llevada a cabo por algunos estudiantes de los Andes, el lápiz gigante que los manifestantes pusieron en las manos de Bolívar para reemplazar la espada destruida en el Monumento a los Héroes, y el emplazamiento de una cabra en el pedestal vacío de Belalcázar en Cali son formas de diálogo que merecen ser reconocidas por los gobernantes y la sociedad. Por qué estas acciones son diferentes de los murales cubiertos con pintura o de la intervención de espacios simbólicos como el contra monumento. (párr. 9).

A lo largo del país, tanto en las grandes urbes como en las ciudades menores, se presenciaron ataques contra las esculturas que de alguna u otra forma han simbolizado la violencia, la opresión y la ley. Dichos ataques por parte de la sociedad civil ponen de manifiesto la inconformidad hacia la institucionalidad como representación oficial de la identidad colectiva colombiana.

Desde ese punto de vista, se podría decir que el “alma colectiva” de Colombia se encuentra en una confrontación directa contra las personalidades y sus atributos que con el paso del tiempo construyeron el “imaginario popular” (Le Bon, 2000). Es decir que el significado de atacar monumentos no tiene tanto que ver con la apreciación o vandalización del patrimonio público como la manifestación concreta contra el orden simbólico oficial. Por lo tanto, el ataque contra monumentos se transforma en un medio que amplifica los gritos de la masa y canaliza sus deseos inconscientes. Siendo así, el orden de los atributos simbólicos se invierte: la masa se erige sobre el pedestal mientras el monumento cae y se destroza contra el suelo. A veces se desmiembra la escultura, otras veces se decapita o se derrite en medio de las llamas, mientras que la masa grita desde arriba, por encima de los valores oficiales. Esta función simbolizadora (Jung, 2008) constituye un lenguaje propio del inconsciente colectivo.

Podemos decir entonces que el monumento permanece en el ámbito de la materia inanimada, las fuerzas inconscientes lo dotan de un extraordinario poder en el que la sociedad ve el reflejo vivo de su padecimiento.

Si bien las reflexiones posteriores tienden a enfocarse en fórmulas estructural-funcionalistas, es decir, en cómo tramitar adecuadamente la demanda social que carece de representatividad a la luz del espacio público y en cómo diferenciar el patrimonio cultural del malestar social construyendo nuevos mecanismos de memoria, es necesario estudiar el fenómeno como tal sin saltar de inmediato a soluciones parciales para poder entender la raíz de su manifestación en la sociedad.

No es casual que las estatuas derribadas fueran personificaciones masculinas, guerreros y “padres de la patria”. La aparente anomalía en la movilización social contra este tipo de símbolos queda de sobra justificada por las pulsiones del inconsciente colectivo que explicaremos más adelante. Si observamos la lista de monumentos atacados podemos ver una línea común: en las diferentes ciudades de Colombia (Cali, Medellín, Barranquilla, Pasto, Popayán, Manizales, Neiva y Bogotá) se han derribado o intervenido las estatuas de conquistadores, próceres de la independencia, políticos y expresidentes como Cristóbal Colón, Sebastián de Belalcázar, Diego de Ospina y Medinilla, Gonzalo Jiménez de Quesada, Francisco Fernández, Andrés López de Galarza, Antonio Nariño, Simón Bolívar, Francisco de Paula Santander, Gilberto Álzate Avendaño, Julio Arboleda y Misael Pastrana, entre otros² (como el monumento a los Héroeos, del parque bicentenario de Medellín, el monumento al Soldado en Palmira y el monumento al Policía en Popayán).

Resulta evidente la transición simbólica que socialmente se está manifestando en Colombia. A la pregunta ¿cuál es el lugar de lo simbólico en la representación de la identidad nacional?, la respuesta ha sido contundente: una oleada de “furia iconoclasta” (Traverso, 2020). Por su parte, Pérez y Vargas (2020) afirman que:

² Ver apartado de “Anexos”.

Se puede esconder la estatua, trasladarla a un lugar más discreto, pero no con ello se borra la esencia de la pertenencia de país. Para los detractores del derrumbe de la estatua de Belalcázar esta acción denota radicalismo y violencia, por lo cual fácilmente puede ser señalada como “vandalismo” o “iconoclasia”, pero cabría preguntarse si la imposición de ciertos monumentos en el espacio público no representaría también un tipo de violencia simbólica o iconoclasia (en el sentido de que impiden la presencia de otras imágenes e historias) (párr. 10).

Si bien las acciones de la masa por un lado resultan un mecanismo democrático que obedece a la lógica de la reconstrucción de la memoria y la integración social, por el otro, son el resultado del dinamismo psíquico que opera desde el inconsciente contra lo que representan en el presente histórico los símbolos en cuestión. Bien sabido es que los monumentos de las personalidades anteriormente citadas se han ido implantado por las instituciones oficiales: concejos, alcaldías y gobierno nacional. Si bien el símbolo disputado en primera instancia viene siendo una mera política conmemorativa de la historia nacional, tiene una gran influencia en el imaginario y la identidad colectiva, de allí que su fuerza radica la invisibilidad detrás de la imagen, de todo lo que puede llegar a simbolizar. Para el caso colombiano, Osorio (2021) expone que:

Las estatuas configuran una manera de representar la memoria histórica que, en la mayoría de casos, ha sido construida en los tiempos de los Estados nacionales. Esto quiere decir que muchas de las estatuas representan una historia oficial que se constituyó de manera conmemorativa. Y en ese sentido, tumbar las estatuas implica un cuestionamiento a esa historia oficial, un cuestionamiento que puede surgir por parte de diferentes actores y que, generalmente, muestra una herida o hace visible una herida que está presente en una sociedad (...) Hay que comprender el componente simbólico que esto tiene y las heridas abiertas que esto expresa de una sociedad. Es decir, lo importante aquí es centrar la atención en la simbología que se pone en juego.

Las estatuas implican una simbología. Las estatuas han sido construidas a partir de unas políticas estatales particulares, muy asociadas a las políticas de conmemoración que se desplegaron especialmente durante los siglos XIX y XX. Entonces, habría que pensar si esa simbología configura o no una simbología excluyente, que dejó memorias subalternizadas, y, desde esa perspectiva, poder entrar en diálogo con los actos que se están planteando en la contemporaneidad. Es un error, en este sentido, calificarlos de actos vandálicos sin poder comprender las dimensiones simbólicas que estos tienen. Además, este tipo de símbolos han sido utilizados por la humanidad, por siglos, en relación con transiciones políticas (párr.6 et 7).

Los pedestales vacíos que han dejado las movilizaciones sociales, por lo general precedidos por estallidos emocionales desenfrenados, han abierto un sin fin de preguntas en torno a la identidad nacional y los símbolos en cuestión que hemos empleado con el paso del tiempo para producir un imaginario sobre la idea de nación, sin embargo, ver el monumento de los Héroes sin Bolívar montado en su caballo, se convierte en una metáfora general del efecto inesperado de las protestas en el marco de los paros nacionales entre el 2019 y 2021: los pedestales desnudos en el paisaje urbano ponen de relieve un proceso inconsciente sobre la lucha simbólica al interior de la sociedad misma. Así pudo evidenciarse tras la caída de la estatua de Quesada en Bogotá. Oquendo (2021) expone esa lucha en el orden de lo simbólico, que se ve reflejada como un rito de transición colectiva, cuando informa que:

Una alternativa que propusieron las comunidades indígenas de la capital: hacerles rituales mortuorios. Así lo acaban de hacer con el conquistador español. El pasado 20 de junio [2021], en el solsticio de invierno, la comunidad Muisca le hizo una caminata fúnebre a Gonzalo Jiménez de Quesada. Su propuesta era “dejarlo partir y perdonarlo, para poder seguir y cerrar sus cicatrices”. Ellos lo han explicado así: “Hacer mortuoria es ‘limpiar al muerto’, es decir saldar la deuda material y espiritual que dejó, sanar la historia o memoria de todo y a todos los que afectó. Caminamos para saldar la deuda y asegurar la no repetición de esta historia” (párr.7).

Esta acción de “rito mortuario” hacia un objeto inanimado como expresión posterior del arrebatado de masa, nos permite entrar de lleno al análisis del inconsciente colectivo en la masa colombiana. Si observamos la secuencia de actos, podemos detectar un principio irracional del “alma colectiva” en términos de utilidad pragmática: se da un proceso de masificación debido a una serie de circunstancias que justifican su reunión (reforma tributaria, asesinato de líderes sociales, incumplimiento de los acuerdos paz, etc.) luego estalla su fuerza emocional contra el símbolo y, posteriormente, se disuelve la masa mediante una transición simbólica.

Esto nos lleva de regreso al elemento pulsional de la libido planteado por Freud (2015) y Jung (2001) en donde describen el ámbito de lo inconsciente como lo irracional, lo reprimido y lo olvidado. Si la inconsciencia suele estar reprimida por la ley y sus estructuras sociales, una vez la masa se desborda (y la multiplicidad de fuerzas en pugna disuelven el espectro de la conciencia, y, por ende, alteran la moral y la conducta cotidiana) sus descargas energéticas (Canetti, 1981) más inmediatas obedecerán a patrones simbólicos a pesar de percibirse “invisibles” ante el observador externo (Le Bon, 2000). En efecto, la represión de ordinario necesaria para el orden social, identificada con la ley, rompe con las prohibiciones culturales mediante ritos colectivos emancipatorios. Es así como la lógica de conducta social se trastorna dando paso a nuevas percepciones: en términos de Le Bon (2000), surge en el “alma colectiva” la “imaginación popular”, o desde la perspectiva de Jung (2001), la conciencia se sumerge en el “ámbito de lo mítico”, es decir, el inconsciente colectivo.

Para entender el fenómeno de la “furia iconoclasta” en Colombia por parte de la masa, y revisar los contenidos que se manifiestan al interior de dicha masa, es necesario recurrir a los relatos arcaicos en tanto formas hereditarias del dinamismo psíquico (Jung, 2001) como lo mencionamos anteriormente. Los individuos, una vez sumergidos en el proceso de masificación y su dinámica inconsciente, expresan las pulsiones simbólicas contra las cuales se encuentran en lucha o con las cuales se identifican. En el caso particular de la masa

colombiana, vemos como la “guerra” contra las esculturas (con características muy comunes entre sí: figuras masculinas, de poder y soberanía, representantes todas de la ley) recrean un teatro arcaico y replican ritos (mitos) primitivos de la humanidad.

Debido a las características particulares de sus resultados posteriores (destrucción total o parcial de las esculturas que representan los “padres de la patria” y la exacerbada descarga emocional de las manifestaciones que resultó en enfrentamientos directos con la fuerza pública en la mayoría de los casos, con un saldo considerable muertes, amenazas y desapariciones forzadas) podemos ver una secuencia de mitologemas incrustados en el inconsciente colectivo colombiano que analizaremos a continuación como un continuum narrativo que ha determinado gran parte de la psicología de masas, su representación identitaria y sus emociones, y que ahora, en la época de los acuerdos de “paz”, desborda su influencia sobre el “alma colectiva” de Colombia en una tensión permanente de guerra (recordemos que hasta la fecha, el fenómeno de la “furia iconoclasta” en Colombia (2019-2021) contra los “padres de la patria” es inédito tanto en proporción numérica como en transiciones simbólicas, como analizaremos en el capítulo 4). Para ellos, nos valdremos exclusivamente del mito como elemento expositor de los símbolos que gobernaron la masa en el período citado y determinaron el dinamismo del inconsciente colectivo durante la “furia iconoclasta”, puesto que, como argumenta Hillman (2004):

Los patrones arquetípicos de la imaginación, los *universali fantastici*, abrazan tanto elementos racionales como irracionales, tanto a los normales como a los anormales. Estas distinciones desaparecen en la medida en que penetramos en los grandes universales de la experiencia. Culto y adoración; amor sexual; violencia; muerte; disposición final y duelo; iniciación; el hogar; los ancestros y los descendientes; la creación artística y la guerra, todos ellos son los eternos temas de la existencia humana que dan significado a los mitos. En otras palabras, los mitos son las normas de lo impensable (...) Los griegos perfeccionaron la tragedia, revelando así directamente el gobierno del mito sobre los asuntos humanos, ya sea dentro del

Estado, la familia o el individuo (...) Esto quiere decir que, para comprender la guerra, debemos remontarnos a sus mitos, reconocer que la guerra es un acontecimiento mítico, que aquellos que están inmersos en ella son transportados a un estado mítico del ser (p. 19).

La importancia del mito y su simbología para analizar la psicología de masas colombiana durante el estallido de “furia iconoclasta”, no radica en la existencia objetiva de los relatos míticos, puesto que de ella se encarga la historia, sino que nos sirve como modelo para comprender la conducta psicológica y su dinamismo, eso que Le Bon llamó “alma colectiva”.

4.1. El mito de la ley: el asesinato del Padre y la voluntad de poder

El mito del padre de la tribu y el asesinato por parte de sus hijos desarrollado en Tótem y Tabú (Freud, 2014), es para el psicoanalista el mito raíz de toda agrupación social. Podría decirse que dicho rito primordial, celebrado desde las primeras tribus humanas, consolida el imaginario moral y establece los límites de la ley. Para Freud, el asesinato del padre (simbólico en los ritos, físico en otros casos, como en la tragedia griega de Edipo) conlleva los fundamentos de la organización social y sus bases prohibitivas. Es a través de la recreación de dicho mito que la moral y la ley encuentran su preponderancia en el espacio comunitario en tanto los hijos destrazan los límites impuestos y por extensión, establecen nuevos límites. Sobre este mito originario, Freud (2014) narra que:

Representemos ahora la escena de la comida totémica (...) [Los miembros de la tribu] Saben que llevan a cabo un acto prohibido individualmente a cada uno, pero que está justificado desde el momento en que todos toman parte de él, pues, además, nadie tiene derecho a eludirlo (...) Sabemos que la absorción del tótem santifica a los miembros de la tribu y refuerza la identidad de cada uno de ellos con los demás y de todos con el tótem mismo. El hecho de haber absorbido la vida sagrada, encarnada en la sustancia del tótem, explica la alegría de los miembros de la tribu, con todas sus consecuencias. El psicoanálisis nos ha revelado que el animal totémico es, en

realidad, una sustitución del padre, hecho con el que se armoniza la contradicción de que estando prohibida su muerte en época normal se celebre como una fiesta su sacrificio y que después de matarlo se lamente y llore su muerte (p. 107).

Debemos entender “la comida totémica” como el sacrificio del objeto sagrado, en tanto se convierte en pulsión de vida la necesidad de actualizar las fuerzas de la tribu, derrotar las leyes aplastantes que los rigen y hacerse a las riquezas prohibidas que sólo detenta “el padre de la horda” (en términos etológicos, el macho “alfa”). La secuencia mítica que representa la identificación con el poder que sólo detenta el padre y, por ende, el obedecimiento de la ley que impone a la tribu, acata la lógica de las tribus arcaicas, en principio dominadas despóticamente por el “macho” de la tribu. Ese poder es anhelado como bien apreciado por el resto de los miembros bajo su mando, convirtiéndolo al padre, por tanto, en objeto venerado y odiado a la vez. Es así como Freud (2014) expone que:

Basándose en la fiesta de la comida totémica, podemos dar a estas interrogantes la respuesta siguiente: los hermanos expulsados se reunieron un día, mataron al padre y devoraron su cadáver, poniendo así un fin a la existencia de la horda paterna. Unidos, emprendieron y llevaron a cabo lo que individualmente les hubiera sido imposible. Puede suponerse que lo que les inspiró el sentimiento de su superioridad fue un progreso de la civilización quizá, el disponer de un arma nueva. Tratándose de salvajes caníbales era natural que devorasen el cadáver. Además, el violento y tiránico padre constituía seguramente el modelo envidiado y temido de cada uno de los miembros de la asociación fraternal, y al devorarlo se identificaban con él y se apropiaban una parte de su fuerza. La comida totémica, quizá la primera fiesta de la Humanidad, sería la reproducción conmemorativa de este acto criminal y memorable que constituyó el punto de partida de las organizaciones sociales, de las restricciones morales y de la religión (p. 108).

El conductor de la masa es el que determina el orden social. Este ritual se recrea sucesivamente a través del tiempo, donde surgen las figuras de los reyes que reclaman atributos similares a los dioses, o el Estado (a modo de gran Leviatán según Hobbes), que reclama la soberanía absoluta sobre el individuo y dictamina los límites de su comportamiento. El imperio de la autoridad se legitima a través de un poder sobre “la jauría”, es decir, “la horda primordial”. Freud (2014) concluirá que:

Basta admitir que la horda fraterna rebelde abrigaba con respecto al padre aquellos mismos sentimientos contradictorios que forman el contenido ambivalente del complejo paterno en nuestros niños y en nuestros enfermos neuróticos. Odiaban al padre que tan violentamente se oponía a su necesidad de poderío y a sus exigencias sexuales, pero al mismo tiempo le amaban y admiraban (p. 109).

Podemos ver como esta rivalidad con el padre primordial equivale en términos simbólicos a la rivalidad contra la ley. En tanto la tribu se revela contra el orden imperante, después del rito de asesinato, descubre que necesita irremediablemente de la ley para poder regir el nuevo orden social instaurado. Se necesitan y se reclaman, pues, nuevos conductores de masas. Esta recreación arcaica rememora la tragedia circular del eterno retorno, en tanto se repite sucesivamente a lo largo de la historia la sucesión del poder, usualmente, mediante la lucha por el poder (sea mediante un golpe de estado, el asesinato del líder, la contienda electoral, etc.). Al respecto, Wechsler (2001) afirma que “la exaltación de las figuras heroicas está ligada al culto de la destrucción, la desaparición de la alteridad y a la fijación incoercible a las determinaciones pretéritas” (p. 25).

Para el caso de la psicología de masas durante el estallido iconoclasta en Colombia (2019-2021), esto queda demostrado en la destrucción de los “padres de la patria” en cuanto se recrea el teatro arcaico del sacrificio del padre primordial. Podemos ver cómo la frustración de la sociedad civil contra la ineficiencia de las instituciones, la falta de gobernabilidad, el abuso del poder y el recrudecimiento de la injusticia social (intensificado durante la

emergencia sanitaria del covid-19) adquiere su máxima expresión arremetiendo contra los símbolos de poder que legitiman las formas históricas en que se ha representado y gobernado la nación.

La sucesión de la tragedia mítica recrea el molde psíquico planteado por Jung (2001), entendiendo a los mitos como categorías vacías de la psique humana que adquieren sentido sólo en la experiencia humana. Es así como podemos ver en la dinámica del inconsciente colectivo, emergida en la masa colombiana durante la destrucción de estatuas (personajes como Bolívar, Belalcázar, Quesada, Nariño, etc.) la presencia de la historia mitológica, que llena los contenidos simbólicos en sus particularidades del presente histórico. La sucesión de la tragedia iconoclasta se hace acción viva en el “alma colectiva” y su “imaginario popular”, en tanto se convierte en una recreación del mito primordial griego en donde Cronos (dios del tiempo) castra a su padre Uranos (dios del cielo), y posteriormente, Cronos es castrado por Zeus (dios del olimpo y de la voluntad divina). Esta doble sucesión de poderes recuerda el proceso de conquista, luego, la independencia de la corona española y en la actualidad, el proceso de emancipación de los “padres de la patria” como relato opresor. Esto implica en la psicología de la masa colombiana un proceso novedoso de dinamismo psíquico, en tanto que, como Soffietti (2020) comenta al respecto:

Zeus se coronó como el Rey del Cielo, gobernando sobre todo lo visible, y fue considerado el Padre de los Dioses. Uno de sus símbolos principales fue el águila, por tener la capacidad de ver a lo ancho, de poder observar en lo general y en el detalle. Mientras que otro símbolo con el que lo vamos a encontrar fue el rayo, representando la voluntad divina que llegaba a la tierra. Voluntad que le permitía crear en el mundo (...) En el decir de los filósofos clásicos, la voluntad, atributo de Zeus, también se encuentra presente en el ser humano y es la mayor fuerza capaz de ser canalizada por este. La voluntad es el impulso necesario para desarrollar las virtudes (...) Sabemos de la mitología que, cuando la voluntad (Zeus) vence al tiempo (Cronos), comienza la historia, y como un reflejo, también el ser humano es capaz de lograrlo (párr. 12 et 15).

La mitología emerge como una cristalización psíquica de la masa obedeciendo a un patrón conductual universal en la historia de las masificaciones. La castración de Cronos hacia Uranos, y posteriormente, de Zeus hacia Cronos, emerge desde su represión simbólica y se hace latente en la conducta de la masa. Esta compulsión del destino mitológico actualiza una vez más la herida abierta en la sucesión del poderío. La tendencia mítica inconsciente de la masa colombiana contra las estatuas busca por tanto satisfacer una necesidad de renovar la ley desde sus entrañas, resignada por la imposibilidad del sistema de cualquier solución a las demandas que a lo largo de la historia no han podido solucionarse. Aquí, la injusticia social, la frustración colectiva y la pulsión por el principio de placer, se desborda al punto de sacrificar a los “padres de la patria” en tanto su tiranía debe ser superada (o devorada por la tribu). El opresor pierde sus meras características temporales (el gobierno electoral y las instituciones) y se eleva a la categoría de señor que rige desde el pasado remoto. Los hijos, cansados del castigo y la opresión paterna, destruyen su existencia en virtud de obtener el poder y distribuir nuevas leyes que rijan a la tribu. El dinamismo psíquico de la masa colombiana, por tanto, atenta contra el símbolo sagrado de orden (estatuas de libertadores, conquistadores, políticos y soldados) en busca de transferir la referencia hacia un nuevo objeto de poder. La sociedad colombiana, en dichos actos rituales, enfrenta su destino ya pasado (la fundación de los valores de la república) en búsqueda de una nueva significación, de ahí el llamado posterior que realizan los medios, las comunidades, los líderes sociales y los académicos a repensar la identidad colectiva y reconstruir la memoria histórica desde otra óptica interpretativa.

Por tanto, uno de los elementos simbólicos de la psicología de masas durante la “furia iconoclasta” pone de relieve la voluntad del “alma colectiva” por establecer en Colombia un nuevo orden de valores morales y de organización social que destrone al “padre de la horda” en tanto responsable de la masacre de sus hijos (como Zeus contra Cronos que, hasta su castración, devoraba a sus hijos impunemente), inaugurando así un nuevo tiempo para la historia del país. Es así como detrás del acto de derribar estatuas, la masa reafirma su disposición psíquica del cambio de orden social, evidenciando una predisposición a

quebrantar la ley a como dé lugar. Esta manifestación mítica del inconsciente colectivo explica a su vez el surgimiento casi espontáneo en el marco de las protestas sociales de agrupaciones como la primera línea, las juntas barriales, los comedores comunitarios y el surgimiento de medios alternativos de comunicación, generando bloques de resistencia social frente a las autoridades legítimas como confrontación directa contra el poderío que ejercen sobre la sociedad civil.

Es así como el mito arcaico de Zeus que derroca Cronos se encarna en el teatro de la masa colombiana, puesto que el dinamismo psíquico del inconsciente colectivo encuentra una función simbolizadora en destronar de su lugar privilegiado al Padre que por tanto tiempo ha gobernado cruentamente a sus hijos. De allí que arremeter contra las estatuas de los “padres de la patria” se convierta luego en la esfera del discurso social en expresiones como “voluntad popular”, “cambio social”, “democratización del poder”, “soberanía comunitaria”, “reconstrucción identitaria”, “restitución de la memoria”, etc. Vemos pues cómo la psicología de la masa, al sacrificar a los padres de la tribu, y por tanto, reafirmando su voluntad soberana, emerge en su inconsciente colectivo el símbolo psíquico de la voluntad divina entendida como el poder popular cristalizado en la imagen de Zeus, tal como como Graves (1985) lo describe:

La concesión de la soberanía a Zeus recuerda un acontecimiento análogo de la epopeya de la creación babilonia, cuando Marduk recibió poderes para luchar contra sus hermanos mayores Lahmu y Lahamu (...) Sólo Zeus, el Padre del Cielo, podía manejar el rayo y con la amenaza de su fulguración fatal dominaba a su familia pendenciera y rebelde del monte Olimpo. También ordenaba los cuerpos celestes, dictaba leyes, hacía cumplir los juramentos y pronunciaba oráculos (...) Por ello Zeus, agradecido, les concedió la primera víctima en todos los sacrificios públicos (p. 53).

Al respecto, cabe resaltar que Zeus, al personificar la voluntad divina, encarna la voluntad del orden de la naturaleza. Zeus es fiero y pasional, sabio y reservado. Por extensión de sus atributos, en aquellos a quienes concede sus dones, les otorga el rayo y la fuerza. Sea un

individuo o un colectivo, su relato encierra un rasgo psicológico que tiene relación con la perseverancia y la valentía: los hijos de Zeus desembocan en una lucha por edificar un orden natural acorde a la justicia universal que existe bajo el cielo. Dicho atributo es perceptible en las tipologías psicológicas tanto del héroe como del rey o la del sabio: el uno enfrenta con coraje las adversidades del mal, el otro procura gobernar con prudencia y eficacia, el último comprende las leyes del equilibrio natural y las contempla. Zeus como fuerza psíquica activa las dimensiones históricas de la lucha por la liberación y redención de la justicia cósmica: mediante la lucha de los obstáculos de la oscuridad, se sienta en el cielo y administra la luz.

Sea visto como mito, analogía o metáfora, lo cierto es que su influjo cumple un papel drástico en el imaginario de los héroes modernos. Hace justicia con sus propias manos, su fuerza es implacable, ocupa el trono del olimpo, sus hermanos menores le rinden tributo y su pueblo le ofrenda libaciones y las mejores carnes de bueyes asadas a las brasas. El mismo modelo de valentía e intrepidez que denotan super-man o gokú. Tanto políticos como escritores o músicos han encarnado la fuerza de Zeus, que no diferencia entre oficio cuando se dirige a los hombres: Mahatma Gandhi, Víctor Jara, Karl Marx. La lucha por la justicia social y un orden superior, un establecimiento del cielo en la tierra, es la misión a muerte de Zeus, así tenga a su mismo padre en contra: Cronos. Zeus cumple las funciones de romper el tiempo paradigmático y actualizar el orden preestablecido y, como extensión de su dinámica energética, cuando afecta a la comunidad, podemos ver como se activa en los mecanismos de defensa y sobrevivencia del colectivo. El coraje y el ímpetu de los integrantes de la Primera Línea en defensa de la protesta social contra las fuerzas del ESMAD en Colombia, muestra de un claro rasgo psicológico influenciado por la presencia del mito en la dimensión inconsciente del colectivo.

4.2. El mito de la destrucción: el amor por la guerra y la pulsión de muerte

No todos los elementos simbólicos y las pulsiones reprimidas al interior del inconsciente son necesariamente liberadoras en términos de virtud o bondad. Los símbolos pueden llegar a ser peligrosos (Jung, 2001), en tanto el inconsciente se conforma entre libidinosas pulsiones de

vida y de muerte (Freud, 2015). Por lo tanto, no podemos confundir el impulso de voluntad (Zeus contra Cronos) y de nuevo orden social en Colombia, sin por ello temer que se perviertan las intenciones de la masa y no logren tomar el adecuado cauce social. Recordemos que anteriormente trajimos a colación el concepto de junguiano de libido como “energía vital indeterminada”. Por lo mismo que el inconsciente es una fuerza invisible y desconocida, es que se convierte en un peligro latente el desconocimiento de la latencia de sus fuerzas. Una vez ocurrida la descarga energética reprimida por la autoridad, puede emanar en múltiples direcciones. Canetti (1981) comenta al respecto que:

Y es que en la masa la orden se expande horizontalmente entre sus miembros. Puede que al principio, la orden implique a una persona en concreto. Pero como cerca de esta hay otras semejantes, al punto les transmitirá lo que se le ha ordenado. En su miedo se acercará más a ellas, que son contagiadas de inmediato. Primero se ponen en movimiento unas cuantas, luego más, y al final todas. La propagación instantánea de la misma orden las ha convertido en masa (p. 237).

Si la sociedad se mantiene unida por los lazos de la libido y cohesionada por la identificación con la ley, una vez se disuelve la conciencia de los integrantes dentro de la masa, la identificación con valores morales que normalmente impiden el desmembramiento de la sociedad misma, pierde su fuerza y el proceso de identificación cae presa de los instintos, como menciona Le Bon (2000):

La psicología de las masas muestra hasta qué punto es escasa la acción ejercida sobre su naturaleza impulsiva las leyes y las instituciones, y cuánta es su incapacidad (...) No sería posible conducir las a base de reglas derivadas de la pura equidad teórica. Tan sólo pueden seducirlas aquellas impresiones que se hacen surgir en su alma (p. 12).

Esto implica que el contagio instintivo rompe las barreras que suele emplear la consciencia para racionalizar los impulsos y sólo aquello que logre comunicarse con la función dinámica del símbolo que se manifiesta al interior del inconsciente colectivo, logra encauzar sus descargas frenéticas de energía.

En esa medida, la identificación que la masa ejerce en su lucha contra los “padres de la patria” no necesariamente establece una relación con los atributos con los que solemos asociar “justicia social”, esto quiere decir que podría convertirse también en “ajusticiamiento social”. La emocionalidad, pues, puede dar un viraje por completo entre la búsqueda de la paz y la llamada a la guerra en cuestión de segundos. Los miembros de la masa, en su proceso de identificación con los instintos reprimidos, esfuman el criterio y el discernimiento individual, masificados mediante el “alma colectiva”, de modo que el proceso de identificación con algún ideal superior se sustituya por la mera pulsión destructiva. Así las cosas, lo que en principio moviliza la emocionalidad de la masa y arremete contra los símbolos que representan la opresión autoritaria y el castigo violento, una vez derrocados, dejan las puertas del inconsciente colectivo abiertas para que la violencia y la opresión se encarnen en la masa misma. Al respecto, Canetti (1981) nos advierte que:

Todas las formas de ejecución pública dependen del viejo ejercicio de matar colectivamente. El verdadero verdugo es la masa, que se reúne en torno del cadalso. Ella aprueba el espectáculo; en apasionado impulso afluye desde muy lejos para presenciarlo de principio a fin. Quiere que suceda y no se deja arrebatar la víctima con agrado. El relato de la condena de Cristo toca este hecho en su esencia. El «¡crucificado!» sale de la masa. Es ella lo propiamente activo; en otros tiempos ella misma se habría encargado de todo y hubiera apedreado a Cristo. El juicio que comúnmente se lleva a cabo ante un grupo limitado de hombres, representa a la gran multitud que luego presencia la ejecución. La sentencia de muerte que, pronunciada en nombre de la justicia, suena abstracta e irreal, se convierte en algo claro cuando es ejecutada ante la multitud (p. 53).

Por lo tanto, podemos decir que una propiedad de los símbolos y los mitologemas que dinamizan el psiquismo colectivo es su ambivalencia. La relación que la masa pueda establecer con ellos depende de la conciencia colectiva para poder entenderlos y descifrar sus pulsiones. Tomemos el ejemplo de la dinámica simbólica de la justicia. En el momento en que un “padre de la patria” rueda por el suelo, por un lado, pueden inhibir la agresividad de la masa (como lo ocurrido con la comunidad Muisca en tanto realizaron un rito mortuorio hacia Quesada para apaciguar el rencor generacional), por el otro, puede expandirse en el imaginario popular identificando como un enemigo incluso a sus semejantes (como la agresión directa a un miembro de la policía o cualquier persona que represente alguna imagen de autoridad).

Las desventajas psíquicas frente al inconsciente colectivo al interior de la masa pueden llevar a influencias que aumenten la afectividad por elementos emocionales que resultan destructivos. El sacrificio del padre primordial puede dar paso una transferencia psíquica de poder al interior de la masa, terminando por convertirse ella misma en el objeto que acaba de destruir. A continuación, la transferencia genera un proceso de sustitución identitaria en donde la pulsión exterior termina por regresar hacia sí misma y destruirse (Freud, 2015). Una vez destruido el ideal del Yo, el yo mismo encarna la máxima posibilidad de esa idealización sin ningún referente que lo regule. Por tanto, la interacción de la masa consigo misma puede convertirse en la réplica de aquello que destruye, esto quiere decir que la masa misma se convierte en el “padre primordial” de la horda. Sobre esta clase de peligros, Hillman (2004) nos recuerda que:

Ya en los albores de la historia romana, Marte [Ares, en la versión griega] era la segunda persona de una arcaica trinidad de divinidades gobernantes (junto con Júpiter [Zeus] y Quirino [Juno]): la historia de Roma es la historia de las mil batallas (...) Esta fuerza tenía que ser constreñida para evitar que explotara en la vida civil. Hoy en día, los psicólogos hablan del “manejo de la ira”, creyendo cándidamente que la

furia marcial no es sino un rasgo del carácter propio de personalidades de “mecha corta”. Los romanos consideraban a Marte un peligro colectivo, y por su propia seguridad emplazaron su culto fuera de las murallas de la ciudad, en el “Campo de Marte”. incluso en Roma, donde Marte era una divinidad mayor y el militarismo era fundamental para el funcionamiento de la República y del Imperio, la distinción entre lo civil y lo militar siempre fue muy clara y tenida en cuenta (...) Como la muralla de separación que pone a Marte en su propio terreno, así es el culto que rodea a la guerra y a su quehacer. Los militares tienen su propia jurisdicción, sus propios tribunales, sus propias prisiones (...) Por ello, cuanto más libre, abierta y heterodoxa sea una sociedad, más invita a Marte, y más válida le parece la guerra como método para purificar y rectificar, para poner a la sociedad en el camino recto y estrecho (...) la localización geográfica de Marte fuera de las murallas de la ciudad, en un campo propio, interpreta literalmente la muralla psíquica entre las áreas más humanas y más inhumanas de nuestro ser (p. 106).

Es así como los espacios destinados a conmemorar los héroes victoriosos de la patria se convierten en símbolos psíquicos de latencia bélica, es decir, predisponen a la masa a lanzarse al combate. De ese modo, también podemos ver como Marte/Ares aparece presente en la psicología de la masa colombiana. La necesidad por derrocar la autoridad del padre hace que sus hijos se sumerjan en un estado de violencia y destrucción. El espacio público donde están depositados los monumentos no sólo son un escenario inerte del paisaje urbano, sino que se elevan a la categoría de lenguaje psicológico, en donde el teatro arcaico representa el drama mismo de la sociedad colombiana. La destrucción de los “padres de la patria” no sólo evoca un sentimiento de voluntad y de justicia social superior al ya conocido, sino que incitan a la guerra misma, a la sed de sangre. De allí que la furia a la hora de destruir las estatuas no pueda ser de una manera pacífica y consensuada, sino que emerge como rito y canto de batalla. La dinámica simbólica en el inconsciente de la masa revive por tanto al dios adorado por los romanos que alabaron en medio de la lucha y la expansión del imperio.

En el mito griego, Ares era el dios de la guerra y, además, la divinidad de la ira y la destrucción. En donde hiciera presencia entre los hombres, surgía la calamidad comunitaria. Cada vez que se asomaba en la mente humana, cualquier cantidad de conflictos y de muertes dejaban como resultado su paso por la tierra, y por extensión, el horror y la brutalidad animal eran su elemento preponderante. Sin embargo, a su vez se le asociaba con la vitalidad y el coraje, siendo Ares mismo el protector del Olimpo y de los ejércitos humanos. Protegía a todo aquel que fuera un guerrero fiero y rebelde. Esto explica la dinámica psicológica de la masa en la primera línea, cuando a pesar de ver los ejércitos armados, las tanquetas y escuchar los disparos, se armaron de elementos precarios pero se lanzaron a la guerra con igual fiereza que si tuvieran armas militares.

La inhibición colectiva y el afecto hacia los llamados de la guerra llevaron a la masa a actuar de tal manera, que a pesar de la presencia de la fuerza pública en la mayoría de los casos, la descarga energética era de tal magnitud, que incluso en medio de la represión lograron destruir los monumentos que simbolizaban no sólo la caída del padre autoritario, sino el asesinato despiadado y entusiasmado del mismo.

¿Ha existido una Colombia en paz? Si nos atenemos a los hechos históricos, han existido estados de guerra con intermitencias de regeneración. Desde la conquista, luego saltamos a la época de la independencia, luego vamos a la guerra de los mil días, a la época de la Violencia, y una ininterrumpida cadena de llamados a la batalla. ¿No es acaso un complejo-trauma de la psicología de masas que se repite periódicamente? ¿Acaso olvidamos la presencia de Ares debido a la inconsciencia colectiva para poderlo llamar invisiblemente en el momento en que la masa se alza en gritos de furia? Carlos Satizábal (2017) nos recuerda respecto al proceso colombiano de reconciliación, que:

Para el psicoanálisis recordar la escena traumática olvidada facilita el fin del dolor psicológico y sus síntomas. Para la justicia de los derechos humanos, sin la verdad de los hechos victimizantes no es posible reparación ni se puede garantizar que el horror

no se repita. Pero la verdad está asediada por la guerra y la muerte. (...) Aquí [en Colombia] la resistencia ha sido constante, desde la Conquista: lo que el gobierno consiguió fue, de nuevo, la rebelión armada: refundó las guerrillas. Desde entonces, nuestras élites y los poderes imperiales a los que ellas se han subordinado buscaron la victoria militar como único camino hacia la paz (p. 35).

A esta permanente confrontación cíclica de guerras por la identidad y la soberanía de una idea-territorio, cabe equiparar el ritual arcaico del sacrificio totémico (en el caso colombiano, las esculturas de los “Padres de la Patria”), que se emplea en distintas tradiciones culturales a lo largo del planeta, puesto que cumplen una función en la memoria y en el psiquismo de los individuos que representa. Así, el ritual de la guerra y la confrontación se convierte en un rito social del humano, en tanto que, por su estructura psicológica, representa supervivencia, poder, soberanía, verdad. La guerra genera una herida de trauma a todos aquellos que alcanza, pero, a la vez, viste de un manto de honor a aquellos que sobreviven y la hacen.

A esta doble situación, en que el humano se alza en armas para rectificar y purificar pero, a la vez, los resultados de la guerra son la peor muestra de degradación humana, Freud lo denominó como el “banquete del Padre”. Los hijos se reúnen para asesinar a su padre y celebran su caída comiendo de su carne, cada uno ganando algo de su poder, hasta que se hacen conscientes de su acto y caen en culpa y vergüenza, entonces tratan desesperadamente de volver a instalar la ley que heredaron del padre, se prepara otro ciclo de guerra y, con la conciencia inundada por las fuerzas Ares, las masas se lanzan a purificar la sociedad derramando la sangre necesaria para restaurar la voluntad de la ley divina perdida (es decir, regresar al paraíso por medio de la purificación, fenómeno muy común en grupos extremistas religiosos).

El ritual arcaico del asesinato del padre representa uno de los pilares fundamentales de la moral en la cultura y tiene especial afectación tanto en la psicología de las masas como en la del individuo. Freud señala cómo dicha conducta psicológica, a través del sacrificio ritual del padre, es la inhibición de la represión en la cultura, la explosión de la libido reprimida, en tanto el ritual da muerte a una entidad dominante, superior e impositiva. El Padre, como eje simbólico de la dinámica psíquica, cumple la función de proveer los límites de la ley, de lo

permitido y lo prohibido, y es quien impone el castigo por romper sus predicamentos. Sin embargo, al derrocar al padre, se celebra el gran banquete con su carne. El colectivo padece una ruptura: reforma los límites de su conducta y, por ende, de su estructura moral y simbólica; además, la masa es acusada por la culpa y la vergüenza de haber traicionado a la moral inculcada por el padre. Tanto en unos como en otros, los sentimientos reprimidos alrededor de la dinámica emocional inconsciente de la masa afectan toda la cadena de individuos que participan en el colectivo: hay víctimas y victimarios, Ares necesita de ambos para ganar la guerra.

4.3. Zeus y Ares: símbolos del inconsciente colectivo

Aunque el grado de vigencia de los mitologemas empleados (Zeus y Ares) para analizar el objeto de estudio han desaparecido de los ritos en las sociedades modernas, podemos ver cómo su presencia en la dinámica psicológica de las masas sigue tan presente como antaño, debido al funcionamiento de la dinámica simbolizadora del inconsciente (Jung, 2010). En ese sentido, vemos cómo emerge una imagen inconsciente mediante sus rasgos comportamentales en el exterior: el conflicto y sus símbolos reprimidos emergen entre pulsiones de vida y de muerte (Freud, 2015), y su grito de guerra es “¡todo o nada!”.

Al analizar el fenómeno, a través de los mitos de Zeus y Ares, durante la “furia iconoclasta” en Colombia, podemos notar la presencia de una guerra simbólica y fáctica con varios rasgos distintivos entre ellos, pero que en raíz se basan en la lógica de *placer* y *displacer* propuesta por Freud (2015). Estas dos dimensiones contemplan los niveles de represión e identidad que adquieren el sujeto o el colectivo: conservador-liberal, antiguo-nuevo, conocido-desconocido, dominado-liberado, placentero-asqueroso, bueno-malo, bello-feo. En el caso de Colombia, la dinámica se vuelve evidente: negación por parte de las masas del Estado como idea de nación, confrontación directa contra la fuerza pública, recrudescimiento de la guerra; por otro lado, un pacto de nación como acuerdo de paz, un esfuerzo radical por saber la verdad del conflicto y reparar a las víctimas, una urgencia de una nueva identidad de Nación.

Como hemos argumentado, la metamorfosis de las estructuras narrativas del presente histórico de la sociedad moderna en general está influenciada por el rastro de sus estructuras míticas más próximas y de sus herencia lingüístico-simbólicas; es decir, de aquellos rastros arqueológicos de la cultura que perviven en los subsuelos del inconsciente colectivo (Jung, 2001). Sobre la manifestación del inconsciente colectivo, Marie Louis Von-Franz comenta al respecto (Jung, 2008):

Ahora, tenemos siempre que preguntarnos si un fenómeno mental es consciente o inconsciente, y, también, si un fenómeno externo “real” se percibe por medios conscientes o inconscientes. Las poderosas fuerzas del inconsciente aparecen con mayor frecuencia, no en el material clínico sino también en el mitológico, religioso, artístico y todas las demás actividades culturales con las que se expresa el humano. Evidentemente, si todos los humanos tienen heredadas en común normas de conducta emotiva y mental (que Jung llamó *arquetipos*) es de esperar que encontremos sus productos (fantasías simbólicas, pensamientos y actos) prácticamente en todo campo de actividad humana (p. 427).

Esta facultad inconsciente del psiquismo humano de producir imágenes asociadas a relatos míticos y arcaicos está asociada a las dinámicas energéticas hereditarias del organismo (Jung, 2001). Tanto en una sociedad como en un individuo singular, cobran facticidad en imágenes y rituales que se liberan en las descargas libidinales atrapadas en la represión de sus fuerzas y que se remontan a prácticas arcaicas. Sin embargo, el eje central de la movilización de la libido se manifiesta en las emociones; en principio, debido a su composición en dupla de la pulsión erótica y la tanática propuesta por Freud (2015); es decir, pulsión de vida y de pulsión de muerte, mecanismos básicos de la conducta humana: autoconservación o destrucción, ataque o huida, empatía o rechazo, placer o dolor.

Las emociones, por lo tanto, se convierten en el campo del orden psíquico en donde, por excelencia, todos los símbolos se transforman en núcleos energéticos, ya que las imágenes que produce la psique movilizan la conciencia en tanto vienen acompañadas de sensaciones emotivas. Tal es la función ritual de las emociones, en cuanto se convierten en vehículos de

conexión con las imágenes simbólicas de la psique humana. Innumerables actos rituales confirman la correlación entre imagen y emoción: el rezo de los devotos religiosos, los anuncios publicitarios de un centro comercial, el himno de una patria, las canciones folclóricas y las costumbres de preparar los alimentos. Es así como las emociones, por correlación a la dinámica simbolizadora o representativa de la psique, hacen parte del motor dinamizador de la energía psíquica; es decir, de la libido, y, por ende, motiva las acciones y reacciones de la vida humana, tanto en el campo individual como colectivo.

La facultad emotiva o la capacidad de sentir emociones es la dimensión humana en donde ocurre la integración psíquica de los valores morales como de las representaciones de la cultura. Podría entonces afirmarse que la dinámica del inconsciente colectivo es un hervidero del estado actual de las experiencias y vivencias que una cultura ha formado a lo largo del tiempo (Jung, 2008). Es así como, en cuanto a las estatuas de los Padres de la Patria, las emociones colectivas que se despliegan en el “linchamiento” son el acumulado histórico de hechos que dieron forma a su representación ideal y material y que ocuparon el lugar del poder como eje del escenario de público, moral y paradigmático. Sin embargo, este proceso de “sacrificio del padre” no se da mediante un diálogo social o un trámite institucional, sino que surge instintivamente mediante de la desinhibición de la conciencia y la explosión emocional del colectivo, que no sólo dirige su ataque a la estatua, sino que se extiende y se ramifica en otras dinámicas. Al respecto, Jung (1949) comenta que:

Ni siquiera cabe el consuelo de pensar que esos hechos corresponden a épocas ya sumamente lejanas. Por desgracia, no sólo parecen pertenecer al pasado, sino que es de esperarlos aún en el futuro, ello en forma muy especial. “Homo homini lupus” (el hombre es un lobo para el hombre), es una sentencia triste, pero de validez eterna. El hombre tiene, pues, motivos suficientes para temer esas fuerzas impersonales inconscientes. Nos hallamos en feliz inconsciencia a su respecto, en razón de que en nuestras acciones personales y bajo circunstancias normales no se presentan nunca, o al menos, casi nunca. Mas, por otro lado, convertidos los hombres en turba, se desencadenan los dinamismos del hombre colectivo, las bestias o demonios que dormitan en todo individuo, hasta convertirlos en partículas de una masa. En la masa

el hombre inconscientemente desciende a un nivel moral e intelectual inferior, al nivel existente siempre por debajo del umbral de la conciencia, listo para emerger tan pronto medie la ayuda o la atracción de una masa (p. 11).

Es de suponer, por tanto, que los factores emocionales que permanecen ocultos en el inconsciente son susceptibles de inflarse y desbordarse en tanto se encuentra en posesión de un “cuerpo masificado”; es decir, mediante la sumatoria de individualidades que han participado de emociones y representaciones similares hasta el punto de hundirse por debajo del umbral de la conciencia. De ahí que Jung (1949) afirme que:

En sus comienzos la conciencia fue muy precaria. Aún hoy podemos observar con cuánta facilidad se pierde la conciencia en las comunidades primitivas. Uno de los "peligros del alma" lo constituye, por ejemplo, la pérdida de un alma, que ocurre cuando una parte anímica vuelve a hacerse inconsciente. Otro ejemplo lo brinda el estado de correr amok, que corresponde a la actitud de los guerreros furibundos (Berserker) de las sagas germánicas. Trátase de un estado de trance, más o menos completo, a menudo acompañado de funestas consecuencias sociales. Hasta una emoción común es susceptible de causar una considerable pérdida de conciencia (p. 12).

La fuerza emotiva detrás del coraje y la valentía, de la furia y el terror, corresponden, junto a muchos relatos antiguos, a los mitologemas de Zeus y Ares como figuras simbólicas del tránsito paradigmático de una sociedad. Por un lado, Zeus representa la fuerza y la voluntad para hacer frente al Padre, asesinarlo y establecer el horizonte bajo el cual se rigen las nuevas leyes; por su parte, Ares organiza las fuerzas y las prepara para la guerra, llena el corazón de sus guerreros con sed de sangre y los dispone a blandir las armas de frente a la muerte.

Es así como dentro de la estructura psicológica del humano, Zeus y Ares sirven de imágenes simbólicas para representar los ejes fundamentales de cualquier sociedad, es decir: la paz y la guerra. Sus relatos como dinámica de la vida colectiva, que se desarrollan en la dialéctica de la construcción y destrucción, formación y degradación de una sociedad, a su vez se tornan en impulsos de la experiencia humana singular.

4.4. Mitologema y masa

Existe una correlación entre lo que Le Bon denominó *alma del pueblo* o alma de la masa, y los desarrollos posteriores de Freud con el descubrimiento del inconsciente y de su relación con la psicología de masas. Luego, el aporte de Jung en el concepto de inconsciente colectivo ha sido decisivo. Dicha correlación obedece a una norma de proporcionalidad, tanto en el individuo como en el colectivo, y es la experiencia de ser arrebatados por los contenidos de la inconsciencia de los cuales emergen formas de representación humana por fuera de toda lógica racional: estallidos de furia, delirium tremens, estados amok, declaraciones de guerra, fobias incurables. La lista de ejemplos se extiende considerablemente dentro del catálogo de patologías mentales. No obstante, desde el enfoque clínico, el estudio recae netamente en la profundización de la singularidad del individuo y no se le toma como parte de una “muestra” del estado de salud mental del conjunto de su sociedad.

Por regla general, todo proceso psicológico individual es a su vez un derivado o subdivisión de un conjunto psíquico de la totalidad de la especie humana, que con el paso de los siglos ha quedado reflejada a través de las formas de la cultura. Por formas, cabe entender las imágenes, expresiones y los modos de manifestarse que hay en la cultura. Dicho conjunto cultural es un organismo vivo repleto de representaciones, imágenes e impresiones de todos los individuos que la conforman (Jung, 2008). Las imágenes que conforman el conjunto de una cultura son herencias generacionales que re-crean y re-presentan; es decir, vuelven a poner a disposición del humano la experiencia de dichas imágenes y llegan a constituir su núcleo identitario y el de su sociedad entera.

Dichas improntas colectivas están compuestas por principios arquetipales o tipologías de conducta inconsciente, que pueden ser rastreadas y descritas mediante el empleo del mitologema que las moviliza; es decir, mediante la imagen que desata las fuerzas inconscientes: sea una turba enfurecida, un ataque terrorista, una guerra entre ejércitos, una masa reprimida o una estampida de huida, hay una imagen o impronta inherente al fenómeno que desata una explosión de la masa. Así, para el levantamiento de las masas, animada o

movilizada desde el “alma colectiva” o el “sentir del pueblo”, tiene una profunda significación los símbolos que la caracterizan y las emociones que le provocan. Según lo que percibe y siente, la masa reacciona. Las acciones y reacciones de la masa vienen acompañadas de una imagen significativa y latente del psiquismo humano. Al respecto, Jung (1949) establece que:

Todo cuando proceda del individuo es, en cierto modo, único y, por ello, pasajero e imperfecto; en especial cuando se trata de productos anímicos espontáneos (...) Pero, así como no existe un individuo a tal punto diferenciado que presente un estado en absoluto singular, tampoco hay creaciones individuales de índole absolutamente única. Así como los sueños -y en muy alto grado- están hechos con material colectivo, así en la mitología y en el folklore de diversos pueblos repítanse ciertos motivos en forma casi idéntica. A estos motivos los he llamado "arquetipos": designación con la que significo formas o imágenes de naturaleza colectiva, que se dan casi universalmente como constituyentes de los mitos y, al propio tiempo, como productos individuales autóctonos de origen inconsciente. Los motivos arquetípicos provienen, no solo por tradición y migración sino también por herencia. Esta última hipótesis es ineludible, dada la reproducción espontánea de las imágenes arquetípicas, inclusive las complejas, aun en casos en que no existe posibilidad alguna de tradición directa (p. 35).

Los cultos a la madre tierra, la divinización del sol y la luna, formas de mandala, métodos para medir el tiempo o para explicar el origen del mundo, son tendencias mentales en la humanidad invariablemente de la geografía en que se hayan desarrollado como cultura. También ocurre en las sociedades modernas que en la conformación del escenario social y del intercambio colectivo, las representaciones colectivas no sólo obedecen a acciones meramente diseñadas desde la racionalidad instrumental o institucional, sino que obedecen a la lógica de imaginarios y sentimientos, (el mundial de fútbol, los juegos olímpicos, los colores de una bandera o los hits musicales son un ejemplo de ello). El mundo pues, como representación y espacio para la representación, adquiere sus matices humanos a base de símbolos en tránsito que procuramos resguardar en el lenguaje. Por eso, la narrativa del

mitologema ofrece no sólo una herencia estética o literaria, sino que contiene en sí mismo, pautas psicológicas para entender el transcurrir de los hechos humanos más íntimos y sus gramáticas existenciales, sus relatos o “destinos psicológicos”: ¿morirá en la guerra? ¿Será un exitoso violinista? ¿Fundará una iglesia? ¿Será poeta o ladrón? ¿gobernará al pueblo?

Dichos principios arquetipales del contenido del inconsciente colectivo, no pueden ser otra cosa que un laberinto de imágenes e historias que sostienen las cimientos del presente histórico de las sociedades modernas (Jung, 2008). Como las imágenes en sí pueden ser tan remotas como el mito mismo, descienden a la esfera inconsciente no sólo del individuo, sino del entorno social que lo compone. No obstante, no por ser inconscientes pierden su fuerza vital, sino que -por el contrario-, adquiere directriz y consistencia en la fuerza emocional que late reprimida en la psicología colectiva.

Nuestras sociedades modernas están construidas sobre una base de relatos míticos, imágenes y signos que perviven latentes debajo del lenguaje contemporáneo; es decir que sobre la base idiomática e identitaria, el relato arcaico se convierte en el marco a-priori de referencia psicológica para representar el mundo. Figuras arquetipales como el Héroe, el Santo, el Mártir, el Loco, el Villano o el Guerrero (tipologías del aparato psicológico y sus tendencias comportamentales, modelos de referencia que pueden encontrarse en cualquier tipo de relato religioso o mundano), adquieren vigencia y se rescriben, se reactualizan y obedecen a los mismo patrones libidinales que estimulan los símbolos en sí mismos.

Al realizar, por ejemplo, un ejercicio de analogía identitaria por tipologías arquetípicas, pueden encontrarse correlaciones y semejanzas en los atributos imaginarios de, en nuestro caso, Simón Bolívar como padre y guerrero de la Patria, comparte su correlación simbólica como gran emperador o rey, justo como Alejandro magno, autoproclamado hijo de Zeus. Por su parte Gandhi, Martin Luther King, entre muchos, parecen compartir el símbolo y el destino del Mártir. Para el mundo capitalista, el comunismo encarna el peor de los villanos. Maradona y Pelé resaltan como héroes en la memoria y el chavo del 8 después de varias generaciones, aún se ve por la televisión. Durante las movilizaciones sociales en Colombia, innumerables

jóvenes armaron sus mentes de valor e ideales e hicieron frente a las fuerzas desproporcionadas de la fuerza pública como guerreros criados en Esparta.

Es así como en lo que compete a la relación de fuerza vital o libidinal, tanto en el individuo como en colectivo, la influencia del mitologema direcciona la causa de fuerzas inconscientes. En términos de Le Bon, el “alma colectiva” adquiere consistencia emocional y aquello que la representa es un sentir diferenciado, profundo, simbólico. El derrocamiento de un rey, el linchamiento en una plaza pública, el fusilamiento colectivo, todas las prácticas primitivas de ataque o huida, se ven representadas en un ciclo narrativo que compone el símbolo en disputa. La ambivalencia del símbolo junto a la inconsciencia del mismo provocan una desorientación en la actividad psíquica humana, en tanto no puede descifrarse a simple vista su trama argumentativa. Siguiendo la lógica dialéctica como proceso ontológico que opera tanto en la materia como en el campo de las ideas, el símbolo se transforma en un conductor psíquico del ser humano en todas sus posibilidades de representarse en el mundo, que va acompañado a su vez de una trama argumentativa a lo largo de su vida psicológica. Es decir, la correlación del imaginario simbólico heredado en la energía libidinal inconsciente de las sociedades modernas sostiene la arquitectura de la cultura moderna. Así, el concepto de *Pax* cristiana evoluciona en justicia social, el *Leviatán* se transforma en Estado, El imperio se hace multinacional, El soldado se hace héroe. La correlación de relatos entre la vida simbólica del hombre y sus formas de habitar en sociedad están influenciados por las tramas argumentativas de sus símbolos en disputa y la dialéctica que en ellos se desenvuelve.

En el caso colombiano, ambos relatos griegos, posteriormente anexados al panteón romano, surgen como una especie de molde psicológico, que ha permeado la narrativa histórica y sus temporalidades dispersas en el tiempo: del mito de la colonización y la guerra de conquistas, a los períodos independentistas y la fundación de la república, hasta el sangriento conflicto entre chulavitas y pájaros, pasando a la conformación prolífica de guerrillas. El proceso narrativo del arquetipo se convierte en una idea fija en la psique colectiva; es decir, en las imágenes que animan el “alma” de la masa. Esas imágenes guardan una correlación de fuerzas con los hechos históricos y emblemáticos de la historia de la Nación. Un flujo continuo de enfrentamientos (Ares en el campo de batalla) con interrupciones intermitentes de

cambio (Zeus venciendo a Cronos y coronándose rey). Esa narrativa mítica inscrita en la zona inconsciente de la colectividad emerge según los procesos de masificación y la explosión de energía reprimida en ellos.

4.5. Emociones políticas y ritos de transición colectivos: implicaciones de la furia iconoclasta en la psicología de masas

Analizar mediante un proceso hermenéutico la correlación entre los factores simbólicos y comportamentales de la psicología de masas puede darnos pistas al respecto sobre la furia iconoclasta como un rito fundamental de transición social. Cabe decir que, dentro de los modos de expresión que adquirió la protesta popular en las diferentes ciudades del país (ollas comunitarias, primeras líneas, conciertos, asambleas populares, velaciones, entre otros), las estatuas de los denominados “padres de la patria” fueron, según el mito primordial propuesto por Freud, el *Tótem* de representación paterna y el símbolo por excelencia del orden social y la legitimidad del Estado, sin olvidar su indispensable papel en la identidad de la idea de Nación.

El derribamiento de estatuas, como fenómeno generalizado, es la secuela del rito, en donde el Padre es asesinado para que sus hijos lo puedan comer en banquete. Así, si el “alma del pueblo” desobedece y enfrenta a su padre, la tensión por la disputa del poder y la transición de estatus se vuelve asunto de vida o muerte. El padre no cederá y desplegará toda su fuerza para conservar su poderío. Al hijo, mientras tanto, corresponde la manera de hallar una forma de asesinarlo; de ahí que el banquete totémico devora al símbolo del padre vivo y, en su sacrificio, lo convierte en padre muerto. Al respecto, Mendelsohn (2019) comenta que:

El mito freudiano de “Tótem y Tabú” nos ha permitido detectar claramente que el padre es una creación del hijo. Antes del asesinato del padre por los hijos, lo que hace las veces de padre es una figura de omnipotencia que reina gracias al terror ejercido sobre seres cuya sumisión impide la subjetivación. Correlativamente, entonces, solo hay posibilidad de acceder al estatuto de hijo a través del acto del asesinato primitivo

del padre. El ritual de la comida totémica da fe de la conversión del estatuto imaginario del padre gozón en el estatuto simbólico del padre muerto, ritual en que se conmemora el asesinato en el acto de amor de la incorporación de su sustancia, pero que abre también a otra dimensión del padre. En efecto, el goce del padre perdura, más allá de su asesinato, aun cuando en adelante sea indeterminable, de modo que el asesinato nunca es realizado de una vez por todas. El asesinato primitivo debe, en cierta forma, ser confirmado (p. 88).

Al observar las esculturas derribadas como símbolos que representan la identidad del poder en Colombia, podemos resaltar el impacto psicológico de la caída de un imaginario colectivo, puesto que, desde los mecanismos básicos de adaptación social primitiva, la función simbolizadora del poder implica la posibilidad de ejercer fuerza y legitimidad colectiva; es decir, la ley y la estructura del código moral social se aglutinan en torno a la fuerza del imaginario, se tejen mediante símbolos y expresiones culturales y se expresan en el poder y la fuerza de coerción.

Por ende, el núcleo psicológico de enlace social se estructura a través de símbolos y gramáticas expresadas mediante las costumbres de la cultura y sus hitos (mitos) fundacionales. La secuencia narrativa del rito del poder es clara en su dialéctica: la idea de República nace del libertador (Bolívar), guerrero opuesto por naturaleza al Virrey, cabeza de la corona. Sus planes son distintos, sus modelos de sociedad radicalmente opuestos y la victoria, la República, emerge tras ganar la guerra (Se replica entonces de nuevo el modelo de Zeus vs Cronos) y, tras la victoria, el nuevo “padre de la patria” no escapa a las consecuencias de su nuevo imperio: la degradación de la república a través de las guerras sucesivas. Así, en la República de Colombia, autoproclamada Estado Social de Derecho en nombre de la libertad heredada por el padre de la patria, los hijos de Ares siguen aún caminando por toda su geografía, buscando cada uno aquella libertad prometida: FARC-EP, ELN, EPL, M-19, AGC, Ejército Nacional, mercenarios, sicarios y Bacrim en general, tan sólo en menos de 30 años.

El levantamiento contra el paradigma que representa el statu-quo de la sociedad y el Estado mismo como institución soberana, implica una reconfiguración del presente psicológico y lo legítima en la reactualización del rito, tal como concluye Mendelsohn (2019): “el asesinato primitivo debe, en cierta forma, ser confirmado” (p. 88). El acto de destruir aquello que representa el objeto de poder simbólico (tótem), recrea el escenario de sacrificio primitivo. El inconsciente colectivo, pues, se disputa entre una ruptura de paradigma y una guerra contra las imágenes mismas que lo movilizan, ahí yace la represión moral y los deseos reprimidos. Como mencionamos anteriormente, el asesinato no es faena sencilla y requiere de la victoria del hijo en la guerra. Esa ruptura de paradigma y sacrificio del objeto totémico, son heridas irreparables de las cuales el Padre procura defenderse. Cabe recordar que en el período de marchas en Colombia comprendido entre el 2019-2021, época en que se llevaron a cabo los derrocamientos de las estatuas, la fuerza pública se enfrentó contra la población civil de manera indiscriminada, recurriendo a toda clase de prácticas ilegales, propias de una guerra sin cuartel: desapariciones forzadas, asesinatos selectivos, mutilaciones, disparos indiscriminados, procedimientos arbitrarios y toda clase de violaciones a los Derechos Humanos.

Como fuerza colectiva, retomando a Le Bon, el “alma colectiva” adquiere una direccionalidad en tanto es avivada por la fuerza del mitologema que la estimula, sea cual sea su expresión e imagen simbólica que, aunque se exprese en la superficie sin ser percibida como tal, tiene una fuerza energética inherente al símbolo latente en el inconsciente. Es así como Le Bon (2000) concluye que:

Las grandes conmociones que preceden a los cambios de civilización parecen estar determinadas, en primer término, por considerables transformaciones políticas: invasiones de pueblos o derrocamientos de dinastías. Pero un atento estudio de tales sucesos descubre casi siempre, como su causa auténtica y tras sus motivos aparentes, una modificación profunda en las ideas de los pueblos. Las auténticas conmociones históricas no son las que nos asombran en virtud de su magnitud y su violencia. Los únicos cambios importantes, aquellos de los que se desprende la renovación de las civilizaciones, se producen en las opiniones, las concepciones y las creencias. Los

acontecimientos memorables son los efectos visibles de los cambios invisibles verificados en los sentimientos de los hombres (p. 21).

Traduciendo a términos objetivos, existe una correlación entre la fuerza simbólica del mitologema y la dirección emocional que adquiere la masa. En el caso de cortar la cabeza de Belalcázar, incinerar a Bolívar, hacer un rito fúnebre a Quevedo, arrojar a Colón al mar, entre otras formas en que se destruyeron las estatuas, cabe destacar que la explosión del impulso inconsciente se transfiere a la esfera consciente de los hijos cuando reconocen el acto cometido: la muerte del padre opresor exige de sus hijos asumir la responsabilidad de su existencia. Es necesario para ello que deba transformarse la forma en que viven, pues no pueden seguir obedeciendo a un padre muerto, inexistente ya.

Como hemos mencionado ya, una de las consecuencias del rito psicológico del derrocamiento del padre, implica la reestructuración del aparato moral y cultural de la sociedad. La ley anterior se vuelve obsoleta y se instaura un nuevo régimen de leyes según aquellos que participaron del asesinato del padre. Este proceso tiene una serie de evoluciones, que van desde el estallido de masa, la réplica por parte del poder preestablecido, la repetición del estallido y el sacrificio del símbolo. Luego del rito, viene el reordenamiento de los valores de la sociedad. Si ese reordenamiento pasa desapercibido, por inercia de regeneración orgánica, las estructuras inmediatamente dominantes vuelven a su vigencia con mucha mayor fuerza (totalitarismos, regímenes de facto, fascismos), pero si el reordenamiento emerge como la consolidación del rito, el sacrificio se hace consciente para la sociedad y la renovación social se da como extensión al cambio de paradigma psicológico.

De ahí que, en la pugna del rito de asesinato, emergida como una pulsión colectiva que se particulariza y se matiza según el individuo, gana o no terreno, alguna de las fuerzas que componen la ambivalencia emocional del acontecimiento. Tanto Ares como Zeus como mitologemas comportamentales de voluntad, poder y guerra, se convierten en la fuerza detrás de las acciones y estados mentales inconscientes de la masa, pero también del individuo. Las emociones surgidas del sacrificio y del festín no sólo preceden de una desinhibición y sobreexcitación emocional, sino que establecen la identidad de la masa. Con la victoria del

hijo, no sólo llega el júbilo de la libertad, sino la moral, el asco y la vergüenza en la cultura (Freud, 2015). Es así como la afectación psicológica de los elementos e individuos que integran la identidad colectiva tras el sacrificio, comienzan un proceso de desarrollo identitario no necesariamente cohesionado, pues el cambio de paradigma no implica tener preparado de antemano otro paradigma: los hijos reconstruyen sobre lo destruido y, en el tránsito, descubren herencias todavía latentes del pasado; es decir, la pulsión de vida y de muerte, sigue operando al interior de la sociedad.

Por lo tanto, la ambivalencia psicológica del rito de asesinato afecta profundamente las cimientos de identidad social, en tanto hace visible su ausencia y a la vez, los efectos provocados durante la existencia del padre opresor. En el caso colombiano de la furia iconoclasta, el fenómeno no pasó desapercibido como una acción colectiva más, producto del vandalismo o de la histeria colectiva, sino que caló en el debate público como una expresión genuina del “alma del pueblo”.

Al respecto, es adecuado citar la publicación realizada en W Magazín (2021), en pleno auge del derrocamiento de estatuas, en donde diferentes escritores colombianos contemporáneos reflexionaron sobre el fenómeno. Resulta de alto interés la correlación existente entre las palabras expresadas por los autores y los hechos ocurridos en las jornadas de movilización, puesto que la coincidencia psicológica de la emotividad; es decir, la furia iconoclasta, no sólo ocurrió durante en el derrumbamiento de la estatua en un raptó inconsciente del colectivo, sino que, a posteriori, se hace manifiesta latente al interior del psiquismo del individuo que reflexiona, en donde, si bien no necesariamente se da una participación directa con los hechos, se comparte una correlación emotiva, identitaria y moral. Sus palabras, por tanto, se convierten en la voz del “alma del pueblo”, dejándonos entrever un mapa de imágenes que refieren a la ley, la justicia, el poder, la guerra, la voluntad y la libertad, entre otros:

Evelio Rosero:

No se puede pretender que los manifestantes de cualquier protesta sepan qué estatua derrumban. A lo sumo lo saben dos entre mil. El asunto, aquí, es derrumbar la estatua, cualquier estatua, que es como un símbolo del poder contra el que se protesta. Y más

si ese poder es atrabiliario, torpe, contenedor de toda la estupidez humana, del egoísmo de clase, el robo al país y sobre todo la imposición de la muerte a todos los que se opongan. En el caso de la estatua de Antonio Nariño, su derrumbe sirvió para eso, para dar muestra de la rabia de un país pisoteado desde siempre (...) Valga, entonces, el derrumbamiento de cualquier estatua sea conquistador o paladín, dictador o gramático o filósofo, si eso vale para ponderar la ira legítima de un pueblo, y su modo de cambiar la historia, a como dé lugar, tarde o temprano, sin paso atrás (Párr. 28).

Yolanda Reyes:

A estas alturas, sobre la sangre derramada y los jóvenes muertos, ya nadie duda –ni siquiera el presidente, a pesar de su tozudez– de lo que podría haber evitado un gesto político de acuse de recibo frente al dolor, la penuria y el pánico de este país que, según las estadísticas oficiales –que también podría haber repasado–, suma 21 millones de pobres. Era cuestión de vida o muerte, y no es exageración, como lo sabemos hoy, haber descifrado la desesperación detrás de esos números y haber sabido –para eso es el presidente– que la energía de tantos jóvenes sin educación, ni trabajo ni futuro tenía que expresarse de alguna forma (Párr. 24).

Giuseppe Caputo:

Rechazo absoluto a la matanza de la población civil, desarmada, por parte de la fuerza pública. Y rechazo absoluto a quienes siguen tratando de envilecer y distorsionar la rabia y desesperación de la gente. El Paro es la transformación de esa rabia y desesperación en acción política y clamor urgente de vida (Párr. 15).

Federico Díaz-Granados:

Siento que todo lo que ha venido ocurriendo en estos últimos días es la evidencia de nuestro fracaso como nación y de cómo el viejo país se niega a desaparecer para dar

paso a ese nuevo y vigoroso país que representan los miles de jóvenes que están en este momento en las calles entregando una lección de resistencia y dignidad a todos los colombianos. Esos jóvenes que tienen “un país atravesado en la garganta” como diría la cantautora Marta Gómez, que son hijos de la profunda desilusión del plebiscito de 2016 y que gritaron en el 21N de 2019 son los que están siendo carne de cañón para lograr una transformación total, estructural, profunda en Colombia. (...) Nos queda la palabra, esa palabra que se llena de sentido y significado con la poesía. La arenga, la canción, el grafiti y el verso como vehículos para escribir un nuevo relato, un relato necesario para que las futuras generaciones sepan de una vez y para siempre quiénes fueron los responsables de nuestro fracaso como nación y que sepan que fueron los jóvenes, los que desafiaron al Covid y a la represión militar para buscar un nuevo contrato social. Por ahora caen monumentos y nuevos símbolos interpretan nuestro presente. Sobre las cenizas de este incendio se levantará una nueva Colombia que esté a la altura de este siglo de reivindicaciones (Párr.16).

Pablo Montoya:

Colombia ha despertado de su sopor y, por fin, está desbordada. Su sociedad civil no aguanta más la crisis sin solución. La pandemia solo ha hecho visible estas inmensas grietas de múltiples rostros. Desigualdad social, desaparición forzada, exterminios políticos, desplazamiento interno, sistema de salud deplorable, impunidad, corrupción, represión por parte de ejércitos estatales y paraestatales, Estado permeado por el narcotráfico y el paramilitarismo, saqueo de las multinacionales de los recursos naturales, grupos delincuenciales que atraviesan de cabo a rabo una geografía completamente fisurada. (...) Un pueblo desesperado, abandonado, precarizado y ultrajado. Unos grupos armados que se creen decentes por representar a un Estado vicioso y que reprimen con salvajismo. Y unos grupos juveniles de choque –vándalos les dicen aquí y allá– que no se sabe muy bien de dónde son y bajo que órdenes actúan. Pero que por sus actos se han declarado objetivo militar protestas justas. Como si fueran lo mismo jóvenes con piedras y papas, y policías y soldados armados hasta los dientes (párr. 29).

Desde dichos puntos de vista, no sólo la furia iconoclasta se ve reflejada en el derrocamiento de estatuas, sino que es la expresión misma del “alma del pueblo” en contra de la conducta represiva del padre; por tanto, la movilización social y sus consecuencias destructivas en el espacio público se convierten en sí mismo en un elemento tanto de explosión de masas como de catarsis colectiva, que arroja el estado de relaciones emotivas de todos los integrantes del colectivo en torno a los símbolos que configuran la identidad y legitimidad del poder en disputa. Así, durante el marco de las protestas nacionales, en pleno apogeo de la práctica de “sacrificar al padre” como diría Freud, la furia iconoclasta se convirtió en el “llamado a las armas” del psiquismo colectivo, más bien, el levantamiento a la guerra del alma del pueblo contra una identidad déspota que la gobierna.

4.6. Dos símbolos en disputa: paz y guerra y su representación en la cultura

“Paz” y “Guerra” son conceptos fundacionales en toda clase de sociedad, de ellos depende la armonía o el conflicto en cualquier tipo de socialización. La naturaleza de la paz corresponde a un impulso paradisiáco; la guerra, por su parte, tiende hacia la materia en descomposición; es decir, la contraposición entre el impulso erótico y tanático (Freud, 2015). Su naturaleza bipolar afecta la dinámica psicológica en las relaciones humanas, condicionando a la historia a que acontezca de manera dialéctica, en tanto *Paz* como *Guerra* no terminan por definirse en sus modos de expresión, así como el concepto de verdad o mal, de infinito, amor o muerte. Esta ambivalencia del sentido tanto en el concepto como en la experiencia de su contenido sólo puede traducirse mediante el empleo de símbolos que encierren sus rasgos esenciales y puedan comunicarse mediante metáforas del lenguaje cotidiano, y a su vez, dinamizar un modelo de conducta y comprensión del mundo determinados, es decir, una cosmogonía o paradigma social. Para expresar esta esencia de ambigüedad en las palabras y sus niveles de referencia material e ideal, al respecto, Nietzsche (1996) nos recuerda que:

Una palabra se convierte en concepto en la medida en que no recuerda de ninguna manera la experiencia original, única y totalmente singular a la que debe su aparición, sino que ha de aplicarse a la vez a una multitud de cosas más o menos similares, es decir, que no son idénticas en un sentido estricto, sino, por consiguiente, diferentes. Todo concepto se forma identificando cosas que no son idénticas (p. 12).

¿De qué depende entonces que un pueblo cristalice sus metáforas en símbolos y las de por ciertas y universales? ¿En qué va la posibilidad de que una sociedad se haga a sí misma la paz o la guerra? Depende, como comentó Le Bon, en el *sentir del alma del pueblo*. Es así como se puede ver la correlación psicológica entre emoción y sentido: entendiendo sentido no como definición de un concepto empleado para comunicar algo, sino en el impulso vital o libidinal que suscita en el organismo para actuar en determinadas maneras y responder ante ciertas imágenes. El sentido, en tanto intransferible y a la vez general, se convierte en el motor comportamental de las tendencias psicológicas; por ende, a mayor ambigüedad o inconsciencia del sentido, mayor el grado incoherencia comportamental y volatilidad emocional.

Así mismo, los símbolos que contenemos en conceptos y formas de lenguaje operan como mecanismos bipolares del comportamiento y las costumbres culturales: aquí yace la base del conflicto, en tanto la ambigüedad llevada a la praxis se convierte en una suerte de guerra moral y relativización gramatical de la verdad en cualquier clase de acto o hecho. Esto explica la paradoja del uso de la fuerza y el poder como privilegio moral: ¿por qué un militar da de baja a un cuerpo y un sicario asesina a sangre fría? ¿acaso no tiene la misma consecuencia el acto? Así mismo, podría decirse que la paz y la guerra son una costumbre del comportamiento colectivo, ambiguos ambos términos en el uso del lenguaje y los sentidos que adquieren sus expresiones, ambivalentes sus actos (matar en nombre de la paz o hacer la guerra en nombre de la libertad) e indeterminables los impulsos emocionales que suscita en el aparato psicológico tanto del individuo como del colectivo.

Como resalta Freud (2010), es por esta razón que surge la necesidad de regular la instintualidad del comportamiento humano y que, por ello, la cultura haga las veces de

aparato represivo, puesto que establece el código de conducta e identidad, expresado a través de leyes, fronteras morales, tabús y contratos sociales. La cultura contiene los modos y patrones de comportamiento adecuados al modelo de paradigma social. Aquí volvemos a la ambivalencia de la paz y la guerra, no sólo como conceptos, sino como tendencias comportamentales psicológicas. Cabe recordar al respecto dos definiciones clásicas de la naturaleza política del ser humano: el hombre es un lobo para el hombre (Hobbes); el hombre nace bueno y la sociedad lo corrompe (Rousseau). Ambas parten de diferentes orillas morales, pero coinciden en el valor de ambigüedad de los enunciados: los postulados no son demostrables, en tanto el sentido de valor (bueno o malo) es relativo a la dinámica de cada círculo y paradigma social.

Así mismo, los símbolos de *Paz* y *Guerra* son dos grandes antagonistas para la historia colectiva de Colombia. El símbolo de unidad del Estado Republicano, centralizado en la idea de un padre-héroe-libertador, reúne en sí mismo la bipolaridad de los valores: justicia, ley, derecho pero, a su vez, disposición a la guerra, disciplina militar, uso de armas y mecanismos de violencia. En sí mismo, el símbolo del libertador encierra las fuerzas de Zeus y Ares. Por lo tanto, una de las grandes deudas como nación es reconocer cómo el conflicto armado a lo largo de la historia se ha justificado como una costumbre moral de la cultura colombiana. Esto implica, pasar de un proceso psicológico inconsciente del colectivo (de hacer la guerra por costumbre en el territorio, por ideas, por emociones, por lo que sea, pero hacer la guerra en nombre de la libertad y en ejercicio de la capacidad) a una conciencia colectiva sobre el comportamiento de la masa (transformar las expresiones destructivas y las pulsiones emotivas en algo comunicable y transferible).

Vistas como objetos de valor totémico (representación del padre primordial) en la cultura, las esculturas derribadas arrojan cierta información sobre las emociones subyacentes a la protesta social y las imágenes del inconsciente colectivo que movilizan a la masa o el sentido del *alma del pueblo*. Como hemos mencionado, esta relación de la psicología de masas y los atributos simbólicos que la aglutinan, adquieren a su vez, la naturaleza del relato. El relato psicológico entendido como un entramado de hechos míticos y remotos, que perviven enterrados en el fondo del cerebro humano, pero no alcanzan el umbral de la conciencia y

que, sin embargo, son los movilizadores del motor psíquico y su flujo de imágenes arcaicas que orientan la conducta de la especie.

En medio de la oleada de furia iconoclasta a lo largo del país, alrededor del espacio público donde se derribaron las estatuas, se presentaron toda clase de manifestaciones artísticas y actividades comunitarias, también se convirtió en un epicentro de confrontación entre la población civil y la fuerza pública. Cabe entonces resaltar cómo el mitologema se lleva a cabo en todas las fases del ritual: la oposición al padre, su asesinato, el banquete y las consecuencias posteriores. Tras el derribo de estatuas en Colombia, podría decirse con toda certeza que un aspecto psicológico de la masa ganó una guerra simbólica contra el padre y, por consecuencia, el *alma del pueblo* incrementó su fuerza devorando el cuerpo de sus padres de la patria. El monumento a la resistencia en Cali es respuesta de tal “festín” del alma colectiva. Es así que el acto de derribar las esculturas de los padres de la patria, como un proceso psicológico de masa, es una expresión inconsciente de reivindicación frente a un paradigma que se ha tornado obsoleto respecto al sentimiento identitario del *alma del pueblo*.

En la reconfiguración de la identidad colectiva, el transcurso de los hechos posteriores al sacrificio es decisivo, puesto que no solamente se disuelve la masa, sino que adquiere un sentido gramatical que se hace conducta operante en los individuos. Es decir, un hecho ocurrido se replica y por ende, se hace creencia. Las arengas de la protesta popular en la calle se convierten, pues, en máximas morales: “¡Muerte al opresor!” “¡Sin pan no hay paz!” “¡Nos están matando!” “¡Estado narcoparamilitar!” Son claros los reclamos del *alma del pueblo* a los símbolos que se supone deben representarla, y es así como para darle una muerte al padre, de la masa emergen voluntarios espontáneos en la conformación de la “primera línea”, héroes al margen de lo culturalmente “legítimo” en el uso de la fuerza y, a pesar de su falta de “legitimidad”, diferentes sectores y partidos políticos salieron en defensa de su causa, como fue el caso de Colombia Humana y la Alianza Verde, entre otros. No fue, pues, fortuito el derrocamiento paulatino de las estatuas de los padres de la patria, siguiendo un patrón casi sistemático a lo largo del territorio nacional: después de la muerte de Dylan Cruz a manos del Esmad en el 2019, la movilización social en Colombia adquirió un

comportamiento hostil hacia todo aquello que representara la fuerza de la institucionalidad y el régimen de gobierno imperante.

Es así como se manifiestan dos mitologemas en la narrativa de la masa: liberación y revolución, es decir, *Paz y Guerra*. Tanto Zeus como Ares desempeñan papeles fundamentales para leer las condiciones psicológicas en que se desenvuelve el ritual de derribar estatuas, en tanto viene acompañado de otros elementos alrededor del sacrificio totémico, como primera línea, proceso de paz y reconciliación, olla comunitaria, marchas masivas, asesinatos de líderes sociales y firmantes del acuerdo. Como nos recuerda Jung (2008), a pesar de que el hombre moderno ha perdido la noción religiosa del ritual, su vida se rige por parámetros que exceden su capacidad de entendimiento y se manifiestan como instintos inexplicables o neuróticos (vestir siempre de azul, levantarse con el pie izquierdo, tener gatos negros, etc.)

Si bien el mitologema puede servirnos de herramienta no sólo para hacer una descripción cualitativa del fenómeno como tal (derribar la estatua y sus reacciones inmediatas), también nos ofrece herramientas para especular sobre las magnitudes e intensidades tanto emocionales como psicológicas que experimenta la masa y las posibles variaciones que puede adquirir dentro de la cotidianidad social. Ahora bien, si la violencia ha sido un paradigma cíclico en Colombia, y las arbitrariedades de la fuerza institucional o subversiva no resultan nada nuevo en el historial de la nación, ¿cómo una acción simbólica de naturaleza totémica puede representar un cambio de paradigma si como sociedad estamos acostumbrados a los patrones de guerra desde muchas generaciones atrás? Al respecto, Satizábal (2017) nos recuerda que:

La invención de la paz y la movilización de los cuerpos, de las mentes y de la sensibilidad ciudadana en busca de la paz, necesita de un gran proyecto de arte y cultura que transmute y cure los imaginarios del miedo, del odio y la venganza que por años ha conformado en nuestros corazones la guerra y la propaganda de la guerra. Una paz que no se cante, que no se pinte en las calles, en las escuelas, en las casas, que no sea relato poético, cine, literatura, teatro, danza, performance; una paz que no

florezca en una nueva televisión, en una nueva prensa, que no construya una memoria poética común, la nueva leyenda de lo que somos y hemos sido y deseamos ser, no arraigará en el alma colectiva, no conmoverá nuestras voluntades, no transformará nuestra sensibilidad, no animará nuestros cuerpos. No desatará nuestro imaginario colectivo atrapado por la fiesta de la sangre y de la muerte (p. 34).

Es por eso que la figura de la estatua derribada resulta una expresión simbólica de un rito de transición, en tanto el asesinato del padre moviliza la energía psicológica de la masa y se enfrenta contra sus propias raíces: aquello que simboliza el orden imperante dentro de la actividad psíquica del individuo y del colectivo, aquello que instauro los límites morales, legislativos y las posibilidades de existencia de sociedad, es sacrificado en nombre de las pasiones y el sentido del *alma del pueblo*. A pesar de que el proceso surgió como una explosión de furia iconoclasta, los impulsos inconscientes de la masa fueron guiados como al imaginario imperante. Así, podemos destacar cómo la representación social simbólica oscila de una escala de valores a otra totalmente distinta, en tanto el paradigma imperante se enfrenta a un impulso reprimido que se desborda con todas sus fuerzas para instaurar una nueva “voluntad” del pueblo. Así mismo, la paz y la guerra se reconfiguran cómo símbolos en el imaginario social: aquello que representó la victoria de la democracia y la república, ahora representa el totalitarismo y la represión social. Aquello asociado con la victoria de la paz y la justicia, ahora se invierte y está asociado a la corrupción y el abuso. Al pueblo, por tanto, le corresponde hallar en su alma un nuevo símbolo de Paz, en tanto ha quedado desprovisto de un Padre que pueda brindárselo.

4.7. Furia Iconoclasta, emociones políticas y conflicto de masas: entre un acuerdo de paz y la declaración de una guerra

Si las imágenes inconscientes de los mitologemas tienen una naturaleza conflictiva en tanto no se manifiestan en el umbral de la conciencia y, por ende, son objeto de ambigüedad, ¿de qué paz o transición de paradigma podemos hablar como posibilidad real de la psicología de masas? En principio, recopilemos las bases emotivas asociadas al mitologema y la

experiencia humana del mismo y luego su correlación identitaria en la dimensión política de los seres humanos.

Repasando las teorías expuestas, la base de la dinámica psicológica se compone en una dupla de la experiencia vital, como Freud (2015) resalta: lo agradable y lo desagradable componen el núcleo central de las reacciones de un organismo vivo. Estas dos dimensiones de la experiencia son variables según la intensidad de los impulsos libidinales, que se manifiestan entre el principio del placer y la pulsión de muerte según la percepción del organismo en general.

A esta doble dinámica que configura la base psicológica tanto del individuo como del colectivo, se adhiere una dinámica primitiva en la conformación de la masa, invariable en primera instancia de las causas o razones que la hayan conformado. Esto es, la naturaleza gregaria del ser humano de existir en virtud de un instinto de relación con lo Otro. Ese instinto de relacionamiento está vinculado directamente con las emociones, en tanto resultan ser sensaciones agradables o desagradables (empáticas o conflictivas), de todo proceso relacional.

Por naturaleza, el ser humano expresa emociones, emociones que provienen tanto de su herencia estructural y epigenomática, como de la afectación y experiencia inmediata del entorno y su cultura (la familia, las instituciones, la religión, etc.). Es en ese contacto directo del mundo, donde las emociones tienen su campo de exposición y expresión. Las emociones son comunes a todo ser humano, en tanto son el vehículo energético o libidinal que impulsa la variación de las acciones y su interpretación de ellas. La emoción como tal, es la base sensitiva del sentimiento, en tanto produce una afectación directa en la raíz de la experiencia, generando una impronta o trauma. El llanto desgarrado, la ira desenfrenada, el miedo paralizante, la euforia placentera, la adrenalina intensa y en general todo el espectro emotivo, posee la cualidad de motivar e intensificar la conducta del individuo y de la masa. La emoción “energiza” los patrones psicológicos de conducta, manifestando una función adaptativa-destructiva central en la experiencia vital humana en referencia a su entorno. Al respecto, Chóliz (2005) comenta que:

Es difícil, entonces, lograr una clasificación exhaustiva de todas las emociones posibles en base a dimensiones independientes. No obstante, la dimensión agrado-desagrado sería exclusiva y característica de las emociones, de forma que todas las reacciones afectivas se comprometerían en dicha dimensión en alguna medida. Esta dimensión algo hedónica de placer-displacer sería la característica definitoria de la emoción respecto a cualquier otro proceso psicológico (...) Todas las emociones tienen alguna función que les confiere utilidad y permite que el sujeto ejecute con eficacia las reacciones conductuales apropiadas y ello con independencia de la cualidad hedónica que generen. Incluso las emociones más desagradables tienen funciones importantes en la adaptación social y el ajuste personal (p. 4).

Por tanto, puede decirse que las funciones adaptativas y dinamizadoras de las emociones; es decir, su disposición para el acto, son la base del motor psicológico conductual de la sociedad. luego, las emociones son los engranajes en la correlación entre la impresión o “lenguaje” subjetivo y la reacción o “lenguaje” funcional.

Tabla 1: Funciones de las emociones (tomado de Plutchik, 1980)

<i>Lenguaje subjetivo</i>	<i>Lenguaje funcional</i>
Miedo	Protección
Ira	Destrucción
Alegría	Reproducción
Tristeza	Reintegración
Confianza	Afiliación
Asco	Rechazo
Anticipación	Exploración
Sorpresa	Exploración

La manifestación de las emociones como motor conductual de la socialización humana es, en tanto función primordial del psiquismo, un elemento constitutivo de la identidad (función hedonista), puesto que determina el placer o el displacer de un individuo o colectivo por algo

(pensemos al respecto en un equipo determinado de fútbol, la comida típica de una región, las expresiones coloquiales, la forma de vestir, etc.). Por ende, las emociones sirven de mecanismo adaptativo del sujeto hacia su entorno. Es en el colectivo donde aprende a manifestar y modular sus emociones en función de una adaptación adecuada con su hábitat. Por tanto, los procesos emocionales, tanto individuales como colectivos, tienen un vínculo común con la identidad y la energía de acción, tal como lo afirma Chóliz (2005):

Lo realmente definitorio y diferenciador de las emociones es la disposición para la acción (...) Así, una emoción podría definirse como una experiencia afectiva en cierta medida agradable o desagradable, que compromete tres sistemas de respuesta: cognitivo-subjetivo, conductual-expresivo y fisiológico-adaptativo (p. 4).

Por tanto, comprender la emoción no como una experiencia privada e incommunicable del individuo aislado en un yo, sino como un fenómeno dinámico y energético de la psicología humana en general, permite resaltar sus funciones de “mediadores energéticos” del psiquismo; es decir, permite optimizar o destruir procesos de socialización y adaptación al medio para la subsistencia misma tanto del colectivo como del individuo. Es decir, la emoción desempeña un papel por naturaleza socializante, biológico e identitario en el ser humano.

Ahora bien, las emociones como motor de la libido, entendida como energía psíquica indeterminada (Jung, 2001), a su vez desempeña un papel fundamental en la vida psicológica inconsciente de cada individuo. Es en ese campo difuminado y poco asible de la dimensión psíquica, en donde la emoción se entierra en el transcurso de las generaciones y se adhiere a los símbolos inconscientes que representan ese sentir. Es decir, las intensidades emocionales que conforman el psiquismo están mediadas o estimuladas por imágenes evocadoras. Nos referimos a la imagen con el término de “evocador” en tanto en sí misma la imagen inconsciente o simbólica asociada al sentimiento se “pleomorfisa” según la experiencia de cada individuo, pero no se agota en su expresión. Los símbolos religiosos son un claro ejemplo de esta función evocadora de la imagen que aviva el sentimiento.

En el caso de nuestro objeto de estudio, la escultura como materia inanimada moldeada por algún artista carece de relevancia, su verdadera importancia radica en el símbolo que ella representa y las emociones que su imagen “evocan” en la psicología de las masas. La denominada “furia iconoclasta” de las protestas sociales en Colombia contra los “padres de la patria”, entendida como una expresión emocional, nace de lo más profundo del *alma del pueblo*. Ahora bien, si todas las emociones tienen un papel adaptativo con el entorno, eso implica que la furia no necesariamente esté asociada al impulso primitivo de ataque y destrucción, sino que también está vinculada a la voluntad de vivir y a la capacidad de superar obstáculos traumáticos. Así mismo, la furia como dinámica social pareciera ser artífice de los cambios sociales en sus etapas de ruptura drástica, ya que da la energía suficiente al psiquismo como para “asesinar” al padre.

Si observamos con detenimiento, esto implica que el surgimiento de las ideas y las palabras, el “empuje” o estímulo que las hace ser, es provisto por la emocionalidad y su intensidad. Así como un recién nacido se comunica en el puro lenguaje gestual emotivo, así mismo la sociedad construye conceptos a partir de sentimientos que luego transforma en conocimientos. Al respecto, un ejemplo clásico es la asociación del origen del número uno con la experiencia mística de la unidad divina, pero también lo es la manzana que cayó sobre la cabeza de Newton (¿contenía ella las ideas?), el sueño turbador de paganini que lo obligó a escribir la Sonata del Diablo o el sueño de Martin Luther King que despertó *el alma del pueblo* de las masas norteamericanas o, por supuesto, el holocausto nazi, que recreó con lujo de detalles el infierno de Dante.

En tanto la emoción es coincidente con la imagen, las emociones vienen de la mano de sus expresiones y la herencia de sus expresiones, es decir: sus símbolos y sus palabras. Justicia, Verdad, Intriga, Azar, Probabilidad, Unidad, Dios, Paz y Guerra. Estas dimensiones conceptuales que han ido evolucionando a lo largo del tiempo, no son sino mutaciones y resignificaciones paulatinas en aquello que siente el humano como más intenso y personal: su campo emocional. Aquello que lo asombra o lo perturba, que lo deleita o lo aterroriza, que le roba el sueño o le calma el corazón, que excita su curiosidad o lo desgasta de aburrición. Estas variaciones de la experiencia vital del sujeto y del colectivo, moldean la historia de sus

procesos políticos. En el caso colombiano, el fenómeno de la furia iconoclasta habla de emociones políticas asociadas al terror de un padre tirano (aquel que castiga y quita la vida, dueño superior de la ley y la justicia, verdugo, rey y dios a la vez, pero así mismo, al hartazgo de un estado ineficaz e inoperante, del resentimiento hacia la fuerza pública y la decepción de unos símbolos fundacionales fallidos) y de la reacción de unos hijos agotados del hostigamiento que tratan de derrocar a su verdugo (el banquete del padre sacrificado; es decir, el enfrentamiento directo con agentes armados, la ocupación masiva de instituciones oficiales, el saqueo a establecimientos, etc.). Es así como las emociones políticas durante la furia iconoclasta se convirtieron en un asunto de vida o muerte, puesto que incluso desde el terreno de lo inconsciente, el país entró en una fase histórica en donde se disputó por la base misma de la representación como nación, de una nueva identidad colectiva emergente fraguada al interior del *alma del pueblo* entre lo que el símbolo de *Paz* anhela y el símbolo de *Guerra* suscita.

Comprender la dinámica de estas dos reacciones primarias de la emoción al interior de la psicología de masas en Colombia, contenidas en la expresión-concepto de *paz* y de *guerra*, implica una aproximación al ámbito de lo simbólico en tanto relato, destino y acontecimiento, brindando herramientas al investigador social para expandir el abanico de causalidades que pueden llegar a provocar y afectar diferentes fenómenos políticos (es clara la incidencia de la psicología de masas en los campos de campañas electorales, mecanismos de acción institucionales, procesos de reparación de víctimas, restitución de tierras, procesos de reconciliación nacional, etc.), tal como lo comenta Carvajal (2018):

Cuando el poder simbólico interviene en situaciones de conflicto, este actúa sobre las emociones de una población porque las sensaciones privadas, íntimas, se revelan y superan la frontera hacia lo público, hacia el compartir los silencios, los dolores, las heridas (...) un poder emocional posee la facultad de establecer nuevos lazos que no habrían podido establecerse precedentemente (...) y que pueden transfigurar los elementos que los componen: el espacio y el tiempo (p. 5).

En el caso del derrumbamiento de estatuas durante las movilizaciones sociales comprendidas en el 2019 al 2021, es manifiesta la expresión del *alma del pueblo*: la psicología de masas no sólo explotó hacia afuera contra las esculturas, sino que develó una contienda al interior del psiquismo colombiano: un terrible amor por la guerra a la par de una ferviente fe por la paz. Es así como los mitologemas de Zeus y Ares nos ayudan a acceder a la narrativa del conflicto, en tanto permite esclarecer atributos psicológicos (pulsión de muerte, pulsión de vida) y de conducta como sociedad.

Las emociones políticas en la destrucción de estatuas representan, evidentemente, las tensiones psicológicas de la masa provocadas por la contradicción surgida entre los acuerdos de paz y la continuación del conflicto armado en Colombia. Los elementos traumáticos acumulados a lo largo de las generaciones y los mecanismos de adaptación al dolor de las guerras sucesivas sugieren una especie de “destino” o relato psicológico, en donde la población actúa institucionalmente bajo ciertas costumbres culturales heredadas. Así, la lógica de víctima-victimario pareciera ser el resultado de los hijos devorados por Cronos, el malestar en la cultura y la movilización social ser la voluntad de justicia y vida de Zeus y la costumbre de hacer la guerra, la cuota de tributo que exige Ares. Ahora bien, la pregunta queda: ¿cómo rendirles tributo a estos mitologemas de otra manera?

4.8. Antecedentes de la furia iconoclasta en Colombia: sobre la herida abierta del *alma del pueblo* y su trauma como Nación

Desde los primeros meses de inicio del mandato del presidente Iván Duque en agosto de 2018 (férreo opositor del ala conservadora ante lo pactado en los acuerdos de paz) el país se polarizó en dos relatos: la voluntad de la paz y la voluntad de la guerra. Con una votación - en su momento- histórica, la contienda electoral entre Petro y Duque fue decisiva para el curso de un mandato que resultaría siendo paradigmático por la magnitud de sus acontecimientos: una pandemia global, el colapso sanitario y económico del país, la migración masiva de venezolanos, la masificación de la protesta en el país, el ejército ocupando las calles, crímenes de guerra por parte de agentes estatales, sin mencionar el número de reformas fallidas, ministros a punto de ser censurados y despilfarro de recursos

estatales. Tras el encierro fallido de la población por cuenta de la propagación del Covid-19, el estado asumió un papel, indiscutiblemente, de tiranía, clientelismo y complicidad paramilitar.

Desde todos los ángulos, el recrudecimiento de la violencia armada fue un hecho y la reconfiguración del mapa de guerra se expandió por todo el territorio: los vacíos dejados por el desarme de las FARC-EP fueron ocupados a los pocos meses por otros grupos guerrilleros y paramilitares, se trazaron nuevas rutas de narcotráfico, minería ilegal y armamentos. Posteriormente, disidencias de las extintas Farc volverían al campo de guerra.

Sin embargo, con una decidida fuerza de oposición política y paralelo a la violencia desencadenada, el trabajo arduo entre diferentes comunidades rurales, actores sociales, estudiantes, firmantes del acuerdo de paz, medios de comunicación, gremios e instituciones como la Jurisdicción Especial para la Paz (JEP), la Unidad de Búsqueda de Personas dadas por Desaparecidas (UBPD) y la Comisión para el Esclarecimiento de la Verdad (CEV), respaldaron y reafirmaron el espíritu del proceso de paz durante las movilizaciones sociales en Colombia, logrando generar un frente de resistencia civil incluso en los momentos más aciagos de la represión estatal. Fue notable cómo el volumen de participación de distintas esferas de la sociedad civil se integró para conformar, incluso más allá de la protesta social, un bloque sólido de oposición a la gestión del mandatario Duque.

Con respecto a la implementación de los acuerdos de paz, este hecho histórico para Colombia fue decisivo, puesto que en él radicó el “llamado de Ares” a la guerra simbólica: en principio y, por disputa electoral, sobre el escenario social entraron a la guerra dos relatos con sus propias gramáticas y lógicas de comportamiento. Por un lado, la proliferación de críticas y la satanización del proceso de paz provocó una calamidad social; por el otro, el llamado permanente a la construcción del perdón social no dio su brazo a torcer en la búsqueda y reparación de las víctimas de la guerra. Si bien en el marco jurídico e institucional se ordenó la creación de espacios para la ampliación de la democracia y la reconciliación nacional, fue a la vez la institucionalidad, bajo el mandato de Duque, cómplice de entorpecer y desfinanciar la implementación de los acuerdos de paz y enfocar sus políticas de gobierno

desde la vieja lógica del enemigo interno. Según Indepaz, desde la firma de los acuerdos de paz habían sido asesinados por lo menos 1.251 líderes sociales³ (cifra registrada hasta octubre del 2021).

Uno de los elementos de análisis psicológico más relevante a destacar, surgido a raíz de la firma de los acuerdos de paz, es que el conflicto armado en Colombia se ha desarrollado sin una clara delimitación de su fuerza de choque (pulsión de muerte), debido a que la guerra no se origina en la mera confrontación de cuerpos armados, sino que yace enterrada en el fondo gramatical y verbal en que se representa la nación a sí misma. Es decir, no existe una clara línea entre víctimas y victimarios, puesto que tanto los hijos de la guerra han padecido traumas irreparables por sus acciones, como los inocentes han pagado el precio de la voracidad del combate, lo cierto es que la guerra es una conducta cotidiana de la sociedad. El conflicto, pues, no es un asunto bilateral entre Estado y actor armado, más bien es un choque fragmentario y pluridimensional de ideologías y costumbres en disputa, de representaciones colectivas mediadas por la violencia simbólica y verbal que legitima modos de relación social en donde incluso la muerte del otro es un método de fácil ejecución.

Por tanto, la guerra vista como relato psicológico mediado por la violencia y el caos, sugiere un desorden gramatical de la conducta que expresa una carencia de principios ético-sociales y una predisposición sociopática hacia el medio (Ares hace la guerra para ganarla). Por el otro lado, los representantes de la paz redoblan esfuerzos por encontrar la verdad y restituir la dignidad (Zeus derroca a su padre Cronos, el devorador de hijos). La contraposición es clara: la continuación de la guerra o el cambio de paradigma social. En el *Acuerdo Final para la terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera*, como producto de los diálogos de paz firmados entre el Gobierno del Estado Colombiano y las FARC-EP, quedó escrito que:

³ <https://www.radionacional.co/actualidad/lideres-sociales-asesinados-desde-la-firma-acuerdos-paz>

El fin del conflicto supondrá la apertura de un nuevo capítulo de nuestra historia. Se trata de dar inicio a una fase de transición que contribuya a una mayor integración de nuestros territorios, una mayor inclusión social -en especial de quienes han vivido al margen del desarrollo y han padecido el conflicto- y a fortalecer nuestra democracia para que se despliegue en todo el territorio nacional y asegure que los conflictos sociales se tramiten por las vías institucionales, con plenas garantías para quienes participen en política. Se trata de construir una paz estable y duradera, con la participación de todos los colombianos y colombianas (2016, p. 4).

El acuerdo firmado entre las FARC-EP y el Estado Colombiano de comprometerse a la construcción de una transición hacia una sociedad en Paz, entendida como posibilidad democrática de integración colectiva; visibilizó, por un lado, la inevitable costumbre de la guerra y, por el otro, la precaria imaginación e intención del gobierno Duque para implementar el Acuerdo de Paz. En ese choque de “ideologías”, surgieron unas disidencias armadas tras los primeros asesinatos selectivos de los firmantes y el entrampamiento al proceso por parte de agentes estatales. Tras la desmovilización armada de las FARC-EP, sumado al confinamiento masivo por la pandemia, diferentes organizaciones criminales ocuparon el territorio anteriormente custodiado por la extinta guerrilla. A pesar de que Colombia había sido declarada ante el mundo como un país con un acuerdo de Paz pionero en materia de reconciliación social, la violencia que se desató por todo el territorio demostró que el país iba por un rumbo exactamente contrario a lo que decía públicamente: durante las jornadas de protesta, el Estado llegó al extremo de atacar, desaparecer y torturar a la sociedad civil que participó de la movilización popular (tal y como se evidencia en el infográfico elaborado por la ONG Temblores mostrado a continuación), mientras tanto, en el campo volvían a estallar los petardos y las ametralladoras.



La ambigüedad identitaria del imaginario social y los modos en que se recrea el escenario de la guerra una y otra vez, da cuenta de que la guerra en Colombia tiene una dimensión compulsiva, obsesiva y adictiva, que se traduce en una narrativa histórica y cultural que ha justificado el conflicto en su cotidianidad, hasta el punto de naturalizar un Estado de Guerra efectivo paralelo al Estado Social de Derecho aspirado. Los mayores efectos de tal impacto sobre el territorio colombiano como idea de Nación han sido la costumbre colectiva de vivir en medio de la violencia, de ir al encuentro con la muerte, de la sed cultural de lucha sangrienta y de la aparición casi “genética” de actores y grupos armados a lo largo de su historia. ¿Por qué el fenómeno de la violencia y de la guerra se repite generacionalmente en Colombia como un círculo vicioso? ¿Es acaso porque nuestros padres de la patria portan orgullosos sus uniformes militares, blanden las espadas al ataque sobre sus caballos, disparan sus cañones de pólvora al vacío? Y es que, como lo comenta Hillman (2008) al efecto psicológico de la guerra hay que imaginarlo con simpatía, si queremos entender su verdadera naturaleza:

Jamás podremos prevenir la guerra ni hablar con lucidez de la paz y el desarme si no entramos de lleno en este amor a la guerra. Si no trasladamos nuestra imaginación al estado marcial del alma, no podremos comprender la atracción que la guerra ejerce.

Esto significa “ir a la guerra” (...) No vamos a la guerra “en nombre de la paz” como tan frecuentemente insiste una engañosa retórica, sino más bien en pos de la guerra misma: para comprender la locura del amor que respira (...) para comprender cualquier fenómeno psicológico hay que imaginarlo con simpatía (p. 12).

Puede uno decir con toda certeza que han sido muchas las generaciones de colombianos que solo han conocido a su patria en medio de la guerra. Es menester tratar de apuntar a la génesis del conflicto en Colombia, para que a partir de sus secuelas presentes puedan desarrollarse ideas y reflexiones lo bastante apropiadas para focalizar y delimitar su núcleo originario; es decir, su conducta compulsiva en la psicología de masas y así poder acceder a nuevas rutas de acción contundentes en virtud de la paz social, entendida como transformación de paradigma psicológico en la masa.

Si observamos las causas externas de la violencia en la historia reciente de Colombia, podemos notar un patrón cíclico que, más allá de los enfoques gramaticales del gobierno en cuestión, son variaciones sobre la misma atracción por la guerra. Desde el plan Colombia del 99, el paramilitarismo, el despojo de tierras, las fumigaciones con glifosato, el deterioro y abandono del campo, la intervención militar y legislativa de los Estados Unidos, entraron a la escena en Colombia. En 2002 se llevó a cabo una emblemática intervención militar en un centro urbano conocido como operación Orión. En 2006 las AUC se desmovilizaron. Desde inicios de 2004 hasta el final del mandato de Uribe en 2008, las guerrillas fueron declaradas objetivos de guerra a escala internacional. En 2008 se conoció el caso de los Falsos Positivos en la opinión pública. En 2009 se firmó un acuerdo militar entre EE.UU. y Colombia que le permiten al país extranjero instalar 7 bases militares sobre el territorio colombiano. En 2010 Colombia rompió relaciones diplomáticas con Venezuela y Ecuador, por asuntos económicos y militares. En 2012, se firmó oficialmente el TLC entre el gobierno de Colombia y los Estados Unidos, que implicó la precarización del campo; a su vez, se iniciaron los diálogos de Paz en la Habana. En 2016 se firmó en Bogotá el acuerdo de Paz entre el gobierno de Santos y las FARC-EP; sin embargo, en el plebiscito realizado ganó el No. A pesar de la implementación “obligatoria” (para la opinión pública y la oposición) de los acuerdos de paz, se declaró la paz. Durante el gobierno de Duque, el país se sumió en una

crisis social sin precedentes. Es así como observamos el oxímoron gramatical que rige la conducta psicológica de la nación: la paz tramitada mediante la violencia.

Un sinfín de preguntas casuísticas ocupan la mayoría de los esfuerzos investigativos por comprender y resolver las causas de la violencia en el país: ¿Es el capitalismo globalizado el culpable de la desigualdad colombiana? ¿Los tratados de libre comercio destruyeron la industria nacional? ¿Qué empresas han financiado ejércitos privados dentro del territorio? ¿Las fallas del sistema económico estimula la violencia directa? ¿Del equilibrio del sistema financiero depende la prosperidad social? ¿Cuáles son las víctimas directas del monopolio de mercados? ¿Qué tan equitativa es la relación entre la venta y la explotación de la tierra en Colombia? ¿De qué formas la idea neoliberal ha precarizado la clase media en Colombia? Sin embargo, Von Franz (Jung, 2008) nos recuerda que en realidad, la base psicológica tanto del individuo como del colectivo no depende de los factores exógenos del medio, sino que son las causas internas o psicológicas; es decir, las impresiones vitales humanas, los factores decisivos que influyen en las patologías del comportamiento humano. La resistencia a esa dimensión íntima del ser humano radica en un miedo a afrontar lo inconsciente, pues allí yace lo más genuinamente humano, aquello incondicionado por la lógica de mercado o la ideología de algún partido político:

La resistencia al inconsciente puede expresarse en una forma como ésta: ¿qué ocurriría si empezaran a arrojarnos bombas atómicas? El saber psicológico no serviría de mucho! Este lado que hace resistencia es incapaz de librarse del pensamiento estadístico y los prejuicios racionales extravertidos. Sin embargo, en nuestros tiempo puede comenzar una auténtica liberación, sólo mediante una transformación psicológica. ¿Hasta qué punto debemos liberar nuestro propio país si después no existe meta alguna que merezca la pena de ser libre? Si el hombre ya no encuentra ningún sentido a la vida, no hay diferencia en que la pase bajo un régimen comunista o uno capitalista. Sólo si puede usar su libertad para crear algo que tenga significado, es importante que sea libre. Por eso encontrar el significado íntimo de la vida es lo más importante para el individuo (p. 328).

En esa misma lógica extravertida, solemos recurrir a disquisiciones entre lo jurídico, lo normativo, lo porcentual y estadístico para determinar el valor absoluto de una sociedad y el valor mismo del ser humano. La armonía social se ve estructurada principalmente por argumentos casi asépticos de racionalidad pura, tal como aparece evidenciado en la Constitución Política de Colombia: *Artículo 22. La paz es un derecho y un deber de obligatorio cumplimiento.*

Los “deberes sociales” entendidos como elementos impuestos por la justicia y el poder judicial en virtud de lograr la estabilidad del bien común y la armonía social, supone la máxima regulación administrativa de un estado autónomo y soberano. Esta “justicia social” es la que preside la distribución proporcional del “producto social” a lo largo del territorio, con arreglo a principios cuya aplicación es de común acuerdo a todas las partes. Así concebida esta “justicia del bien común”, le corresponde al Estado velar por todos aquellos valores que ayudan al desarrollo personal e integral de todas las personas, aceptando su autonomía e inviolabilidad. Ahora bien, si lo dispuesto constitucional e institucionalmente es claro, y a pesar de las palabras claras y casi metódicas de los postulados legislativos del Estado, ¿por qué sigue hundiéndose la nación en el flagelo de la guerra? El maestro Carlos Castro Saavedra en su poema “*El dolor de la gente*” (1982, p. 9) nos ofrece una imagen como respuesta:

*Mucha gente sin pan y sin vestido,
sin techo, sin trabajo y sin futuro,
empieza a ver el mundo tan oscuro
y a asentir su pellejo tan herido,
que no hay paz en la rama ni en el nido,
que están haciendo grietas en el muro
y a veces un relámpago maduro
se desprende del cielo estremecido.*

*Necesitamos aire en abundancia
y una espaciosa y justa democracia*

*para evitar que estallen las botellas
y que lleguen las furias populares
a crecer con olas, con los mares,
y a destronar la luz de las estrellas.*

Es claro, el maestro Saavedra evidencia la ambivalencia psicológica de la masa: la pobreza, la herida, la abundancia, la justa democracia y las furias populares yacen dormidas, inconscientes, al interior del *alma del pueblo*. Freud (2010) fue lúcido al respecto: “nuestros actos conscientes se derivan de un substrato inconsciente formado, en su mayor parte, por influencias hereditarias” (p. 83).

4.9. Epílogo en dos discursos: un antes y un después de la furia iconoclasta en Colombia

Es bien sabido que el conflicto armado en Colombia ha sido uno de los más antiguos del continente. Su naturaleza, al parecer, es el resultado de una costumbre arraigada en el trasfondo del inconsciente colectivo: hemos desarrollado una sociedad en permanente estado de violencia con períodos de paz relativos. A grandes rasgos, podemos ver cómo la guerra desatada en la época colonial ha ido mutando a través del tiempo, pasando por la violencia bipartidista durante la época de la consolidación nacional, a la época de las guerrillas, hasta el día hoy, en donde diferentes grupos armados (ya no importa siquiera el bando), mediante el monopolio de las economías ilegales, han heredado las banderas de la guerra.

¿Qué subyace a todo esto? Como menciona Olarte (2017): “uno de los problemas más complejos que enfrentan las sociedades y sus diversas comunidades después de conflictos violentos gira en torno a cómo entender o dar sentido a un pasado marcado por un trauma” (p. 4). Esto implica que en las líneas temporales donde hemos construido nuestra memoria colectiva, existe un patrón psicológico que recurre a la guerra como una pulsión incontenible dentro del *alma del pueblo*. No sólo Zeus y Ares dormitan como mitologemas al interior del inconsciente colectivo, sino que el laberinto de pulsiones, rituales y relatos arcaicos que condicionan el psiquismo humano a repetir escenas traumáticas son un abanico apenas por explorar.

Entendiendo trauma por un elemento disruptivo ocurrido ya, pero que se actualiza en el presente, podemos entonces señalar que la violencia emerge mediante diferentes manifestaciones, sean netamente sociales o estructurales, que hacen viva la guerra en los escenarios menos imaginables posibles. Desde el hogar, el colegio, el trabajo, el campo y las ciudades, las lógicas de la guerra permean tanto el lenguaje como las acciones sociales, así como la misma imaginación de sus habitantes a la hora de resolver conflictos (que son inevitables en toda sociedad humana).

Ahora bien, ¿cómo resolver esos conflictos sin que caigan en la esfera de la violencia? Al respecto, Olarte (2017) resalta que el desafío de comprender la pulsión de guerra es casi impensable: “prueba de esto es la multiplicidad de términos que se usan y que buscan definirla [la violencia] pero sobre los que no existe necesariamente un consenso: violencia física, violencia social, violencia psicológica, violencia simbólica, violencia epistemológica, violencia política” (p. 7). Sin embargo, todas estas pluralidades de la guerra y las formas gramaticales, estructurales y empíricas que han ocupado históricamente las distintas esferas social de Colombia, han sido contrapuestas a la par de un discurso de paz y armonía social que cada vez más ha ido calando hondo en el sentimiento del *alma del pueblo*: una de las consecuencias de la firma de los acuerdos de paz en el 2016, fue un sentimiento generalizado de esperanza y unión nacional que pusiera fin a la barbarie de la guerra y diera una nueva oportunidad a la sociedad colombiana de florecer como nación.

Esta tensión psicológica de la masa dejó de ser meramente una especulación o dato abstracto, para convertirse en los hechos históricos que marcarían el período comprendido entre 2019 al 2021: la protesta social, el llamado desde distintos sectores de la población a la unión nacional, el discurso de paz generalizado en las urbes y el campo, el arte, las instituciones, los medios de comunicación, entre otros; estuvieron en mayor o menor medida en sintonía con el espíritu de la pacificación, en medio de los estragos sociales que se vivieron en aquellos momentos de mayor represión estatal y paraestatal.

Esta realidad “bi-polar” de la conducta de la sociedad colombiana nos sitúa de nuevo frente a un asunto bastante difícil de diferenciar. En primera instancia, nos lleva preguntarnos por la humanidad en general. ¿Somos los seres humanos propensos por naturaleza a la guerra? ¿Es la paz una represión del comportamiento instintivo de las personas? ¿Es la guerra una analogía de la vida misma? El conflicto colombiano al parecer logra condensar la multiplicidad de facetas que la violencia ejerce sobre la vida humana en general. Al respecto, Medrano (2002) argumenta que: “la violencia (...) debe ser abordada por profesionistas de diversas formaciones. Las mediaciones clásicas de la violencia y las intervenciones segmentarias al problema no han demostrado gran efectividad hasta el momento” (p. 6). Siendo así, podemos ver que independientemente de las causas que generen mecanismos de violencia, la guerra como tal tiene innumerables cualidades que se desprenden de las conductas cotidianas de los individuos y que se regulariza y amplifica a través de la sociedad, pero que carece de un núcleo de acción racional. Así mismo, podemos pensar sobre la paz, como un impulso irracional hacia un estado de relaciones humanas en donde el conflicto carece de violencia, y que, sin embargo, no puede establecerse por medios racionales, sino que obedece a la lógica de los sentimientos colectivos de un pueblo.

El reto que nos impone la violencia de la cuál ha sido víctima y victimario el país entero, es la de repensarnos desde un proceso terapéutico colectivo en donde la imaginación logre encontrar respuestas suficientes para no seguir reproduciendo las herencias de la guerra. Sin embargo, para poder hacer la paz, se necesita de oportunidades y tiempo para hacer la paz. Al respecto, queda por comentar que es en la resolución de la disyuntiva psicológica en que el ser humano logra evolucionar; es decir, en última instancia, la paz o la guerra se convierten en decisiones humanas independientemente de las circunstancias favorables o desfavorables que afectan a una sociedad.

Para cuando este trabajo investigativo comenzó a escribirse, y se estableció como objeto de estudio la furia iconoclasta se previó como una suerte de relación entre el rito simbólico del asesinato del padre y su implicación en la transición de paradigma psicológico al interior del

inconsciente colectivo. Es decir, por los hechos ocurridos, en teoría, se cumplían las condiciones necesarias para que la sociedad colombiana entrara en una dinámica de mutación psicológica en donde el cambio de paradigma en las costumbres sociales emergiera impulsado por un espíritu de renacimiento identitario y de “paz”, de armonía social. Por todos los rincones de la protesta popular se escuchó el clamor por la paz y el derribo insistente de las esculturas de los padres de la patria reafirmaron esa inquebrantable voluntad de cambio.

Tomando como punto de partida los mitologemas de Zeus y Ares para analizar el curso conductual de la dinámica de las masas en el periodo de protestas sociales, se logró evidenciar que la furia iconoclasta desempeñó un papel simbólico de alto valor dentro de la psicología colectiva como un rito de transición. No obstante, a pesar de que la guerra parecía recrudecerse, no podía establecerse con claridad el final del relato mítico en donde Zeus reclama el trono de su padre y gobierna con nuevas leyes junto a sus hermanos, y en donde Ares regresa al olimpo a descansar después de tantos años de combate. Tendría que pasar un tiempo prudencial para poder ver los efectos exteriores que los ritos de “las esculturas al fuego” provocaron en el imaginario popular, y que sellaron definitivamente un impulso libidinal hacia el símbolo de la paz.

El cambio llegaría desde todos los rincones del país, aglomerados bajo la imagen de “Pacto Histórico” y es que en la reñida contienda electoral del 2022, el discurso de la Paz y la voz de los que se oponían a la continuación de la guerra, decidieron con la votación más alta en la historia del país que, en efecto, Colombia dejaría de ser un país sumido en la guerra y se convertiría, en palabras del actual presidente Gustavo Petro, en “una potencia mundial de la vida.” Así, el ciclo del mitologema de Zeus y Ares cierra un capítulo dentro del *alma del pueblo*, para abrir uno nuevo en la transición de un paradigma de sociedad, en donde el cambio en la gramática y la narrativa de la psicología de masas quedó claramente registrado entre los discursos presidenciales ante la ONU de Iván Duque y Gustavo Petro, en donde el uno apelaba a la autoridad coercitiva del padre y donde el otro dejó en claro la voluntad de

los hijos de ser libres o, en términos de Francia Márquez, de que “los nadies y las nadies puedan vivir sabroso en Colombia”:

El pacto que proponemos busca la legalidad. La paz es un objetivo de todos los colombianos y todos, absolutamente todos, vamos a trabajar por ella. Pero la paz requiere ser construida con el imperio de ley que combina los bienes públicos de seguridad y de justicia. (...) así como le cumpliremos a quienes se sujeten a las normas, también es nuestro deber aplicar la ley de manera ejemplarizante a quienes persistan en la criminalidad (*Iván Duque, 26 de septiembre del 2018*).

Les propongo como presidente de uno de los países más hermosos de la tierra, y de los más ensangrentados y violentados, acabar la guerra contra las drogas y permitir que nuestro pueblo viva en paz. Convoco a toda América Latina en este propósito. Convoco la voz de Latinoamérica a unirse para derrotar lo irracional que martiriza nuestro cuerpo (...) Les propongo y convoco a América Latina para ello, a dialogar para acabar la guerra. No nos presionen para alinderarnos en los campos de la guerra. Es la hora de la Paz. Que los pueblos esclavos hablen entre sí, que lo hagan los pueblos del mundo. La guerra es solo una trampa que acerca el fin de los tiempos en la gran orgía de la irracionalidad (*Gustavo Petro, 9 de septiembre del 2022*).

El cambio es evidente tras el asesinato de los “padres de la patria”, las causas todavía son objeto de especulación y reflexión por parte de los profesionales del campo de las ciencias sociales.

CONCLUSIONES

1) Sobre la metodología de análisis empleada

A la hora de abordar un fenómeno como la masa, entendida en términos sociopolíticos, se tiende a leerlo y analizarlo mayoritariamente desde una racionalidad probabilística; esto es, que la causalidad o explicación del fenómeno de masa suele estar asociado a los factores exógenos que provocan sus reacciones y composición. Es decir, la sumatoria de causas que provocan el fenómeno de masa, suelen concebirse como un modelo aritmético y racionalista que descompone (siguiendo el método cartesiano) las causas del fenómeno en elementos más simples y atómicos. Es así como empleamos métodos y deducciones de probabilidad, de elección racional, de partidos políticos, participación de movimientos sociales, de liderazgos o ideas retóricas, publicidad, redes sociales, decisiones gubernamentales y bases de datos, entre otros; para describir los elementos y movimientos que componen la causa de la masificación.

Sin embargo, mediante el método hermenéutico empleado, y desde un enfoque psicoanalítico, se puede apelar a recursos literarios y simbólicos como ejes de influencia psíquica que operan al interior del aparato psicológico del fenómeno de masas. Es decir que mediante el uso del método hermenéutico el movimiento de masas puede estudiarse como un fenómeno susceptible de ser comparado con relatos y rituales arcaicos del imaginario humano y, así mismo, evidenciar su correlación intrínseca al relato mítico (debido a la naturaleza simbólica del inconsciente colectivo) y cómo, a pesar de los cambios temporales y espaciales de las sociedades modernas, se pueden descubrir patrones en la conducta de la masa asociados al valor energético y emocional de los símbolos más primitivos del psiquismo humano.

2) Sobre la dinámica de las masas

El proceso de masificación, como organismo y fenómeno psicológico compartido, tiene rasgos distintivos diferentes al aglutinamiento o a la mera aglomeración colectiva. Sus

características suelen estar atravesadas por una idea o representación común, que disuelven las particularidades del yo individual y lo adhieren a un organismo colectivo sintiente. En el proceso de consolidación, la masa opera bajo el influjo de elementos primarios de supervivencia humana: ataque o retirada, como expone extensamente Elías Canetti en su obra *Masa y Poder*. Como todo elemento orgánico, la masa se conforma por energía y movimiento y, por naturaleza de su conformación, ésta se consolida o se disuelve según los niveles de explosión que presente. No obstante, las causas de explosión de la masa, sea para atacar o para huir, suelen por naturaleza estar asociadas tanto a una gama de emocionalidades compartidas, como a la representación identitaria que las conforma. Si bien la masa suele estar direccionada por ideas e intenciones colectivas, debido a su capacidad para suprimir la individualidad, se transforma en un elemento volátil susceptible de anular la capacidad de razonamiento o sentido común en cuanto a las consecuencias que puedan tener sus explosiones.

A este desconocimiento de su fuerza, direccionalidad e intención, se le conoce como “inconsciente colectivo”; es decir, un proceso psíquico compartido, invisible pero latente, que hace las veces de pulsiones o descargas energéticas y suelen estar impulsadas por imágenes arcaicas o relativas a la arqueología de la experiencia humana. Dichas imágenes primordiales, por lo general cristalizadas en símbolos, contienen una fuerza que direcciona la energía inconsciente de la masa, manifestando su correlación entre acción y significado de la acción, aunque no pueda determinarse en principio su aparición. A la relación que tiene la masa durante sus procesos de explosiones y a los significados que puedan llegar a tener, Gustave Le Bon, uno de los primeros padres de la sociología y pionero de la psicología moderna, nombró dicho fenómeno como la aparición del “alma del pueblo”, “alma popular” o “imaginario folclórico”, determinando que dicha fuerza que conforma la masa no sólo es una circunstancia inmediata, sino que tiene profundas raíces en el ámbito de la psicología humana como un fenómeno propio del imaginario y la representación identitaria colectiva, motivo por el cual el concepto del “alma” cobra una significación antropológica y no meramente religiosa.

3) Sobre la psicología de masas

La psicología de masas como campo de estudio se convierte en una rama del conocimiento interdisciplinar, en tanto se nutre de teorías sociológicas, politológicas, filosóficas, antropológicas y psicológicas, entre otras; para dar explicación a los fenómenos de aglomeramiento o masificación humana, en tanto sus diversas formas de expresarse: movimiento social, estallido político, beligerancia entre bandos, huida y confrontación de grupos, etc. Existen diferentes factores que detonan un proceso de masificación y a su vez, variantes en las intensidades y niveles de manifestación; sin embargo, la *masa* social tiene rasgos distintivos: a) una disolución del yo y su habitual capacidad de raciocinio y autocontención. b) un incremento de la libido colectiva, acompañado de un proceso de desinhibición de las particularidades del organismo y sus mecanismos de represión. c) un incremento de densidad emocional: manifestaciones primarias de ataque o huida. d) la explosión del movimiento de masa. e) la disolución.

Muchos han sido los estudios realizados en torno al fenómeno de la masificación y a la psicología que opera al interior mismo de esa “masa psíquica”. Desde los estudios realizados primariamente por las observaciones de Gustav Le Bon en su obra *Psicología de Masas* y el posterior trabajo realizado en *Psicología de Masas y Análisis del Yo* de Sigmund Freud, han sido innumerables los autores y científicos de distintas áreas que han tratado de comprender y profundizar en la realidad del concepto, en especial el trabajo del psiquiatra Carl Gustav Jung, y su descubrimiento del *Inconsciente Colectivo*. Es así como no sólo en la teoría sociológica de masas o en distintas escuelas de psicología social, sino en la publicidad, en la neurobiología y la ingeniería de telecomunicaciones se ha especulado a partir elementos psíquicos colectivos que alteran la vida ordinaria del individuo y afectan el comportamiento general de la sociedad.

4) Sobre el concepto de inconsciente colectivo

La interconectividad contemporánea pone de relieve la dimensión de ese cuerpo colectivo, sus movimientos y descargas energéticas. Desde la masificación ante un discurso, pasamos a la masificación del rumor o el meme; o podemos por igual situarnos en el ciberespacio, donde la realidad se relativiza en un campo que compite entre fakenews y ediciones de video, a contenido verídico y acorde a la realidad de los hechos. Esa energía inconsciente que subyace tras un colectivo humano pone de relieve que la masificación es un proceso no solo social, sino natural e intrínseco a la especie y que, además, ha sido empleado como método o ritual de convivencia y organización social por distintas culturas que conservan prácticas arcaicas. Por tanto, inherente al proceso colectivo de masa, emergen los rasgos distintivos de representación o símbolos, que son los que desarrolla y adquiere una cultura y componen sus cimientos morales y simbólicas.

Cuando Le Bon denominó a esa fuerza invisible de la cual emergían las pasiones más extremas del humano como *Alma Colectiva*, apuntó a un principio cualitativo como eje estructural de la dinámica energética de la psicología de masas. Al respecto Freud profundizó de lleno en la matriz de la represión como campo en “pulsión” y a la libido como dinamizador de dicha energía reprimida. Sin embargo, el descubrimiento de lo que Jung denominó *Inconsciente Colectivo* permitió aproximarse al fenómeno desde una estructura simbólica. Mediante el uso del símbolo, se pueden establecer conexiones y análisis hermenéuticos que permitan profundizar en deducciones más descriptivas sobre las expresiones del alma colectiva. El símbolo, como elemento nuclear del lenguaje, dinamiza el campo de representación psicológica de la realidad. Es por ello que el mito sirve de puente y a la vez se transforma en relato de la psique.

5) Sobre los símbolos del “Alma del Pueblo”

Los relatos empleados para comprender la dinámica de las masas en Colombia, en el marco de las movilizaciones sociales entre 2019 y 2021, en las que se presentó el comportamiento de *Furia Iconoclasta* contra las esculturas de los llamados “Padres de la patria”, se inspira en

lo que Freud denominó *pulsión de vida* y *pulsión de muerte* (erótica y tanática) del organismo en conjunto. Para este propósito, los relatos míticos de Zeus y Ares ejemplifican la conducta psicológica del “alma del pueblo” y guían la pulsión de sus explosiones como masa.

Ambos personajes míticos (Zeus, dios de la voluntad divina y del cielo; Ares, destructor, guerrero y gran señor de los ejércitos), representan la dinámica dual de la psicología humana y, por extensión, de la psicología de masas. La polaridad que ejercen sus fuerzas en tensión se expresa en dos figuras simbólicas: La paz y la guerra. La puja intermitente entre una sociedad en paz o en guerra, se remonta a las conductas primitivas del poder: disputa, pelea, muerte y sacrificio. Sea para escapar o para atacar, la energía de la masa se arroja envuelta en una participación psíquica con el mito que encarna.

La dinámica psicológica se debate entre la pulsión erótica (el placer de vivir) y la pulsión tanática (placer de morir), traducido mediante el mito de Zeus y Ares a la batalla entre la ley sagrada del cielo contra los gritos de guerra de miles de soldados. La imagen se expande en la psique como una impronta: un mundo ideal, el paraíso, contrapuesto sobre el caos y el sufrimiento.

6) Sobre los mitos empleados en el análisis: Zeus y Ares

Los mitos de Zeus y Ares, como imágenes colectivas inconscientes de la masa, se convierten en los dinamizadores energéticos tanto de la paz como de la guerra. Es decir, ponen de relieve los aspectos más profundos de la psicología colectiva, en tanto desinhiben los procesos racionales y se manifiestan como explosiones o reacciones desmesuradas.

Como método hermenéutico, ambos mitos sirven de correlato para nutrir la comprensión del fenómeno de furia iconoclasta en Colombia. Por medio de un ejercicio cualitativo-descriptivo sobre las dimensiones simbólicas y la influencia psíquica que tienen dichos mitologemas al interior del inconsciente colectivo, se procura analizar las causales internas de la masa que la llevan a representarse en los estados sociales de paz o los estados marciales de facto.

7) Sobre el fenómeno de estudio

Para el análisis del fenómeno de psicología de masas en la destrucción de estatuas de las manifestaciones sociales en Colombia para el período 2019-2021, se empleó un análisis descriptivo mediante el método hermenéutico de distintos conceptos desarrollados progresivamente (“Alma Colectiva” de Le Bon, “Libido y Pulsión” en Freud, “Inconsciente Colectivo” desde Jung) y la descripción cualitativa del fenómeno. Se procuró, por tanto, una aproximación al fenómeno desde: a) la base teórica de los postulados esenciales sobre psicología de masas. b) el desarrollo de conceptos específicos para guiar el curso de la investigación c) el uso del relato mítico como correlato al hecho psicológico de la masa e) el análisis de causas y semejanzas simbólicas f) análisis del comportamiento de la masa y apuntes sobre sus rasgos distintivos durante la furia iconoclasta.

Una vez argumentada la amplia influencia de los símbolos y mitologemas en torno a los procesos de masificación, cabe resaltar su naturaleza narrativa como un constructo identitario tanto consciente como inconscientemente que pervive en la memoria del *alma del pueblo* y se manifiesta desde los elementos dinamizadores del psiquismo humano, esto es, las emociones. Por tanto, puede suponerse una estrecha fuente de comunicación entre imagen simbólica, masificación y sentimiento que arroja preguntas y cuestionamientos a los paradigmas racionalistas o utilitarios del movimiento social, pudiendo a la vez constituirse en una perspectiva complementaria y enriquecedora de los mismos.

REFERENCIAS

1. Acuerdo Final para la terminación del Conflicto y la Construcción de una Paz Estable y Duradera (2016): Cancillería del gobierno de Colombia. Bogotá, Colombia.
2. Alba Medrano, M. (2002): Violencia social. Editorial instituto de investigaciones jurídicas, Universidad Autónoma de México. Ciudad de México.
3. Aristóteles (1996): Metafísica. Editorial Gredos. Madrid, España.
4. Castro Saavedra, Carlos. (1982): Las jaulas abiertas. Editorial Biblioteca Pública Piloto, Medellín, Colombia.
5. Rousseau (2013): El contrato social. Editorial Austral. Madrid, España.
6. Mariano Chóliz (2005): Psicología de la emoción: el proceso emocional. Editorial Universidad de Valencia. Valencia, España.
7. Nietzsche, F. (1996): Mas allá de la mentira y la verdad en sentido extramoral. Editorial Gredos. Madrid, España.
8. Olarte, M. (2017): La escala humana de la herida: apropiaciones y traducciones del daño en Colombia. Editorial Centro nacional de memoria histórica. Bogotá, Colombia.
9. Graves, Robert. (1985): Los mitos griegos, Volumen I. Ed. Alianza. Madrid, España.
10. Canetti, Elías. (1981): Masa y poder. Muchnik Editores. Barcelona, España.
11. Hillman, James. (2004): Un terrible amor por la guerra. Editorial sexto piso. México.
12. Freud, Sigmund. (2010): Psicología de Masas y Análisis del yo. Ed. Alianza. Madrid, España.
13. Freud, Sigmund. (2014): Tótem y Tabú. Ed. Alianza. Madrid, España.
14. Freud, Sigmund. (2015): Más allá del principio de Placer. Ed. Amorrortu. Buenos Aires, Argentina.
15. Le Bon, Gustav. (2000): Psicología de las masas. Ed. Morata. Madrid, España.
16. Hegel, George Wilhelm. (2006): Fenomenología del espíritu. Editorial Pre-textos. Valencia, España.
17. Hobbes, Thomas. (2015): El Leviatán. Editorial Gredos. Barcelona, España.
18. Montero, Maritza y otros: (1987): Psicología Política Latinoamericana. Editorial Panapos. Caracas, Venezuela.

19. Lozada y Casas. (2008): Enfoques para el análisis político. Editorial Pontificia Universidad Javeriana. Bogotá, Colombia.
20. Deleuze y Guattari. (2001): ¿Qué es la filosofía? Editorial Anagrama. Madrid, España.
21. Jung, Carl Gustav. (2001): Obras completas, tomo X: civilización en transición. Ed. Trotta. Madrid, España.
22. Carl Gustav Jung. (2008): El Hombre y sus Símbolos. Editorial Ariel. Madrid, España.
23. Foucault, Michael. (1980): El ojo del poder. Editorial La Piqueta. Barcelona, España.
24. Niklas Luhmann. (2016): La sociedad de la sociedad. Editorial Herder. Madrid, España.
25. Goffman, Ervin (1997): La presentación de la persona en la vida cotidiana. Editorial Sudamericana. Buenos aires, Argentina.
26. Blumer, Herbert. (1973): El interaccionismo simbólico: perspectiva y método. Editorial Hora S.A. Barcelona, España.
27. Jacobi, Jolande. (1976): La psicología de C.G. Jung. Ed. Espasa Calpe. Madrid, España.
28. Vélez, Marta Cecilia (2000): Los hijos de la gran diosa: psicología analítica, mito y violencia. Ed. Universidad de Antioquia. Medellín, Colombia.
29. Ritzer, George. (1993): Teoría sociológica clásica. Editorial Mc Graw-Hill. Madrid, España.
30. Ronald, Leach. (1989): Cultura y comunicación: La lógica de la conexión de los símbolos: una introducción al uso del análisis estructuralista en la antropología social. Siglo XXI Editores. Madrid, España.
31. Gombrich, E.H. (2008): Historia del Arte. Editorial Phaidon Press Limited. Madrid, España.
32. Lippard, Lucy R. (2004): La desmaterialización del objeto artístico. Editorial Akal. Barcelona, España.
33. Ricoeur, Paul. (1998): Teoría de la interpretación. Siglo XXI Editores. Barcelona, España.

34. Heidegger, Martín. (1985): Prolegómenos para una historia del concepto de tiempo. Alianza Editorial. Madrid, España.
35. Allevi, José Ignacio. (2015): La constitución identitaria como proceso social: interaccionismo simbólico y dramaturgia. Editorial Universidad Nacional del Rosario. El Rosario, Argentina.
36. Carabaña, Julio (1972). La teoría social del interaccionismo simbólico análisis y valoración crítica. Editorial Reis. Argentina.
37. Borja, J. y Muxí, Z. (2003): El espacio público, ciudad y ciudadanía. Editorial Electa. Barcelona, Madrid.
38. Satizábal, Carlos. (2017): Conflicto y arte en Colombia: entre la ficción engañosa y la poesía. Huellas: revista de la Universidad del Norte, Nº. 101, págs. 34-46.
Disponible en línea: [https://www.academia.edu/34941248/Conflicto y Arte en Colombia entre la ficcion enganosa y la poesia Por Carlos Satiz%C3%A1bal_pdf](https://www.academia.edu/34941248/Conflicto_y_Arte_en_Colombia_entre_la_ficcion_enganosa_y_la_poesia_Por_Carlos_Satiz%C3%A1bal_pdf)
39. Soffiatti, Franco. (2020): El simbolismo de la discordia mitológica entre Zeus y Cronos: la voluntad frente al tiempo. Revista Acrópolis, Córdoba, Argentina.
Disponible en línea: <https://revistaacropolis.org/2020/04/28/el-simbolismo-de-la-discordia-mitologica-entre-zeus-y-cronos-la-voluntad-frente-al-tiempo/>
40. Sadrinas, Diego. (2016): Una lectura de Psicología de las masas y análisis del Yo de Sigmund Freud como aporte al debate sobre el concepto de masa. IX Jornadas de Sociología de la UNLP, 5 al 7 de diciembre de 2016, Ensenada, Argentina. En Memoria Académica. Disponible en: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.8807/ev.8807.pdf
41. Parisí, Elio Rodolfo. (2008): Definiendo a la psicología política. Boletín (Sociedad de Psicología del Uruguay. En línea), (46), 20-38. Recuperado el 06 de marzo de 2022, Disponible en: [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-43372008000100005&lng=pt&tlng=es.](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1688-43372008000100005&lng=pt&tlng=es)
42. Salge, Manuel. (2021): Es hora de repensar los símbolos de la opresión. Revista Razón pública. Consulta en línea: <https://razonpublica.com/hora-repensar-los-simbolos-la-opresion/>

43. Oquendo, Catalina. (2021): Colombia carga contra los monumentos a los conquistadores españoles. Periódico El País. Disponible en línea: <https://elpais.com/internacional/2021-06-23/colombia-carga-contra-los-monumentos-a-los-conquistadores-espanoles.html>
44. Pérez, Amada; Vargas, Sebastián. (2020): De estatuas, conquistadores y colonialismo. Periódico El Espectador. Disponible en línea: <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/de-estatuas-conquistadores-y-colonialismo-article/>
45. Osorio, Andrés (2021): La estatua caída como llamado a repensar la historia. Periódico El Espectador. Disponible en línea: <https://www.elespectador.com/el-magazin-cultural/la-estatua-caida-como-un-llamado-a-repensar-la-historia-article/>
46. Carvajal, Johanna (2018): El relato de guerra: Cómo el arte transmite la memoria del conflicto en Colombia. Revista Amerika. Disponible en línea : <http://journals.openedition.org/amerika/10198>
47. Traverso, Enzo. (2020): Derribar estatuas no borra la historia, nos hace verla con más claridad. Revista Nuso. Disponible en línea: <https://www.nuso.org/articulo/estatuas-historia-memoria/>
48. W Magazin. (2021): Escritores colombianos piden el cese de la violencia, respeto de los Derechos Humanos y diálogo en el estallido social. Disponible en línea: <https://wmagazin.com/relatos/los-escritores-colombianos-piden-dialogo-acabar-con-la-violencia-y-respeto-de-los-derechos-humanos-en-las-manifestaciones/>
49. Gallardo, Felipe. (2020): Monumentos derribados: ¿reescribiendo o destruyendo la historia? Facultad de Artes, Universidad de Chile. Disponible en línea: <https://artes.uchile.cl/noticias/164798/monumentos-derribados-reescribiendo-o-destruyendo-la-historia>

ANEXOS



Indígenas haciendo ritual mortuorio a Gonzalo Jiménez de Quesada, en Bogotá. 2021.
Archivo: El Tiempo.



Manifestantes derriban una estatua de Cristóbal Colón en Barranquilla, 2021. Archivo: DW noticias.



Indígenas de la comunidad Misak derriban estatua del conquistador español Sebastián de Belalcázar en Popayán, 2020. Archivo: DW noticias.