

Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social



JOSÉ ALEJANDRO PÉREZ BETANCUR*

Universidad de París 7 - Diderot, París, Francia

Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social

Reading (and Elaboration) of Violence through the Function of Myth in the Social Bond

Lecture (et élaboration) de la violence à travers la fonction du mythe dans le lien social

La violencia se impone como un significante inquietante para el discurso de nuestra época; sin embargo, sus actos y efectos siempre han estado presentes. Con la violencia se toca un punto real en la subjetividad, y puesto que lo real deja por fuera el sentido y las herramientas de la palabra, su transmisión debe escabullirse entre las creaciones. Hemos tomado una de esas: el mito, enorme como concepto, no se limita a la Antigüedad, y opera como forma y estructura; es por eso por lo que lo hemos ubicado del lado de una función. En la literatura la función mítica ha permitido instalar en el discurso diferentes contenidos en el lazo social, estableciendo un rasgo identitario.

Violence imposes itself as a disturbing signifier for the discourse of our time, yet, its acts and effects have always been present. With violence, a point of real is reached in subjectivity, and as the real leaves out the meaning and the tools of the word, its transmission must sneak among the creations of the subject. We have taken one of those creations: the myth, which enormous as a concept, is not limited to ancient times, and it operates as form and structure, reason why we have placed it on the side of a function. In literature, the mythic function has allowed different contents to be installed in the social bond, establishing an identity trait.

Keywords: violence, myth, literature, social bond, enemy.

La violence s'impose comme un signifiant inquiétant pour le discours de notre époque. Néanmoins, ses actes et ses effets ont été toujours présents. Avec la violence on touche un point du réel dans la subjectivité, et étant donné que le réel laisse de côté le sens et les outils de la parole, sa transmission doit se faufiler entre les créations. Nous avons pris une de ces créations, à savoir, le mythe. Enorme comme concept, le mythe ne se limite pas à l'antiquité et opère en tant que forme et structure, c'est pourquoi nous l'avons placé du côté de la fonction. Dans la littérature, la fonction mythique a permis d'installer dans le discours différents contenus dans le lien social, en établissant un trait identitaire.

Mots-clés: violence, mythe, littérature, lien social, ennemi.

CÓMO CITAR: Pérez Betancur, José Alejandro. "Lectura (y elaboración) de la violencia a través de la función del mito en el lazo social". *Desde el Jardín de Freud* 20 (2020): 295-307, doi: 10.15446/djf.n20.90185.

* e-mail: japerezbetancur@gmail.com

© Obra plástica: Powerpaola

Palabras clave: violencia, mito, literatura, lazo social, enemigo.

La violencia no deja de ser un tema inquietante y podría decirse que casi cualquier disciplina o saber ha intentado aportar su punto de vista al respecto, a riesgo de servirse más de un llamado “sentido común” —diremos nosotros Discurso corriente— que de las elaboraciones propiamente dichas de su saber. De la palabra violencia se ha hecho un término *prêt-à-porter*, siempre a la mano, una palabra que pasa de boca en boca. Pero ¿cómo darle un valor específico que no haga de todo esto una violencia? Se trata sin duda de un significante recurrente, del cual nuestra época se sirve con facilidad, para reclamar y denunciar; por ejemplo: el resonado movimiento *Me too* que alza la voz ante los abusos a las mujeres por parte de los hombres poderosos o el movimiento de los *Gilets Jaunes* en Francia que se muestran como víctimas de un gobierno despótico que no se preocupa por el bienestar y la calidad de vida de sus ciudadanos. De estos dos ejemplos podemos preguntarnos igualmente por los vectores de la dirección de la violencia, pues visiblemente, al menos con los *Gilets Jaunes*, ha desencadenado una ola de actos violentos (en su sentido más extremo) que quedan evidentes en las calles de una ciudad como París, es decir, es la violencia como respuesta a la violencia, una lógica circular, que podríamos decir con Walter Benjamin responde a la violencia del derecho natural, ejercido por el estado¹. Sin embargo, bajo esta lógica no podríamos decir que su movimiento hace parte de un derecho positivo. De estas primeras líneas podemos destacar notablemente que la violencia en su definición necesita de un acto y de un actor que la ejerza contra otro, hay al menos una dialéctica que enfrenta a los sujetos.

Para el desarrollo de este aporte tomaremos la línea del psicoanálisis como horizonte referencial. Tendríamos que resaltar de entrada la puntualización de Askofaré y Sauret en su artículo “Clinique de la violence recherche psychanalytique”², a saber, que el término violencia, no entra dentro de los conceptos del psicoanálisis, a diferencia de la agresividad, estudiada a profundidad por Jacques Lacan en su texto “La agresividad en psicoanálisis”³. Pero no por no ser un concepto propio del psicoanálisis la violencia deja de existir. Ella existe y se manifiesta, e incluso se estudia, como da cuenta la obra monumental *Dictionnaire de la violence*, bajo la dirección de Michela Marzano. Podemos resaltar igualmente que la filosofía ha dado un estatuto

1. Walter Benjamin, *Para una crítica de la violencia* (Buenos Aires: Leviatán, 1995).

2. Sidi Askofaré y Marie-Jean Sauret, “Clinique de la violence Recherche psychanalytique”, *Cliniques méditerranéennes* 66, 2 (2002): 241-260.

3. Jacques Lacan, “La agresividad en psicoanálisis” (1948), en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo XXI, 1979), 93.

importante al concepto, encontramos notablemente los estudios de Hanna Arendt o Walter Benjamin, o en una lectura más contemporánea, los aportes del filósofo Slavoj Žižek. Estas puntualizaciones son útiles a la hora de resaltar la diferencia de una lectura psicoanalítica.

UN PUNTO REAL

La violencia no puede, como prácticamente ningún concepto, desligarse completamente de lo que ha circulado, y circula, en el discurso corriente, dicho de otro modo, que se inserta en la cadena significativa de un sujeto que goza en un lazo social determinado. Si este significante se ha hecho un lugar, no solo en los desarrollos teóricos, sino también en la experiencia de los sujetos, tendríamos que preocuparnos por su valoración y cuestionamiento. De esto se trata en la experiencia del psicoanálisis, escuchar esos significantes que trae el sujeto, y recuperar la particularidad de su sentido en la boca de aquel que los enuncia. ¿Cómo se reconoce entonces la violencia en el discurso de los analizantes? Proponemos que la violencia apela a un sentimiento subjetivo, y se encuentra allí donde el sujeto se divide, se rompe en su subjetividad, simplemente allí donde él se ha hecho objeto del acto violento del Otro. Dicho de otro modo, cuando el sujeto invoca la violencia, lo que está de trasfondo realmente es un encuentro con lo real, es decir, donde el sujeto se ha quedado sin medios para responder por el universo simbólico de la palabra. Ante este encuentro se puede apelar a otros significantes del discurso, por ejemplo: víctima, agresor, agredido, entre otros. Cuando el sujeto se ubica en alguno de estos significantes, es decir, se hace a una posición, recobra la “tranquilidad” de un sentido, un *jouis-sens* (goce-sentido se traduce en español), como propone Lacan. Bajo esas posiciones, notablemente la de *víctima*, se puede gozar del reencuentro de un sentido, saberse en un lugar a ocupar para el Otro. Lo reenvía a la dialéctica del deseo del Otro que Lacan enuncia con la pregunta extraída de la obra de Cazotte: *Que vuoi?*⁴. Nos detenemos en este punto para no adentrarnos en la teoría del fantasma, en la cual la posición de víctima, y cualquier otra posición que tenga efectos de respuesta desde el yo del sujeto al deseo del Otro, encontraría su soporte.

La división que enunciamos aparece entonces como un punto real que debe ser zanjado de alguna manera tocando lo imaginario y lo simbólico, pues, como nos lo recuerda Lacan con su nudo borromeo, el sentido queda por fuera del campo de lo real. Desde Freud el mito se ha presentado como una de esas maneras para enfrentar el sin sentido, sin razón, de lo real, y Lacan, guiado en un primer momento por lo que llama “una referencia estructuralista en forma”⁵, continúa esta indagación.



4. Jacques Lacan, “Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano” (1960), en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1979), 326.
5. Jacques Lacan, “De nuestros antecedentes” (1966), en *Escritos I* (Ciudad de México: Siglo xxi, 1979), 10.

DEL MITO

En Freud vemos aparecer el mito en el momento en que los sustentos históricos se quedan cortos para explicar algo que va mas allá, algo que en definitiva no opera del lado de la realidad dicha “objetiva” ni de la materia histórica. Freud adelanta este impase en su texto “La novela familiar del neurótico”⁶, pero la forma, o quizás el mecanismo mítico propiamente dicho, se aplica para su formalización teórica, por ejemplo con el mito de “Tótem y tabú”, donde sigue la lógica de los mitos fundacionales —en este caso del padre y del grupo social—, y expone el origen de una cierta pulsión. Si Freud ha hecho uso de la forma mítica, es justamente por eso que Lacan ha nombrado “sus amores con la verdad”⁷. Esos amores llevan el análisis, en su efecto clínico, a un análisis infinito, pues es una verdad soñada, por la ciencia y por Freud, como una verdad completa, toda a descubrir, toda-dicha. La infinitud de un análisis caería entonces en el desconocimiento de que la verdad se “medio-dice”. “Los amores con la verdad” de Freud lo llevan hasta completar esa verdad imposible con elementos de ficción, pero vale resaltar que Freud reconoce el efecto de verdad en la subjetividad del sujeto.

6. Sigmund Freud, “La novela familiar del neurótico” (1909), en *Obras completas*, vol. IX (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

7. Jacques Lacan, “Nota italiana” (1973), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 329.

8. Jacques Lacan, “El mito individual del neurótico” (1953), en *Intervenciones y textos* (Buenos Aires: Manantial, 1985).

9. De esto da cuenta la antropología estructural de Claude Lévi-Strauss, de quien Lacan se sirvió en diferentes momentos de su enseñanza. El antropólogo resalta en todo momento lo que se constituye como creencia al interior del discurso propio de un grupo. A propósito del mito y de las diferencias que marca entre los grupos, se puede consultar igualmente la entrevista realizada por Bernard Pivot a Lévi-Strauss en 1984. Vale resaltar para el presente aporte que la expresión “mito individual” ya aparece en Lévi-Strauss en el capítulo x “L’efficacité symbolique” (1949) de *L’anthropologie structurale*.

La referencia estructuralista a la que Lacan hace referencia al final de su texto “De nuestros antecedentes” se refiere a la conferencia pronunciada bajo el nombre “El mito individual del neurótico”, y lo completa con una suerte de subtítulo: “o poesía y verdad en la neurosis”. Pero ¿por qué el psicoanálisis, que resalta siempre la particularidad del sujeto, se ocupa de algo como el mito? No solo ha pensado el mito, sino también la novela, dos conceptos marcados por la huella de la ficción⁸. Igualmente, el mito, en contraparte a la particularidad siempre buscada en el psicoanálisis, se ha entendido siempre del lado de una configuración social: la constitución de un grupo marcado por un cierto sentimiento de identidad, por lo menos en lo que toca a las creencias.

Podemos encontrar un mito en casi cualquier construcción simbólica, sin que por esto todo lo simbólico se constituya como mito. Allí donde la palabra tiene un lugar para nombrar algo o a alguien, existe la posibilidad de apelar al mito como recurso, siempre y cuando ese algo o alguien sobrepase la posibilidad de una cierta racionalidad, pues será el mito el encargado de racionalizarlo. Claramente no toda palabra es un mito, pues el mito apela necesariamente a una construcción de estructura. Es el primer punto paradójico de esta indagación, pues los mitos se sirven de la palabra para constituirse —un mito se cuenta o se escribe, pasa de generación en generación y puede llegar a diferenciar a un grupo de otro en una narrativa que se constituiría como rasgo identitario—⁹, pero, por otro lado, el mito aparece cuando la palabra misma es insuficiente ante lo real. Esto reintroduce la cuestión de la función de la palabra. Hasta

este punto se ha insistido únicamente en la forma social del mito; dicho de otro modo: un medio para la constitución del lazo social.

Por ejemplo, por medio del mito podemos comprobar la formación de la problemática y fructífera figura del enemigo, fructífera en el sentido de la fortaleza y solidez que da a ciertos lazos sociales. El mito tiene una utilidad enorme en este campo. Quizás un ejemplo claro con respecto a este enemigo formado y consolidado por la forma mítica es el que amenaza la pequeña aldea de *The village* (2004) de M. Night Shyamalan. Estos monstruos de la puntualidad y de los límites hacen parte fundamental de la construcción del mundo simbólico de esta aldea, y sigue exactamente la misma lógica de la construcción de cualquier enemigo común. Sin embargo, en *The village* la historia queda incompleta, pues solo se ejerce una violencia, la de los supuestos monstruos —“aquellos de quienes no hablamos”— contra los aldeanos; casi al final del film entenderemos por qué existe solo una dirección de la violencia. En cambio, como lo vemos actualmente con los *Gilets Jaunes*, el aldeano responde con otra violencia, que en su discurso se justifica como medio. Más adelante retomaremos el valor y la función del enemigo en el mito.

Contamos, pues, en la historia de la humanidad con una cantidad abismal de mitos: mitos que se dividen entre culturas-civilizaciones, como por ejemplo los griegos y los romanos, por nombrar los más famosos y que más han influenciado en la subjetividad llamada occidental. Tenemos también los mitos que se ocupan del origen, quizás los más comunes y claros en lo que a la función del mito se refiere, entre estos hemos puesto nuestro “Tótem y tabú” y fundamentalmente nuestro Edipo; pero también encontramos el Génesis de la Biblia, quizás el más aprehensible a la subjetividad de nuestra “civilización” con respecto a lo que es un mito de origen. Cada cultura tiene su mito de origen y este puede definir el rasgo identitario antes nombrado, pero también las normas, leyes, miedos y costumbres de un grupo social, como hemos dicho: el mundo simbólico. Esta formación lleva necesariamente la marca de la segregación, como efecto a todo aquel, grupo o individuo, que no reconozca en su mundo simbólico la creencia y eficacia de su mito.

El mito por la particularidad de su función no corresponde a una época precisa, sino a un momento de necesidad, un momento marcado por una pregunta que surge ante lo real. Es una necesidad de saber que se encuentra con un límite, y de este modo dicho saber avanza hasta la ficción, es decir que deja de buscar insistentemente una verdad completa en la “objetividad” y la completa desde la ficción; es en cierto modo un ejercicio de racionalización, como hemos dicho antes. El uso de este concepto tiene un lugar fundamental para la filosofía antigua; por ejemplo, en Platón se encuentran una serie de mitos que tienen como función la transmisión de un pensamiento político

o moral. Es decir que el mito cumpliría una suerte de función pedagógica, a la manera de “un buen sujeto político y moral hace como cuenta el mito x”. Teniendo en cuenta que en el mito x hay un hombre que actúa como se espera, el héroe, y otro que actúa como no se debe, el enemigo. Henry Joly remarca el pasaje constante en Platón del campo de la filosofía, propiamente dicho, al campo de la mitología. El *logos*, que sería su búsqueda fundamental, se articula necesariamente con la verdad, y es en el lugar del mito donde el filósofo griego hace hablar el *logos*¹⁰, es decir que se sirve de los medios del mito, donde la narración se separa de los hechos “objetivos”, para la transmisión de una verdad. Joly toma como ejemplo *La República* para decir que el relato mítico busca “una verdad arcaica”, nada muy distinto a Freud con el padre primitivo y su horda. Si tratamos de responder a la pregunta sobre la función del mito en Platón, diríamos que muestra el *logos* sobrepasando el problema de una cierta racionalidad que se impone como obstáculo, y lo hace en definitiva transmisible.

Como hemos dicho, no todos los mitos apelan a la antigüedad, hay mitos modernos que articulan en lo simbólico lo real de nuestra época (que aun se juega entre la política y la moral). Si el mito platónico se ocupa de la política, el relato que encontramos en la extensa saga de *Harry Potter* no es menos. Jean-Claude Milner señala esta similitud apelando al estilo¹¹, el cual podemos empujar hasta la cuestión de la estructura que se esconde en las diferentes formas literarias. Ese estilo no es más que la forma y los elementos del mito, puestos en acción por medio del relato. En otro momento de nuestra investigación podríamos evaluar si lo que llama Milner “el mito potteriano” responde a las otras particularidades de la creación mítica.

LA VIOLENCIA, EL ENEMIGO Y EL MITO

Hemos tocado hasta ahora dos referencias extraídas de la cultura popular, la cual se cala en la médula de la subjetividad de las épocas. *The village* y *Harry Potter* son la entrada justa para desarrollar algo sobre la figura del enemigo. Como promete nuestro título, no buscamos únicamente los campos del mito, sino su relación con la violencia. No hay mejor forma de adentrarnos en esta cuestión que con el Enemigo, pues él ha sido la figura por excelencia que se articula con el mal, por ejemplo, en la expresión “El enemigo malo” para referirse al Diablo. En esa misma línea asociativa, se cree que la violencia es un acto o manifestación propia del mal, se juega entonces del lado de las intenciones. Como dijimos antes, la antítesis del héroe —que hace el bien y actúa en plena lógica con los deseos del Otro, es decir, que es política y moralmente correcto— es el enemigo, que actúa quizás bajo su propio deseo, pero empujado a la destrucción de algo amado y protegido por el héroe, quizás el Discurso del amo. No

10. Henri Joly, *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis* (París: Librairie philosophique J. Vrin, 2001), 335.

11. Jean-Claude Milner, *Harry Potter à l'école des sciences morales et politiques* (París: PUF, 2014), 43.

es necesario insistir más sobre estas formas, pues el psicoanálisis correría el riesgo de ser el enemigo común. Sin embargo, vale recordar que el discurso analítico se entiende como el reverso del discurso del amo.

En nuestros dos ejemplos encontramos un recurso importante para resaltar, y es el nombrar sin nombrar. Un ejercicio maravilloso para remarcar la existencia de algo, pero de algo a lo que se le teme, o al menos algo a lo que se le debe temer, pues el mito puede introducir igualmente el miedo. En *The village* nos encontramos con “aquellos a quienes no nombramos” que corresponde a la misma formulación de “Quien-tu-sabes” cuando los personajes de *Harry Potter*, que están del lado del bien o que se saben temerosos, se refieren a Lord Voldemort. Esta forma del miedo ilustra a la perfección la existencia del sujeto en lo simbólico, pues por más que se trate de eliminar —por incurrir en actos violentos contra la política y la moral— se forman significantes que los perpetúan en lo que sería el discurso corriente de estas ficciones. Slavoj Žižek propone, con respecto a la película de M. Night Shyamalan, que el mal es redoblado, pues la destrucción social de la civilización capitalista, el motivo por el que la aldea se constituye lejos de todo y emulando otra época, se debe representar en los monstruos¹². El giro, no muy sorprendente de la película, es que los monstruos no existen, y que la violencia habita en el corazón de los hombres, así sea un medio para un fin. No deja de soportar la pulsión de muerte presentada por Freud.

El enemigo es tan constitutivo de un lazo social de comunidad como las conocidas tradiciones. Sigue la misma lógica de nuestros ejemplos, pues solo existen por la amenaza de este enemigo. Harry Potter afectivamente acaba, acaba de contarse, con la muerte de Voldemort; si no, tendría que aparecer otro enemigo, por eso la marca de Potter tuvo que retroceder en su tiempo narrativo y continuar con otra saga, Pre-Harry y Pre-Voldemort. Así mismo en el mito se constituye de qué lado está el bien y a qué infeliz pertenece el mal. Dicho de otro modo, la lógica moral se impone desde el mito que se decida reconocer como origen. Sin embargo, si somos cuidadosos tendremos que reconocer que no toda violencia corresponde al mal, existen otras violencias, pues el héroe hace uso de ella también.

Finalmente, el enemigo no deja de ser otra figura del Otro, que incluso Françoise Héritier escribe con una mayúscula¹³. Ese Otro no es como nosotros, y esa diferencia, eso que lo hace diferente, se establece desde el recurso narrativo.

FUNCIÓN DEL MITO

En psicoanálisis existe toda una “mitología”; notablemente el relato de “Tótem y tabú” y, ocupando un lugar indudablemente fundamental, el Edipo. Pero no es nuestro propósito



12. Slavoj Žižek, *Sobre la violencia seis reflexiones marginales* (Buenos Aires: Paidós, 2009), 39.

13. Françoise Héritier, “Réflexions pour nourrir la réflexion”, en *De la violence*, vol. 1 (París: Odile Jacob, 2005).

entrar en las puntualizaciones de cada mito, sino ocuparnos de lo general, pues como lo resalta Colette Soler, “un mito se sostiene por lo que vehicula de más general”¹⁴. Esa generalidad se debe llevar hasta lo que corresponde a la estructura, porque sigue la línea del postulado de Lacan cuando dice que el mito es “el intento de dar forma épica a lo que se opera a partir de la estructura”¹⁵. Apelando a esa puntualización, y siguiendo los desarrollos de Lacan en su conferencia de 1953, nos cuidamos de un desvío hacia la sociología o la antropología, principalmente aquella de Lévi-Strauss de la cual Lacan se sirvió. Los desarrollos del psicoanálisis apuntan a un uso clínico. Es por eso por lo que el mito toca puntualmente la estructura clínica de la neurosis como Lacan lo demuestra en su conferencia. Ahora bien, la expresión “mito individual” aparece de la pluma de Lévi-Strauss, pero es Lacan quien, a través de la lectura rigurosa del “Hombre de las ratas” de Freud, establece la lógica de la estructura recubierta y soportada por los medios del mito. Podemos proponer que la estructura obsesiva es la que hace a Lacan ir hasta el mito. Pero esto pondría a Lacan también en el marco de unos “amores con la verdad”. Es la herencia de Freud que sigue la pista; sin embargo, Lacan reconoce todo el peso de la ficción en esta construcción. No deja de ser un amor por una verdad, pero a medio decir, la verdad “medio-dice” nos recuerda una y otra vez Lacan. Es la única manera que se puede tocar lo que entendemos como verdad, y es con respecto a esto que el mito cumple su función fundamental, como nos lo recuerda Lacan cuando dice: “En suma, el medio decir es la ley interna de toda clase de enunciación de la verdad, y lo que mejor encarna esto es el mito”¹⁶.

Resumiendo el camino hasta ahora recorrido, podemos decir que la violencia confronta al sujeto con un real, vivido en su subjetividad como inaprensible de otra manera diferente a la creación que la soporta. Nos guiaremos entonces por la puntualización de Colette Soler: “Se debe releer cada mito, preguntándole por el real que mitifica”¹⁷. *The village*, nos propone Slavoj Žižek, mitifica el real de la degradación de la civilización en el discurso capitalista, ¿qué hacen entonces? Hacen existir nuevamente una civilización edípica, reconstruida desde la melancolía de otra época ya pasada. Queda claro que el único recurso posible para sostener esa utopía es el miedo a un enemigo común, nada muy diferente a los medios argumentativos de los políticos. Estos monstruos no son realmente muy diferentes a los comunistas tal como fueron presentados por las políticas de derecha durante la Guerra Fría.

LA FUNCIÓN DEL MITO AL SERVICIO DEL LAZO SOCIAL

El lazo social, como hemos visto, se constituye también a través de una historia que lo soporta, pero esa historia no es nada muy diferente a un discurso que lo consolida

14. Colette Soler, *Un autre narcissisme*. Cours 2016-2017 (París: Éditions du Champ Lacanien, 2017), 26.

15. Jacques Lacan, “Televisión” (1974), en *Otros escritos* (Buenos Aires: Paidós, 2012), 558.

16. Jacques Lacan, *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970) (Buenos Aires: Paidós, 2008), 116

17. Soler, *Un autre narcissisme*, 26.

para vehiculizar el goce. Como expresa nuestro título, la literatura hace uso de la función del mito, y debemos continuar entonces bajo esta lógica, aclarando que si bien Freud habló de una *Novela* (familiar del neurótico), que es un género de la literatura en su sentido más básico, es al mito al que apelamos cuando lo que se transmite es del orden de lo real.

Ahora haremos uso de dos novelas —en el sentido del género literario— fundamentales de la literatura colombiana. Se trata de *Cien años de soledad* de Gabriel García y de *La casa grande* de Álvaro Cepeda Samudio.

Para apelar a su función mítica debemos antes entrar en el terreno de la historia, la que pretende relatar hechos puntuales, extraídos del sueño de una cierta “objetividad”. El suceso en cuestión es el ahora conocido como la masacre de las bananeras ocurrido en la noche del 5 al 6 de diciembre de 1928 en la localidad de Ciénaga, Magdalena (Colombia). No pretendemos adentrarnos en las puntualizaciones y los detalles de la historia; de forma general podemos decir que los trabajadores, unos diez mil, de la *United Fruit Company* cumplían aproximadamente un mes en huelga, sin ninguna respuesta por parte de la multinacional (que funcionaba bajo la modalidad de subcontratos para evitar entenderse directamente con los trabajadores y sus inconformidades), ni por parte del Gobierno. El 5 de diciembre los huelguistas asistieron a la estación del tren de Ciénaga, donde esperaban que el gobernador del Magdalena se presentara para darles algunas respuestas. El gobernador nunca asistió, y lo que encontraron a cambio fue un batallón de soldados a la espera de alguna orden. Esa noche la orden se dio y los cadáveres de los huelguistas desaparecieron, tal como se dice, en trenes que los llevaron hasta el mar, para ser arrojados, y así también desaparecieron los rastros de una masacre. La versión oficial habla de nueve muertos. Por el contrario, la versión de los relatos de la zona, de las investigaciones y denuncias de Jorge Eliecer Gaitán y principalmente la historia de nuestras dos novelas hablan de centenares de muertos. Muertes perpetradas por el Ejército al servicio de una nación miedosa de la revolución comunista —los enemigos— y servicial a los intereses de la multinacional.

Estas dos novelas que hemos mencionado se reconocen como relatos que han rescatado una historia fundamental de Colombia, donde el discurso de los trabajadores oprimidos hace lazo, y sobre todo vienen a completar un punto oscuro de la historia de una República marcada por el significativo *violencia*. Gabriel García Márquez retoma magistralmente la huelga de 1928 cuando comienza un capítulo de su obra capital diciendo: “Los acontecimientos que habían de darle el golpe mortal a Macondo [...]”¹⁸; se refiere a la huelga, donde la vida política y pública de Macondo peligra. Es una forma de enunciar la figura del destino, y en eso el mito es categórico, pues da

18. Gabriel García Márquez, *Cien años de soledad* (Barcelona: Alfaguara, 2007), 333.

cuenta del camino que se recorre por el héroe para encontrarse con su desdicha. Se ha dicho en diferentes estudios e interpretaciones que Macondo es, bajo la forma, una vez más, de la función del mito, el recurso que encontró García Márquez para hablar de Colombia. En su elaboración narrativa los recursos a la fantasía son posibles pues hace entrar a todo un país y su historia, con sus costumbres, principalmente las caribeñas, en un solo pueblo, que hace existir desde su fundación con la llegada de los Buendía y desaparece con la muerte de la anciana Úrsula. Estaríamos tentados a decir que esos son los efectos del llamado realismo mágico, pero no nos vamos a adentrar en esa discusión, que sería en todo caso más del orden de la crítica literaria. Solo añadiremos que ese realismo mágico es finalmente un recurso más que hace verdad por medio de la ficción, pues es necesario para tocar un poco lo real. No dista mucho de los postulados lacanianos de los años cincuenta, en los cuales se interroga la verdad por la vía de la mentira, dicho de otro modo, encontrando más verdad en aquello que se enuncia como mentiroso.

Más adelante, en el mismo capítulo que acabamos de introducir, García Márquez escribe:

La huelga grande estallo. Los cultivos se quedaron a medias, la fruta se pasó en las cepas y los trenes de ciento veinte vagones se pararon en los ramales. Los obreros ociosos desbordaron los pueblos. La Calle de los Turcos reverberó en un sábado de muchos días, y en el salón de billares del Hotel de Jacob hubo que establecer turnos de veinticuatro horas. Allí estaba José Arcadio Segundo el día en que se anunció que el ejército había sido encargado de restablecer el orden publico.¹⁹

Aquí no hay fantasía, no es más que la vida de un pueblo, donde la huelga se ha establecido, y espera un desenlace fatal.

Cepeda Samudio, con su *Casa grande*, utiliza muchos menos recursos a la fantasía. Esto no lo deja fuera de la forma mítica, pues, si bien retoma punto por punto los hechos de la masacre, en su ejercicio por darle voz a los personajes que vivieron y sufrieron el hecho, el mito aparece, ellos devienen la voz de lo incontable y, por sobretodo, la voz de lo que se cree pudieron decir²⁰. Vale resaltar únicamente el primer capítulo, en el cual hablan los soldados, sobre la huelga, uno alienado al discurso del amo y a su mandato, otro que cuestiona la situación y defiende ante su compañero el derecho a la huelga. Ahora bien, ¿dónde encontramos el mito? ¿Su estructura? Lo encontramos en los efectos de su transmisión por medio de una formulación discursiva. Como hemos dicho antes, la versión oficial fue amañada por los intereses del Gobierno y de la multinacional, que intentaron desaparecer de la historia un momento violento y penoso. Es en este punto donde podemos volver sobre la propuesta de Colette Soler,



19. *Ibíd.*, 343.

20. Álvaro Cepeda Samudio, *La casa grande* (Bogotá: Oveja negra, 1962).

que nos dice: “Se debe leer cada mito, preguntándole por el real que mitifica”. Si hacemos el ejercicio de la forma mas básica diríamos que el real de estas novelas no es más que una masacre, pero se carga de importancia si recordamos que se trata de una masacre oculta y modificada en el discurso corriente. Estas dos novelas transforman ese discurso, hacen entrar bajo la forma del mito el contenido real al discurso, es decir, subvierten el relato del Amo. Son una modificación del discurso corriente. Sabemos que este discurso no es más que el discurso del Amo, pero, como el sueño en Freud, el mito permite burlar las prohibiciones del Amo, y se establece en los sujetos un discurso nuevo.

Corremos el riesgo de quedarnos en un alegato político, pero no se trata de eso, si recordamos que lo que se está enunciando es finalmente la falla en el Otro, como hicieron los mitos clásicos.

Para resumir este punto: los esfuerzos creativos de estos escritores lograron pasar a un discurso corriente, desligado del discurso oficial controlado, el contenido de un real que no había encontrado asidero en los registros de lo simbólico y lo imaginario. Se constituía como un puro real, notablemente como todo gran encuentro con la violencia que toca los límites del cuerpo. Ese real del que hablamos solo encuentra la posibilidad de elaborarse por medio de la creación artística, que en este caso apela al mito como forma épica. Se trata básicamente de un recubrimiento de lo real.

EL MITO, ¿HERRAMIENTA DE LA CLÍNICA DE LA VIOLENCIA?

Desde nuestro título hicimos entrar un concepto que apenas hemos utilizado en las ultimas líneas: la elaboración. No debemos olvidar que este término ha sido fundamental en el desarrollo teórico y práctico de Freud, principalmente para esclarecer el proceso de vencimiento de las resistencias en el trabajo clínico. No se trata, pues, de nombrar únicamente las resistencias, sino de trabajar sobre ellas; es esta la elaboración, traducida también como reelaboración para ser más insistente sobre la idea de volver sobre lo dicho. Este punto marca la diferencia sobre su antigua técnica, la hipnosis, tal como Freud lo aborda en su texto de 1914 “Recordar, repetir y reelaborar”²¹.

Pero la elaboración no es un concepto limitado en la extensa obra de Freud, esta idea atraviesa todos sus esfuerzos de transmisión, y podríamos decir que se trata puntualmente de un trabajo sobre el material psíquico. Este trabajo es guiado por el analista a lo largo de la cura. Claramente remite a un ejercicio clínico, en el cual el paciente insiste una y otra vez sobre el contenido que enuncia poniendo incluso a prueba la paciencia del analista, como dice Freud.

21. Sigmund Freud, “Recordar, repetir y reelaborar” (1914), en *Obras completas*, vol. XII (Buenos Aires: Amorrortu, 1992).

¿Cómo podríamos hacer entrar la elaboración, como noción clínica, en el campo de la violencia, por la mediación del mito? No aspiramos a dar respuestas sobre este punto, más bien, pretendemos dejar el campo abierto para la continuación de nuestra investigación. En todo caso la pregunta principal sería ¿existe una clínica de la violencia? Freud, entre otros psicoanalistas y psicólogos que vivieron de cerca la guerra, se ha preguntado por una clínica del trauma, en el sentido de ese mismo encuentro con lo real que venimos desarrollando. Pero ese trauma, diferente al traumatismo infantil, y la irrupción del evento que lo fija en la subjetividad del sujeto, no es más que un encuentro violento. Preguntarnos por la clínica de la violencia hace pensar en una preocupación focalizada única y explosivamente sobre ese evento traumático, y no en la totalidad de la subjetividad. Se trataría entonces de una terapéutica, distinta a las intenciones del psicoanálisis.

Sin embargo, y sobre este punto detenemos nuestros desarrollos e hipótesis, la formación mítica, como relato del neurótico, como lo ha mostrado Lacan, puede aparecer en el discurso del paciente, y se debe reconocer en este punto la elaboración deseada por Freud. Es en definitiva el trabajo del contenido psíquico, en términos freudianos, pero también el trabajo de (y sobre) lo real, en términos lacanianos.

Esta elaboración ha sido el trabajo realizado por Gabriel García Márquez y Álvaro Cepeda Samudio en sus obras: un trabajo sobre el contenido real de una masacre, que se constituye en elaboración cuando la transmisión se hace efectiva en el lazo social. En el sujeto de la clínica, ese relato lo puede llevar a sobrepasar las resistencias de su propio real, y aprender algo de sí mismo, inaprehensible de otra manera.

La mentira, la ficción y la fantasía, no nos dejemos engañar, albergan la verdad, pero no la verdad del discurso común-corriente, sino la verdad del sujeto del inconsciente, desconocido para aquel que se reconoce completo en su yo.

BIBLIOGRAFÍA

- | | |
|--|--|
| ASKOFARÉ, SIDI Y SAURET, MARIE-JEAN. "Clinique de la violence Recherche psychanalytique". <i>Cliniques méditerranéennes</i> 66, n.º 2 (2002): 241-260. | FREUD, SIGMUND. "La novela familiar de los neuróticos" (1909). En <i>Obras completas</i> . Vol. IX. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. |
| BENJAMIN, WALTER. <i>Para una crítica de la violencia</i> . Buenos Aires: Leviatán, 1995. | FREUD, SIGMUND. "Recordar, repetir y reelaborar" (1914). En <i>Obras completas</i> . Vol. XII. Buenos Aires: Amorrortu, 1992. |
| CEPEDA SAMUDIO, ÁLVARO. <i>La casa grande</i> . Bogotá: Oveja negra, 1962. | GARCÍA MÁRQUEZ, GABRIEL. <i>Cien años de soledad</i> . Barcelona: Alfaguara, 2007. |

HÉRITIER, FRANÇOISE. "Réflexions pour nourrir la réflexion". En *De la violence*. Vol. 1. París: Odile Jacob, 2005.

JOLY, HENRI. *Le renversement platonicien. Logos, épistémè, polis*. París: Librairie philosophie-que J. Vrin, 2001.

LACAN, JACQUES. "La agresividad en psicoanálisis" (1948). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

LACAN, JACQUES. "El mito individual del neurótico" (1953). En *Intervenciones y textos*. Buenos Aires: Manantial, 1985.

LACAN, JACQUES. "Subversión del sujeto y dialéctica del deseo en el inconsciente freudiano" (1960). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

LACAN, JACQUES. "De nuestros antecedentes" (1966). En *Escritos I*. Ciudad de México: Siglo XXI, 1979.

LACAN, JACQUES. *El seminario. Libro 17. El reverso del psicoanálisis* (1969-1970). Buenos Aires: Paidós, 2008.

LACAN, JACQUES. "Nota italiana" (1973). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

LACAN, JACQUES. "Televisión" (1974). En *Otros escritos*. Buenos Aires: Paidós, 2012.

MILNER, JEAN-CLAUDE. *Harry Potter À l'école des sciences morales et politiques*. París: PUF, 2014.

SOLER, COLETTE. *Un autre narcissé. Cours 2016-2017*. París: Éditions du Champ Lacanien, 2017.

ŽIŽEK, SLAVOJ. *Sobre la violencia. Seis ensayos marginales*. Buenos Aires: Paidós, 2009.



