

**UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL**

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

**CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA**

**TEMA:**

**Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente:  
reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas**

**AUTORES**

**Falquez Torres, Juan Francisco  
Sumba Rosado, Ariel Alexander**

**Trabajo de titulación previo a la obtención del título de  
Licenciados en Psicología Clínica**

**TUTOR:**

**Psic. Cl. Aguirre Panta, David Jonatan, PhD**

**Guayaquil, Ecuador  
07 de septiembre del 2021**



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

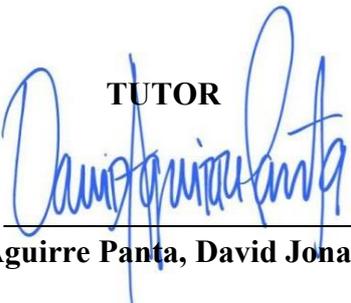
**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

**CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA**

**CERTIFICACIÓN**

Certificamos que el presente trabajo de titulación, fue realizado en su totalidad por **Falquez Torres, Juan Francisco** y **Sumba Rosado, Ariel Alexander** como requerimiento para la obtención del título de **Licenciados en Psicología Clínica**.

**TUTOR**

f. 

**Psic. Cl. Aguirre Panta, David Jonatan, PhD**

**DIRECTOR DE LA CARRERA**

f. \_\_\_\_\_

**Psic. Cl. Galarza Colamarco, Alexandra Patricia, Mgs.**

**Guayaquil, a los 07 días del mes de septiembre del año 2021**



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN

CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD

Yo, **Falquez Torres, Juan Francisco**

DECLARO QUE:

El Trabajo de Titulación, **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas** previo a la obtención del título de **Licenciado en Psicología Clínica**, ha sido desarrollado respetando derechos intelectuales de terceros conforme las citas que constan en el documento, cuyas fuentes se incorporan en las referencias o bibliografías. Consecuentemente este trabajo es de mi total autoría.

En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance del Trabajo de Titulación referido.

**Guayaquil, a los 07 días del mes de septiembre del año 2021**

EL AUTOR

f. \_\_\_\_\_  
**Falquez Torres, Juan Francisco**



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

**CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA**

**DECLARACIÓN DE RESPONSABILIDAD**

Yo, **Sumba Rosado, Ariel Alexander**

**DECLARO QUE:**

El Trabajo de Titulación, **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas** previo a la obtención del título de **Licenciado en Psicología Clínica**, ha sido desarrollado respetando derechos intelectuales de terceros conforme las citas que constan en el documento, cuyas fuentes se incorporan en las referencias o bibliografías. Consecuentemente este trabajo es de mi total autoría.

En virtud de esta declaración, me responsabilizo del contenido, veracidad y alcance del Trabajo de Titulación referido.

**Guayaquil, a los 07 días del mes de septiembre del año 2021**

**EL AUTOR**

f. \_\_\_\_\_  
**Sumba Rosado, Ariel Alexander**



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

**FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN**

**CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA**

### **AUTORIZACIÓN**

**Yo, Falquez Torres, Juan Francisco**

Autorizo a la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil a la **publicación** en la biblioteca de la institución del Trabajo de Titulación, **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas**, cuyo contenido, ideas y criterios son de mi exclusiva responsabilidad y total autoría.

**Guayaquil, a los 07 días del mes de septiembre del año 2021**

**EL AUTOR**

f. \_\_\_\_\_  
**Falquez Torres, Juan Francisco**



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA  
EDUCACIÓN

CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

### AUTORIZACIÓN

Yo, **Sumba Rosado, Ariel Alexander**

Autorizo a la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil a la **publicación** en la biblioteca de la institución del Trabajo de Titulación, **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas**, cuyo contenido, ideas y criterios son de mi exclusiva responsabilidad y total autoría.

**Guayaquil, a los 07 días del mes de septiembre del año 2021**

**EL AUTOR:**

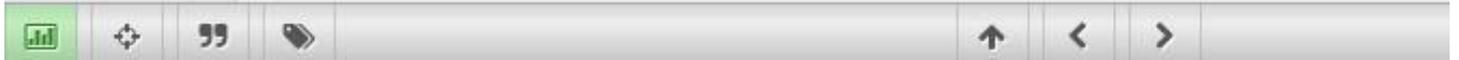
f. \_\_\_\_\_  
**Sumba Rosado, Ariel Alexander**

## INFORME DE URKUND

**URKUND**

Documento	<a href="#">Tesis Juan Francisco falquez Ariel Sumba Aprox sobre el mito.docx</a> (D111722185)
Presentado	2021-08-26 16:19 (-05:00)
Presentado por	David Jonatan Aguirre Panta (david.aguirre@cu.ucsg.edu.ec)
Recibido	david.aguirre.ucsg@analysis.orkund.com

0% de estas 56 páginas, se componen de texto presente en 0 fuentes.



**TEMA:** Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas

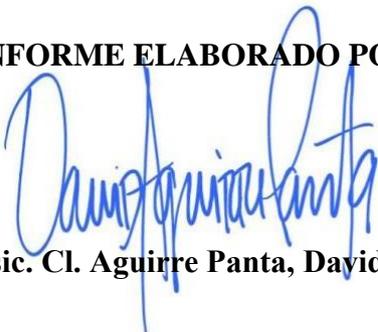
### ESTUDIANTES:

Falquez Torres Juan Francisco

Sumba Rosado Ariel Alexander

### CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

### INFORME ELABORADO POR:



**Psic. Cl. Aguirre Panta, David Jonatan, PhD**

## AGRADECIMIENTO

A mis padres y hermanos, quienes, sin importar situación o condición, me han acompañado en este, mi caminar.

Aunque las palabras, siempre agujereadas, no alcancen para comunicarte mi amor. Agradezco a mi prometida, Daniela Giraldo. Gracias porque descubrimos juntos el dialecto del Amor.

A mis amigos, sostén y respiro. Les agradezco las alegrías, la compañía, el aprendizaje, los desafíos, la complicidad de la amistad.

A aquellos docentes que advirtieron algo en mí: Francisco Martínez Zea, Guillermo García Wong, y David Aguirre Panta, quien ha sido tutor de esta elaboración. Gracias por asumir la docencia desde lo mítico del deseo.

A Hypatia Mendoza, tutora de destino, que no se guardó nada durante mis prácticas pre profesionales. Por su pasión, compromiso y dedicación a la salud mental pública.

Gracias a Antonio Aguirre, psicoanalista, quien me acompañó en la diafanía de la vida hasta que la suya trascendiera.

Gracias a Dios, principio y culmen. Lo más mítico de la locura del ser. Al Dios encarnado en todas las personas por las que agradezco y amo.

Juan Francisco Falquez Torres

## DEDICATORIA

Ad gentes, a todos, toditos, todas. A todxs, tod@s, todes. A las que alcanzaron y a las que no. A los mal llamados malos y a los mal llamados buenos. Porque lo bello es el tapiz, y lo horrendo es el reverso. A las de adentro y a las de afuera. A los que respiran y a los que suspiran. Al presidente y al sirviente. A las que hablan y a las que no. A los que están en las periferias, a los ninguneados, invisibilizados, infravalorados. A los que están en el centro, renombrados, aclamados, sobrevalorados. A las que quieren cambiar el sistema y a las que lo sostienen. Al que entiende y al que no. A la que le molesta la palabra presidenta, pero no sirvienta. A la que lucha y a la que duerme. A la ciencia y a la experiencia. A los que andan en dos, en tres, en cero o en cuatro. A todo aquel que en su vida ha sostenido lo mítico, lo ajeno e íntimo. Al que siempre se arrodilla y al que siempre camina. A los que han apostado todo por amor.

Y es que el lenguaje es político. Sí, aunque no parezca. No se cae en ingenuidades. El camino no es solo este. Hay hartos por hacer, la pobreza no se soluciona con la “e”. Así que no se enoj(e), no se esponj(e), mejor diviértas(e), mejor descúbras(e). Los poderes también juegan en otro niv(e)l. Es mejor estar atentos a los signos, advertidos del vaiv(é)n. Debemos dejar algo de nosotros en este efímero encuentro por única v(e)z. Y así otros puedan disfrutar libremente de la ilusión de s(e)r. Ad gent(e)s.

Juan Francisco Falquez Torres

## **AGRADECIMIENTO**

A Dios.

A mis amigos.

A mi mentor y tutor, David.

A mi compañero y amigo, Juan.

Gracias por acompañarme y ser guía en el camino.

Ariel Sumba Rosado

## **DEDICATORIA**

A mi madre, padre, y hermanos. Gracias por todo el cariño y esfuerzo. Amor eterno y ¡Pura vida!

Ariel Sumba Rosado



UNIVERSIDAD CATÓLICA  
DE SANTIAGO DE GUAYAQUIL

FACULTAD DE FILOSOFÍA, LETRAS Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN  
CARRERA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

**TRIBUNAL DE SUSTENTACIÓN**

f. \_\_\_\_\_

**Psic. Cl. Galarza Colamarco, Alexandra Patricia, Mgs.**

DECANO O DIRECTOR DE LA CARRERA

f. \_\_\_\_\_

**Psic. Cl. Martínez Zea, Francisco Xavier, Mgs.**

COORDINADOR DEL ÁREA O DOCENTE DE LA CARRERA

f. \_\_\_\_\_

**Psic. Cl. Estacio Campoverde, Mariana de Lourdes, Mgs.**

OPONENTE

## CALIFICACIÓN

## ÍNDICE GENERAL

<b>RESUMEN</b> .....	<b>XVII</b>
<b>INTRODUCCIÓN</b> .....	<b>2</b>
<b>JUSTIFICACIÓN</b> .....	<b>4</b>
<b>PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA</b> .....	<b>5</b>
<b>FORMULACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN</b> .....	<b>6</b>
Pregunta de investigación .....	6
Objetivo general .....	6
Objetivos específicos .....	6
<b>PRIMER CAPÍTULO: ANTECEDENTES EN LA CONCEPCIÓN DEL MITO</b> .....	<b>7</b>
1.1 Estructuralismo .....	9
1.1.1 Ferdinand de Saussure: Lingüística estructural.....	9
1.1.2 Claude Levi-Strauss: Antropología estructural .....	13
1.2 Postestructuralismo.....	17
1.2.1 Jacques Lacan: Lenguaje y psicoanálisis .....	18
1.2.2 Roland Barthes: Mito y forma.....	22
<b>SEGUNDO CAPÍTULO: EN EL PRINCIPIO FUE EL MITO</b> .....	<b>29</b>
2.1 Tótem y Tabú: Padre mítico .....	29
2.2 Complejo de Edipo: La ley .....	31
2.3 Relectura lacaniana del mito freudiano: Verdad y goce.....	34
2.4 Lo abyecto: Ley y otredad .....	36
<b>TERCER CAPÍTULO: GRANDES MITOS EN OCCIDENTE</b> .....	<b>42</b>
3.1 Conceptualizar Occidente: La ambigüedad de un universo .....	42
3.2 La ofrenda de los dioses: Platón escribe con Derrida.....	44
3.3 La caída de los primeros padres: San Agustín leído por Foucault .....	48
3.4 La tragedia de la estirpe: Análisis de Antígona .....	52
<b>CUARTO CAPÍTULO: LO MÍTICO DE LAS SUBJETIVIDADES LATINOAMERICANAS</b> .....	<b>58</b>
4.1 ¿Latinoamérica?.....	58
4.2 Huella colonial y trascendencia decolonial .....	60
4.3 Ideología política y mito.....	64

4.3.1 Louis Althusser: Estado y capitalismo .....	64
4.3.2 Slavoj Zizek: Soporte mítico del capital .....	66
<b>METODOLOGÍA .....</b>	<b>71</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>77</b>
<b>REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS .....</b>	<b>79</b>
<b>ANEXOS .....</b>	<b>85</b>

## ÍNDICE DE GRÁFICOS

Figura 1 .....	11
Figura 2 .....	12
Figura 3 .....	18
Figura 4 .....	19
Figura 5 .....	20
Figura 6 .....	25

## RESUMEN

El trabajo de titulación “Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas” tiene por objetivo realizar un análisis de las nociones teóricas alrededor del mito en Occidente, mediante los postulados estructuralistas y postestructuralistas con el fin de reconocer sus efectos en las subjetividades latinoamericanas. Sustentado en un enfoque cualitativo se analiza discursivamente dos casos latinoamericanos que resultan representativos en cuánto confluyen los diversos discursos míticos propuestos en el trabajo. Las variables o unidades de análisis son: indispensabilidad del autor, división subjetiva, Estado-Nación y eurocentrismo-helenocentrismo. Se concluye y problematiza las subjetividades latinoamericanas como atravesadas principalmente por discursos coloniales, capitalistas y sus derivados.

**Palabras claves:** mito, Occidente, ideología política, eurocentrismo, subjetividad latinoamericana, decolonialidad.

## ABSTRACT

The degree work “Philosophical and psychoanalytic approaches to myth in the Western: reflections about its effects on Latin American subjectivities” aims to carry out an analysis of the theoretical notions around myth in the Western, through structuralist and poststructuralist postulates in order to recognize its effects on Latin American subjectivities. Supported by a qualitative approach, two Latin American cases are discursively analyzed due to its representative convergence of the various mythical discourses proposed in the work. The variables or units of analysis are: author’s indispensability, subjective division, State-Nation and Eurocentrism-Hellenocentrism. Latin American subjectivities are concluded and problematized as traversed mainly by colonial and capitalist discourses and their derivatives.

**Key words:** Myth, Western, political ideology, eurocentrism, Latin American subjectivity, decoloniality

## RESUMO

A trabalho de graduação “Abordagens filosóficas e psicanalíticas do mito no Ocidente: reflexões sobre seus efeitos nas subjetividades latino-americanas” visa realizar uma análise das noções teóricas em torno do mito no Ocidente, por meio de postulados estruturalistas e pós-estruturalistas, a fim de reconhecer seus efeitos nas subjetividades latino-americanas. Apoiados em uma abordagem qualitativa, são analisados discursivamente dois casos latino-americanos que são representativos de quanto convergem os diversos discursos míticos propostos na obra. As variáveis ou unidades de análise são: autor indispensável, divisão subjetiva, Estado-nação e Eurocentrismo-Helenocentrismo. As subjetividades latino-americanas são concluídas e problematizadas à medida que são percorridas principalmente pelos discursos coloniais e capitalistas e seus derivados.

**Palavras chave:** mito, Ocidente, ideologia política, eurocentrismo, latino-americana, descoloniadidade

## INTRODUCCIÓN

La existencia de un tiempo-espacio mítico en la estructuración subjetiva de los sujetos deriva en la consideración de momentos lógicos o cronológicos tan pretéritos en la vida psíquica del sujeto que su influencia en la vida actual de las personas no es fácil de pesquisar o evidenciar. Narrativas, mitos, significantes y universo simbólico que establece una relación causa-efecto con el sufrimiento cotidiano y presente del cual el sujeto del inconsciente se queja y es hablado. Mitos pertenecientes a la lógica occidental eminentemente eurocentrista y colonialista que no transitan de manera inadvertida en la subjetividad de las personas.

El estudio del mito y su influencia en el registro simbólico de los sujetos ha sido estudiado desde diversos saberes como la antropología, la etnología, la filosofía y el psicoanálisis. Por tanto, en el primer capítulo se establecen las principales aportaciones de los estructuralistas Ferdinand de Saussure y Claude Levi-Strauss. Así como las relecturas y subversiones de los post estructuralistas Jacques Lacan y Roland Barthes. El diálogo entre lingüística, antropología, psicoanálisis y filosofía, posibilitan el andamiaje teórico para el análisis académico del mito y sus efectos.

En el segundo capítulo se exponen las contribuciones más importantes del psicoanálisis a los estudios sobre el mito. En primer lugar, se realiza un recuento de Tótem y Tabú y complejo de Edipo de Freud. En segundo lugar, se muestra cómo Lacan reinterpreta los postulados freudianos sobre el mito. En tercer lugar, se presenta la concepción literaria del mito desde Kristeva y el desarrollo del concepto de lo abyecto.

En el tercer capítulo se conceptualiza Occidente y se realiza el análisis de tres mitos que han vectorizado las subjetividades occidentales. El primero es el mito griego-egipcio de la escritura, Derrida retomando a Platón. El segundo es sobre Adán y Eva, Foucault rescatando lo reflexionado por San Agustín sobre la Caída o el pecado original. El tercero es sobre el Estado-Nación, un análisis de la tragedia griega de Antígona.

En el cuarto capítulo se problematiza Latinoamérica y se plantean los diferentes discursos que la atraviesan y tienen efectos en los sujetos que la habitan. Los postulados de Althusser, Zizek, y Mignolo convergen para develar los hilos que entretujan las relaciones entre

individuos y lógicas de poder. Los conceptos de Estado, Capitalismo, Colonialidad y Decolonialidad son puestos en diálogo.

Finalmente, el empleo de la técnica de análisis de discurso sobre dos casos inmersos en el contexto latinoamericano tiene como objetivo problematizar las nociones míticas que subyacen en los pronunciamientos efectuados dentro de espacios informativos. De esta forma, el análisis de caso posibilita un abordaje crítico en torno a las lógicas contemporáneas que rigen y habitan al *ser*.

## JUSTIFICACIÓN

El mito en Occidente es de interés actual, a nivel institucional y nacional; pues la estructuración subjetiva de los sujetos es influida por las nociones míticas que marcan simbólicamente una cultura y sus lógicas psíquicas. Nociones que pertenecen a estadios pretéritos a la conciencia del individuo. De esta manera, es importante indagar en los principales discursos que producen efectos en el acontecer subjetivo de los sujetos en Occidente. Esto implica un trabajo transdisciplinar, un recorrido histórico y un análisis de la noción mítica, o de ciertos mitos que sostienen un estatuto de eficacia simbólica en el mundo occidental.

Asimismo, reconocer la repercusión del mito en Latinoamérica podría ayudar a redescubrir nociones inconscientes que subyacen en la cotidianidad occidental. Igualmente, redirigir la mirada hacia posturas no occidentalizadas permitiría establecer o sentar bases para encaminar procesos de subjetivación más equitativos en el mundo hiper globalizado que habitamos y por el cual somos hablados.

El inconsciente fue planteado por Freud a inicios del siglo XX. Desde entonces, la manera en aproximarse a la condición humana nunca fue igual. A partir de ese momento, se plantea que el sujeto está gobernado por lo inconsciente. Dinámica que fue llamada por Lacan división subjetiva, pues hay algo en la vida del sujeto que desconoce, un no-saber qué es y existe a pesar de su conciencia. División propia de estadios míticos en la estructuración del sujeto.

Por otro lado, la influencia del mito de Occidente es tal que la historia occidental es impartida en las aulas de clases como historia universal. Esto es solo manifestación de la alienación presente en Latinoamérica y otros territorios hacia lo europeo o lo derivado de este. Estos efectos están íntimamente relacionados al orden simbólico y mítico occidental. Por tanto, en materia de salud mental resulta imprescindible establecer diálogos y ejercer críticas acerca de las esferas sociales que envuelven al individuo. Problematizar lo instituido ocupa una posición inherente en el camino por instaurar una opción relevante al devenir.

## **PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA**

El malestar subjetivo y el padecer significativo es una condición propia de la persona, constituida en tanto hablanteser. Este padecimiento ha sido un objeto de estudio, abordado desde diversos enfoques y disciplinas desde el inicio de la historia. Saberes ancestrales y algunas ciencias modernas han estado interesadas en mitigar el padecer humano. Asimismo, han planteado sistemas de pensamiento que tienen como objetivo explicar cómo el sujeto ha sido estructurado. Ninguna perspectiva teórica o práctica se ha logrado establecer como la única o más efectiva en la búsqueda de aliviar este sufrimiento subjetivo inherente a la experiencia y vivencia humana.

El sujeto sintomatiza como respuesta a estos efectos del significante. Lo cual está relacionado a los diversos discursos que atraviesan su subjetividad. Esta sintomatología se puede presentar de modos diversos en función de las realidades culturales discursivas y míticas que subyacen en la estructuración de los sujetos.

El propósito del tema de investigación responde a lógicas y necesidades teóricas actuales de este mundo postcolonial y occidentalizado en el cual la sociedad se ve inmersa. Bajo este punto, resulta necesario problematizar acerca de los fundamentos simbólicos que influyen en las articulaciones discursivas actuales, respondiendo principalmente a la realidad latinoamericana.

La problemática acerca del malestar subjetivo se escenifica como un fenómeno perenne en el tiempo, y particularmente presente en la clínica, cuya esencia responderá siempre a las lógicas míticas no sin efectos contemporáneos. El padecer subjetivo es más actual que nunca; y ampliar la perspectiva sobre el mismo, que los distintos saberes posibilitan, es menester del psicólogo clínico.

# **FORMULACIÓN DEL PROYECTO DE INVESTIGACIÓN**

## **Pregunta de investigación**

¿Cómo influyen los discursos míticos de Occidente en las subjetividades latinoamericanas?

## **Objetivo general**

Analizar las nociones teóricas sobre el mito en Occidente para dar cuenta de sus efectos en la estructuración subjetiva de los sujetos latinoamericanos mediante la revisión bibliográfica de contenidos antropológicos, literarios, filosóficos y psicoanalíticos, con el fin de reconocer su vigencia en problemáticas actuales.

## **Objetivos específicos**

- Definir las bases teóricas que posibilitan el análisis del mito desde una perspectiva académica, a través de propuestas estructuralistas y postestructuralistas, dando cuenta de su relación con el lenguaje, el inconsciente y las subjetividades.
- Profundizar en el planteamiento del mito según el psicoanálisis, por medio de un contraste de las propuestas freudianas y lacanianas, para establecer su relación con la estructuración subjetiva y lo que la misma implica.
- Realizar un análisis de mitos occidentales, mediante el estudio de diversos autores, para reflexionar acerca de sus principales tópicos y su continuidad simbólico-epistémica.
- Explorar la influencia del mito de Occidente en las lógicas y subjetividades actuales latinoamericanas mediante el análisis de dos casos, así como reconocer sus manifestaciones en algunas problemáticas sociales, posibilitando diversas perspectivas para ser abordadas y estudiadas.

## PRIMER CAPÍTULO: ANTECEDENTES EN LA CONCEPCIÓN DEL MITO

“...el sujeto se realiza en la medida en que el drama subjetivo es integrado en un mito que tiene valor humano extenso, incluso universal...”

Jacques Lacan, 1954.

El Seminario I

El estudio del mito ha sido abordado desde diversas perspectivas. Entre las primeras nociones mitológicas presentes en el mundo occidental, se encuentran las relacionadas a los griegos. Esta tradición fue compartida gracias a la oralidad y a la escritura. Así, es importante establecer el papel que jugaba el mito para los griegos:

Eran concebidos como un conjunto de narraciones que revelan la existencia y definen lo que es verdadero, sin que llegaran jamás a tener una versión definitiva, canónica, consagrada para todas las generaciones futuras. El mito es palabra, pero no es una palabra que al petrificarse se anula a sí misma; jamás se vuelve contra la libertad que la origina. (López, citado por Ramírez & Santos, 2018, pp. 46-47)

Esto revela la materialidad del mito, la palabra. Sin embargo, la palabra se sostiene sobre un valor de verdad. No con ello se pretendía que el mito definiese algo -el origen si se quiere- bajo términos de certeza. Sino que siempre se mantuvo una noción de ambigüedad, propia de la palabra, del lenguaje. De esta manera, el estudio del lenguaje se vuelve fundamental en el análisis del mito. Lo simbólico está presente en toda práctica discursiva del sujeto hablante.

Entre el lenguaje y el mito no sólo existe una íntima relación sino una verdadera solidaridad, pues ambos tienen una misma forma simbólica, la palabra, por tanto se trata de la concepción de la creación del mundo a través del lenguaje. (De Sevilla, De Tovar, & Belly, 2006, p. 124)

El estudio del mito, parte entonces de la lingüística. No obstante, requiere de aportes teóricos y prácticos de otras disciplinas como la antropología, la sociología, la filosofía o el

psicoanálisis. La amplitud del análisis y estudio del mito radica en la potencialidad del mismo. Los alcances del mito en las sociedades son imprevisibles debido a su transversalidad en los fenómenos socio-culturales.

En consecuencia se tiene que el mito es considerado como una de las más antiguas y grandes fuerzas de la civilización humana, está conectado íntimamente con todas las demás actividades del hombre; es inseparable del lenguaje, de la poesía, del arte y del más remoto pensamiento histórico. Por su significación universal integra de manera decisiva la construcción racional del pensamiento ante las dudas y problemas de explicación del cosmos, convirtiéndose en un discurso revelador de un conocimiento colectivo y unificador, preludio de las primeras tentativas verdaderamente razonadas. (De Sevilla, *et al.*, p. 126)

Gracias a estos autores, se problematiza la magnitud de lo mítico y su performatividad, pues se plantea a nivel del lenguaje y juega con valores de verdad. Verdades y preceptos sobre los que se funda la civilización. Desde este punto, Larrión, citado por Ramírez & Santos, (2018) señala:

El mito ofrece modelos de conducta, contiene un alto potencial de saber, confiere valor y sentido a la existencia y otorga un capital respaldo narrativo y simbólico a las creencias y los acontecimientos. A través de él el misterio se nos toma más amable, inteligible y transparente. El mito sería una ficción colectiva tenida por verdadera y, justamente, cargada de gran fuerza, significado y potencialidad. (p. 52)

De esta forma, los diversos autores han realizado aproximaciones al estudio del mito desde varias posturas epistémicas. Los mismos han llegado a conclusiones que resaltan la importancia y vigencia de lo mítico desde los griegos hasta la actualidad. Así como establecer su íntimo vínculo con el lenguaje. Por ello, se han planteado como principales teóricos, a quienes han aportado significativamente al estudio del mito. Pensadores estructuralistas y postestructuralistas que desde diversos saberes han postulado las bases para un análisis académico del mito y sus implicaciones en lo actual.

## 1.1 Estructuralismo

El estructuralismo como corriente filosófica nace como un modelo de estudio que permite reconocer las leyes que se ponen en juego en un sistema. Para establecer estas leyes, se inicia por traducir las relaciones de los elementos del sistema en postulados lógicos. De esta manera, se logra aprehender algo oculto en el estudio de los fenómenos y los objetos. Se sostiene que la experiencia sensible no es totalmente fiable, y encuentra en la formalización suelo seguro en el cual erigir los análisis realizados sobre fenómenos sociales. El precursor del método estructuralista es Ferdinand de Saussure, quien a inicios del siglo XX lo plantea en la lingüística, como camino hacia el estudio científico de la lengua. No obstante, su noción de estructura atraviesa desde entonces otros objetos de estudio y saberes. Es así como Claude Lévi-Strauss inspirado en la enseñanza saussureana, estudia los sistemas de parentescos y más tarde se publica la compilación de su obra en el célebre texto “Antropología estructural”, a mediados del siglo pasado.

Si bien existen muchos representantes del estructuralismo, como Jakobson, Bakhtín, Althusser, se ha optado por exponer a Ferdinand de Saussure y a Claude Lévi Strauss, pues abordan constructos teóricos que posibilitan el desarrollo de este proyecto de investigación. Por un lado, la lingüística estructural con sus conceptualizaciones sobre la lengua, el significante y la sincronía; por otro lado, la antropología estructural con sus premisas sobre el mito, la eficacia simbólica e inconsciente.

### 1.1.1 Ferdinand de Saussure: Lingüística estructural

Ferdinand de Saussure se propuso el desafiante objetivo de posicionar a la lingüística como una ciencia. Estableció teóricamente el método estructural en lingüística con el fin de incorporar cierta rigurosidad en su estudio. Esto, sin imaginar la repercusión que tendría este nuevo modo de abordaje en el resto de ciencias sociales o disciplinas consideradas no exactas por aquel entonces. Asimismo, entre sus postulados se puede leer subliminalmente su esfuerzo por situar y consolidar la cientificidad de la lingüística basado en ciertas influencias de la corriente positivista de la época.

El método de Saussure para analizar la lengua, es expuesto en el texto *Curso general de Lingüística*. El cual consiste en un compendio de todas las conferencias impartidas por el lingüista en la Universidad de Ginebra. El recorrido para posicionar a la lingüística como una

ciencia inicia con determinar su objeto de estudio. Así, parte del lenguaje, dividiéndolo en lengua y habla.

Descarta al lenguaje como objeto de estudio, pues lo considera de gran amplitud y en el que convergen el interés de otras disciplinas, como la medicina, la historia o la psicología. Lo cual no convenía, pues requería exclusividad para promover a la lingüística como ciencia, independiente de otros saberes. Conjuntamente el habla también es desestimada por su naturaleza individual y accesorio. Sin embargo, ubica a la lengua como idónea para el estudio de la lingüística.

La lengua, distinta del habla, es un objeto que se puede estudiar separadamente. Ya no hablamos las lenguas muertas, pero podemos muy bien asimilarnos su organismo lingüístico. La ciencia de la lengua no sólo puede prescindir de otros elementos del lenguaje, sino que sólo es posible a condición de que esos otros elementos no se inmiscuyan. Mientras que el lenguaje es heterogéneo, la lengua así delimitada es de naturaleza homogénea: es un sistema de signos en el que sólo es esencial la unión del sentido y de la imagen acústica, y donde las dos partes del signo son igualmente psíquicas. (Saussure, 1987, p. 42)

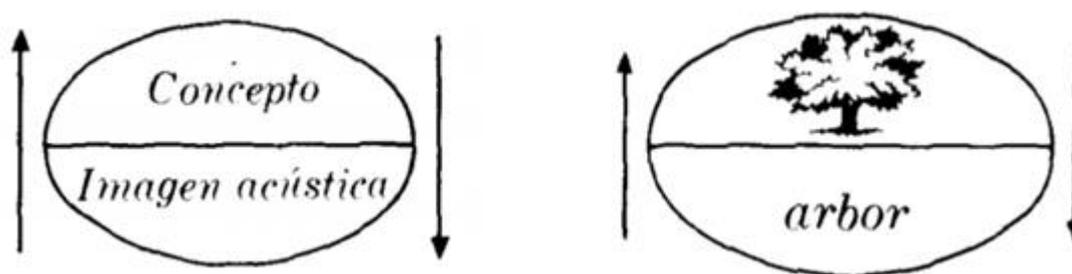
Saussure considera a la lengua un hecho social, colectivo, con mayor resonancia que el habla, estimado trivial y baldío. Además, la problematiza aún más, “la lengua no es una función del sujeto hablante, es el producto que el individuo registra pasivamente; nunca supone premeditación...” (1987, p. 41). De esta manera, pone en juego el carácter inconsciente de la lengua, de la que el individuo no es protagonista.

Las delimitaciones ya expuestas de la lengua como un sistema de signos, movilizan a conceptualizar al signo lingüístico saussureano. Para Ferdinand de Saussure, existe una relación prácticamente unívoca entre los dos elementos del signo:

Lo que el signo lingüístico une no es una cosa y un nombre, sino un concepto y una imagen acústica. La imagen acústica no es el sonido material, cosa puramente física, sino su huella psíquica, la representación que de él nos da el testimonio de nuestros sentidos; esa imagen es sensorial, y si llegamos a llamarla

«material» es solamente en este sentido y por oposición al otro término de la asociación, el concepto, generalmente más abstracto. (1987, p.92)

De esta manera, significante (imagen acústica) y significado (concepto) conforman una unidad con dos elementos vinculados bilateralmente. Es decir, un significante siempre nos remitirá a su significado, pues esta unión ha sido arbitrariamente definida por el colectivo; y en el sentido contrario, un significado siempre me remitirá a un significante. Cabe resaltar que Saussure toma en cuenta el aspecto psicológico de los seres hablantes y aclara la dimensión psíquica puesta en juego en el acto del habla.



*Figura 1*

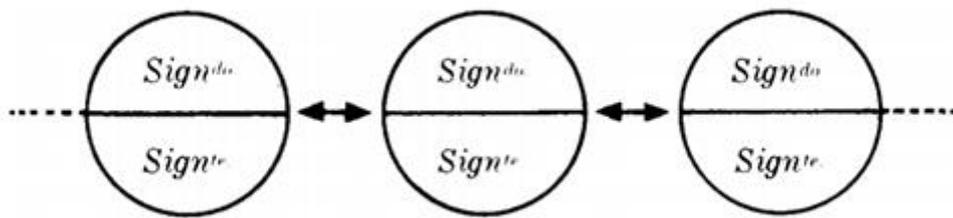
(Saussure, 1987, p.42)

Saussure también acuña el término cadena significante. Concepto de gran importancia en el desarrollo de este proyecto investigativo:

El significante, por ser de naturaleza auditiva, se desenvuelve en el tiempo únicamente y tiene los caracteres que toma del tiempo: a) representa una extensión, y b) esa extensión es mensurable en una sola dimensión; es una línea. Este principio es evidente, pero parece que siempre se ha desdeñado el enunciarlo, sin duda porque se le ha encontrado demasiado simple; sin embargo, es fundamental y sus consecuencias son incalculables: su importancia es igual a la de la primera ley. Todo el mecanismo de la lengua depende de ese hecho. (1987, p. 95)

Una cadena continua de material fónico prácticamente infinito y desordenado, el cual solo logra tener sentido si es asociado a un significado. En este momento, es el sujeto hablante

que, gracias a sus huellas psíquicas, logra distinguir a los significantes en medio de una cadena fónica confusa. Así se produce la significación en los seres hablantes. Existiría, por lo tanto, dos dimensiones, la de los conceptos o ideas, y la de las imágenes acústicas o movimientos fonatorios. De esta manera, se reconocerían dos subcadenas paralelas, la de los significados y la de los significantes.



*Figura 2*

(Saussure, 1987, p.139)

Continuando con el replanteamiento científico de la lingüística, Saussure distingue dos modos básicos de abordar el estudio de la lengua: el sincrónico y el diacrónico.

La lingüística sincrónica se ocupará de las relaciones lógicas y psicológicas que unen términos coexistentes y que forman sistema, tal como aparecen a la conciencia colectiva. La lingüística diacrónica estudiará por el contrario las relaciones que unen términos sucesivos no percibidos por una misma conciencia colectiva, y que se reemplazan unos a otros sin formar sistema entre sí. (1987, p. 124)

Saussure destaca a la lingüística sincrónica como la vía más oportuna para el estudio de la lengua pues se enfoca en su estado actual y se despreocupa de los cambios evolutivos que ha sufrido. Cambios que se deben a demasiados factores como para que solo una ciencia se ocupe de los mismos.

Mediante lo expuesto, la noción de estructura se va configurando en los planteamientos saussureanos. El valor por oposición de sus elementos es uno de sus postulados más

importantes: "...la lengua tiene el carácter de un sistema basado completamente en la oposición de sus unidades concretas" (1987, p. 131). De esta manera, se funda el estructuralismo, pues se parte siempre de la relación de sus elementos, los cuáles son tan íntimamente interdependientes que el valor de uno se establece en función de su oposición-relación con otro elemento.

Cuando se dice que los valores corresponden a conceptos, se sobreentiende que son puramente diferenciales, definidos no positivamente por su contenido, sino negativamente por sus relaciones con los otros términos del sistema. Su más exacta característica es la de ser lo que los otros no son. (1987, p. 141)

La idea del ser en función de lo que los otros no son, agujerea las nociones esencialistas, si se quiere ontológicas, que hasta entonces imperaban las ciencias sociales o humanas. Solo se puede reconocer el valor de algo –en este caso un concepto– de acuerdo a la relación con otro, la otredad. Este postulado será radicalizado en el postestructuralismo.

En toda la enseñanza saussureana se lee el espíritu analítico por delimitar formal y académicamente todos los elementos que harían de la lingüística una disciplina científica, y así fraguar lo que se conocería como estructuralismo. Esto consistió en definir lo más reducidamente el posible objeto de estudio, sus unidades mínimas y el modo en el que abordaría el estudio de las mismas. Lo que equivaldría a la lengua, el signo lingüístico (significante/significado) y el eje sincrónico.

### **1.1.2 Claude Levi-Strauss: Antropología estructural**

Gracias a los estudios de Levi Strauss durante inserciones en comunidades indígenas de Norteamérica, se pudo realizar grandes ampliaciones en los estudios de las nociones del mito. El antropólogo aportó con una base estructuralista en su análisis del mito, proponiendo nuevas perspectivas en el origen, funcionamiento y efectos de los mitos en la realidad psíquica de los sujetos.

Sus planteamientos teóricos expuestos en el texto *Antropología estructural*, son la primera muestra del alcance del estructuralismo, pues es extrapolado de la lingüística y utilizado para el estudio de los mitos. Además, que posibilitan reconocer las leyes detrás del padecer subjetivo de las personas y cómo está íntimamente relacionado con las marcas simbólicas

agenciadas por las narrativas que atraviesan el mundo occidental. Aporta bases epistemológicas en el estudio del mito, el lenguaje, la estructura y hasta el inconsciente.

Al conceptualizar el mito, Claude Levi Strauss, inspirado en Saussure, distingue dos niveles del lenguaje, la lengua, sincrónica y el habla, diacrónico. Sin embargo, adiciona un tercer nivel que abarcaría los dos anteriores. El mito, siempre narra sucesos pasados (habla), no obstante, con efectos actuales (lengua), refiriéndose así los tres grandes tiempos verbales (pasado, presente y futuro).

El mito poseería al menos una doble estructura, la histórica y la ahistórica. De esta manera, Levi Strauss sostiene que “el mito es lenguaje, pero lenguaje que opera en un nivel muy elevado” (1995, p. 233). En el mito cabe un carácter de imposibilidad, pues alcanzar una armonización entre pasado, presente y futuro resulta contradictorio e irreconciliable, incluso para este nivel tan complejo del lenguaje. El mito sería producido ante aquello inasimilable de lo cultural.

De esta manera, se encuentran superadas las definiciones de mito como un concepto yacente e inerte; pues, como se ha mencionado, produce efectos incluso en el presente y el futuro. El mito influye en las subjetividades y en las colectividades a partir del registro de lo simbólico. Dimensión que obedece a un orden diferente al cronológico.

Levi-Strauss toma un enfoque sincrónico en el estudio de los mitos, por lo que más allá de interesarse por los cambios evolutivos entre las diferentes versiones del mito; acentúa el estudio actual de las versiones y así reconocer los elementos constitutivos de los mitos. Más allá del fenómeno presentado, pretende abstraer la estructura configurada por sus elementos y establecer la lógica detrás de su texto. De esta forma, distingue semejanzas y diferencias entre las distintas narraciones de un mismo mito, de manera que establece leyes que rigen las relaciones entre los diversos elementos. A estos elementos los llamará mitemas, los cuales no son otra cosa que las unidades mínimas de un mito (1995, p. 233). Planteado así, un mitema puede ser el incesto, la virilidad, la autoctonía, o cualquier unidad que constituya y forme parte de la narrativa del mito. Es importante mencionar que los mitemas implican siempre una relación, como todo postulado estructuralista. Es decir que, para abordar el incesto se necesita a su vez de relaciones entre otros elementos (hijo-madre), autoctonía (hombre-territorio).

Los análisis de los mitos desde el estructuralismo, permiten a Levi Strauss escudriñar y reconocer la lógica que yace debajo de cada narración mítica que estudia. De esta manera, realiza el análisis de la cura shamánica, en la que juega un papel fundamental el mito narrado, el shamán y el enfermo. A partir de este estudio in situ, acuña el concepto eficacia simbólica como aquel fenómeno en el que un relato, o mito, dado en el espacio de una cura se torna símbolo, dispositivo y así opera en el padecer del sujeto. El mito tendría una amplia funcionalidad en lo que concierne a la cultura y la realidad psíquica de las personas. Realizando una analogía: cura shamanística es a dolor físico como la cura psicoanalítica es a dolor psíquico, propone:

El shamán proporciona a la enferma un lenguaje en el cual se pueden expresar inmediatamente estados informulados e informulables de otro modo. Y es el paso a esta expresión verbal (que permite, al mismo tiempo, vivir bajo una forma ordenada e inteligible una experiencia actual que, sin ello, sería anárquica e inefable) lo que provoca el desbloqueo del proceso fisiológico, es decir la reorganización, en un sentido favorable, de la secuencia cuyo desarrollo sufre la enferma. A este respecto, la cura shamanística está a medio camino entre nuestra medicina orgánica y las terapéuticas psicológicas como el psicoanálisis. (1995, p. 221)

El mito es presentado como un lenguaje que posibilita la tramitación de lo insoportable. El shamán recurre a la creación de un texto a partir del padecer del enfermo. Aquello innombrable devendría sostenible una vez es expresado de manera verbal, es decir, mediante el mito. La palabra mito proviene del latín *mythos*: fábula; por lo que puede ser definido como una historia fabulosa transmitida por tradiciones que presenta seres que encarnan, de forma simbólica, fuerzas de la naturaleza, aspectos de la condición humana, etc. En este caso, resulta de gran interés la eficacia simbólica de la narración del shamán luchando contra el demonio Muu que causan los dolores de parto en la enferma.

El parto difícil se explica, en efecto, como debido a que Muu ha sobrepasado sus atribuciones y se ha apoderado del purba o «alma» de la futura madre. El canto consiste entonces enteramente en una búsqueda: búsqueda del purba perdido, que será restituido tras grandes peripecias, tales como demolición de obstáculos, victoria sobre animales feroces y finalmente un gran torneo librado entre el

shamán y sus espíritus protectores por un lado, y Muu y sus hijas por otro, con ayuda de sombreros mágicos cuyo peso estos últimos son incapaces de soportar. (Levi Strauss, 1995, p. 212)

Asimismo, en medio de las similitudes, el antropólogo resalta ciertas diferencias entre la cura shamanística y el psicoanálisis:

Ambas buscan provocar una experiencia, y ambas lo consiguen reconstruyendo un mito que el enfermo debe vivir o revivir. Pero, en un caso, se trata de un mito individual que el enfermo elabora con ayuda de elementos extraídos de su pasado; en el otro, de un mito social, que el enfermo recibe del exterior y que no corresponde a un estado personal antiguo. (1995, p. 222)

Las leyes que sostienen los mitos actúan sobre los elementos que constituyen el padecer del enfermo. En la cura psicoanalítica se refiere a un mito construido con lo aportado por el analista y el analizante. Así como en la cura shamanística este mito es construido a partir del bagaje cultural y colectivo del enfermo. Se podría plantear al shamanismo, como práctica precursora de la cura a través de lo simbólico.

Debido a que el mito es construido en el espacio analítico, el mismo no podría ser algo ya establecido o vivido. Esta manera predestinada de entender la cura simplemente implicaría una búsqueda profunda de sentido establecido y escondido en el pasado, en el inconsciente. Según los planteamientos levistraussianos, la cura consistiría en elaborar algo del orden del mito –de un lenguaje elevado– que abarca pasado, presente y futuro, como ya ha sido expuesto, y que produce efectos en la subjetividad del paciente. De esta manera, la noción de inconsciente se problematiza:

El inconsciente deja de ser el refugio inefable de particularidades individuales, el depositario de una historia singular que hace de cada uno de nosotros un ser irremplazable. El inconsciente se reduce a un término por el cual designamos una función: la función simbólica, específicamente humana, sin duda, pero que en todos los hombres se ejerce según las mismas leyes; que se reduce, de hecho, al conjunto de estas leyes. (1995, p. 226)

El concepto de inconsciente, leído desde una mirada estructuralista, difiere un poco de lo establecido hasta entonces. El inconsciente así resultaría ser una función propia del lenguaje, la simbólica. Esto es un claro ejemplo del alcance que tuvo el método estructuralista en el resto de disciplinas, incluso el psicoanálisis. Sin embargo, todos sus postulados –en este caso relacionados al significante y el mito– fueron radicalizados, releídos y replanteados por los teóricos del posestructuralismo desarrollados a continuación.

## **1.2 Postestructuralismo**

La corriente del postestructuralismo surge en sentido crítico contra los postulados establecidos por el estructuralismo. Para diversos autores postestructuralistas, el ámbito cultural carece de estructuras claras y estables, pues se encuentra en continuo proceso de estructuración y formación. Las ideas provenientes de esta corriente apuntan su desarrollo y expansión en temas relativos a la polisemia, pluralidad, los efectos performativos del lenguaje, el carácter textual de la realidad y la propiedad cambiante del sentido que se le otorga a los diversos fenómenos socio-culturales. Esta concepción se aleja de la noción de considerar relaciones unívocas y determinables a totalidad, pues se aplican cuestionamientos sobre el sentido de unidad, identidad y verdad (absoluta). Este modelo crítico descarta la idea de objetividad social y, por tanto, juzga la consideración de esencia en un objeto de estudio.

Jacques Derrida será uno de los precursores del movimiento postestructuralista al proponer leer los márgenes de los textos para encontrar aquello que va más allá de lo evidente o lo considerado como las intenciones del autor. Derrida acuña el término deconstrucción como estrategia de lectura donde señala que la escritura está abierta al porvenir interpretativo. A su vez, dentro de este movimiento también se ubican autores como Michel Foucault, Julia Kristeva, Gilles Deleuze, Roland Barthes, y Jacques Lacan. En este punto del componente investigativo se realizará un recorrido teórico de los postulados provenientes del psicoanálisis lacaniano y la filosofía de Barthes. Por un lado, Lacan aborda el estudio del significante, el sujeto, la articulación lógica, y la realidad discursiva; mientras Barthes analiza el mito, la forma, la ideología y la imagen.

### 1.2.1 Jacques Lacan: Lenguaje y psicoanálisis

El corpus teórico en la obra de Jacques Lacan toma elementos de diversas disciplinas para su formación, tales como la filosofía, la lingüística, la lógica, y la topología. Los planteamientos lacanianos subvierten el psicoanálisis freudiano al problematizar los ejes fundamentales sobre los cuales se erige la obra de Sigmund Freud. La enseñanza de Lacan se encuentra expuesta en sus *Seminarios*, *Escritos*, y un par más de obras comprendidas desde 1953 hasta 1980. Uno de los postulados teóricos fundamentales se sustenta en torno a la idea de un inconsciente estructurado como un lenguaje. La idea revolucionaria propuesta por el psicoanálisis lacaniano subyace sobre la no existencia de ninguna realidad prediscursiva, frente a la prevalencia del lenguaje que antecede a cualquier individuo o contexto. A partir de este punto, Lacan incorpora directrices planteadas por una disciplina como la lingüística de Saussure, pero les otorga un movimiento teórico importante.

Un elemento central en la obra de Lacan es el significante, por tanto, en un primer momento resulta necesario retomar la idea de signo lingüístico propuesta por Ferdinand de Saussure. Para este autor, el significado sería el contenido del significante o lo designado por este y, por tanto, un significante siempre apunta a un significado que nutre de contenido. Entonces en una relación de cabalidad y pregnancia entre ambos términos donde cada uno apunta al otro, tendríamos lo siguiente:



*Figura 3*

(Saussure, 1987, p.139)

Dentro de los *Escritos I y II* (2003), en el apartado denominado “La instancia de la letra en el inconsciente o la razón desde Freud”, Lacan realiza un algoritmo que representa de forma similar la noción de incidencia que tendría un significante sobre un significado.



*Figura 4*

(Lacan, 2003, p. 495)

Lacan invierte esta noción propuesta por Saussure, pues ubica al significante arriba, representado con la S (mayúscula) y coloca debajo al significado, representado con la s (minúscula). De ahora en adelante, la barra de significación será infranqueable en tanto un significante no apunta paralelamente a un significado. Por lo que resalta el papel que juega el significante, y ya no el significado, ya que vacía al significante de contenido y le quita su propiedad de reciprocidad con el significado. Es así como, en el *Seminario IV*, Lacan (2008a) señala:

Ningún elemento significativo, objeto, relación, acto sintomático, por ejemplo en la neurosis, puede considerarse dotado de un carácter unívoco (...) Un elemento significativo no es equivalente a ninguno de los objetos, a ninguna de las relaciones, ni a ninguna de las acciones, llamadas imaginarias en nuestro registro, en las que está basada la noción de relación de objeto (...) los elementos significantes deben definirse de entrada por su articulación con los otros elementos significantes. (p. 289)

De esta forma, el gráfico anterior (Figura 4) queda desestimado. Las flechas de reciprocidad desaparecen, también el círculo que rodeaba a la relación del signo lingüístico queda suprimido, pues no hay relación tal de pertenencia entre significante y significado. Por tanto, un significante en tanto tal, no representa nada en absoluto. En la búsqueda por esclarecer la propuesta lacaniana, en su texto *El triunfo de la religión* se establece lo siguiente:

Técnicamente, llamamos significante a lo que se traduce. Se trata de un elemento que presenta dos dimensiones: está ligado sincrónicamente a una batería de otros elementos por los que se puede sustituir, y, por otra parte, está disponible para un uso diacrónico, es decir, para la constitución de una cadena significativa. (Lacan, 2006, p. 24)

El efecto de significación se produce mediante la articulación de un significante con otros en la cadena. Tal efecto de significación taponada de forma virtual el vacío simbólico propio del significante. La forma de expresar esta operatoria lógica de articulación significativa se encuentra en el *Seminario XX*. En la clase del 26 de junio de 1973 titulada “La rata en el laberinto”, Lacan habla acerca del *enjambre zumbante* en términos de significante donde es posible observar la siguiente formalización:

$$S_1 (S_1 (S_1 (S_1 \rightarrow S_2)))$$

*Figura 5*

(Lacan, 2016b, p. 173)

Esto representa la relación existente entre el significante y aquello que Lacan denomina como *saber*. En el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis* se pone en escena la siguiente propuesta:

...simplificando, consideramos S1 y la batería de los significantes, designada por el signo S2. Se trata de los significantes que ya están ahí, mientras que en el punto de origen en el que nos situamos para establecer qué es el discurso, el discurso en su estatuto de enunciado, S1 debe considerarse como el significante que interviene. Interviene sobre una batería significativa que nunca, de ningún modo, tenemos derecho a considerar como dispersa, como si no formara ya la red de lo que se llama un saber. De entrada se plantea este momento en que S1 viene a representar algo, por su intervención en el campo definido, en este punto en el que nos hallamos, como el campo previamente estructurado de un saber. Y su supuesto, *ὑποκείμενον*, es el sujeto, en tanto representa este rasgo específico que debe distinguirse del individuo viviente. Este último es, seguramente, el

lugar, el sitio de la marca, pero lo que el sujeto introduce por medio del estatuto del saber es de otro orden. (Lacan, 2008b, p. 11)

El S1 es el significante que interviene, por tal motivo, tiene la flecha que apunta al S2 en la fórmula. Con esto, el enunciado de Lacan deja por sentado que no se trata de una relación unívoca entre un término y otro, sino más bien la relación entre un término que interviene con el resto de la batería de términos discursivos (S2). “El saber no sabido del que se trata en el psicoanálisis es un saber que efectivamente se articula, que está estructurado como un lenguaje” (Lacan, 2012a, p. 28). La batería de significantes es una red, un *enjambre*, articulada del resto de significantes, y gracias a esta propiedad de articulación, será considerada como un saber para Lacan. Por tanto, la red significativa (S2) se posiciona en el lugar de campo del saber.

Es así como, retomando la idea del gráfico de Saussure, para Lacan no existe un nivel por donde transitan los significantes y otro por donde transitan los significados en un sentido lineal. Esto sustenta la noción de que no hay metalenguaje, pues cada vez que se busque definir algo, se lo hará utilizando otro término (desplazamiento entre significantes). De esta forma, el saber surge mediante la relación continua de un significante con otros. Un significante requiere estar inmerso en una lógica de articulación con el enjambre significativo para obtener un sentido de significación como tal. En el seminario XVII, *El reverso del psicoanálisis*, Lacan (2008b) menciona:

...lo que se produce por la relación fundamental, tal como la defino, de un significante con otro significante. De ello resulta la emergencia de lo que llamamos el sujeto - por el significante que, en cada caso, funciona como representando a este sujeto ante otro significante. (p. 11)

Este postulado trae a escena el efecto que produce la articulación significativa, es decir, el *sujeto* en tanto operatoria lógica dentro del marco lingüístico. Este efecto de sentido podrá ser leído en relación a su articulación. En el texto titulado *Mi enseñanza*, el término sujeto se esclarece:

El sujeto del que se trata no tiene nada que ver con lo que se llama lo subjetivo en sentido vago, en el sentido de lo que mezcla todo, ni tampoco con lo individual. El sujeto es lo que defino en sentido estricto como efecto del

significante. Esto es un sujeto, antes de poder situarse por ejemplo en tal o cual de las personas que están aquí en estado individual, antes incluso de su existencia de vivientes. (Lacan, 2007, p. 103)

Por tanto, el sujeto no es nada ni nadie en específico, siendo anterior a la existencia de cualquier persona y producto del significante. Esto complejiza la noción de inconsciente, pues sería “la suma de los efectos de la palabra sobre un sujeto, en el nivel en que el sujeto se constituye por los efectos del significante” (Lacan, 2010, p. 132). Para el francés, el inconsciente se concibe en términos de un discurso producto de efectos de representación significante, pues las leyes de la operatoria del lenguaje anteceden a cualquier subjetividad o acontecimiento. Además, la noción de sujeto está alejada de la dimensión ontológica, pues al ser vaciada de sustancia promueve una descentralización de la persona y rompe con el mito del individualismo.

El giro teórico realizado por Lacan sobre la lingüística saussureana se efectúa en dos puntos claves. Si bien Lacan emplea el término cadena significante, esta operatoria no se produce en sentido lineal ni de correspondencia entre subcadenas paralelas de significados y significantes como en la lingüística clásica, sino más bien en sentido de relación lógica de un significante por otros significantes. A su vez, Saussure plantea que el sentido se obtiene como producto de la asociación de un término con una cadena desordenada. Por el contrario, para Lacan un término significante interviene en una batería de significantes articulada como un saber.

### **1.2.2 Roland Barthes: Mito y forma**

Roland Barthes, filósofo y profesor de letras, conjuga al mismo tiempo la semiología y los planteamientos estructuralistas –tanto de la lingüística como de la antropología– para establecer el andamiaje teórico de sus postulados sobre la mitología. Mediante las premisas publicadas en 1957 mediante su texto *Mitologías*, ubica la manera en la que se crean los mitos modernos en la sociedad actual. Apoyándose en su modo de ubicar al mito en el lenguaje.

Barthes sostiene que el mito es un habla, pero no el habla expuesto por Saussure, al menos no al mismo nivel. Sino que se refiere a una forma, a un modo específico de transmisión.

Por ende, amplifica los linderos de los postulados estructuralistas y propone al mito en términos de forma, y no de contenido.

Claro que no se trata de cualquier habla: el lenguaje necesita condiciones particulares para convertirse en mito. De estas condiciones hablaremos en seguida. Pero lo que desde ya sabemos plantear como fundamental es que el mito constituye un sistema de comunicación, un mensaje. Esto indica que el mito no podría ser un objeto, un concepto o una idea; se trata de un modo de significación, de una forma. Más adelante habrá que imponer a esta forma límites históricos, condiciones de empleo, reinvestir en ella la sociedad; nada impide, sin embargo, que en un principio la describamos como forma. (Barthes, 1999, p. 108)

Este planteamiento resulta revolucionario con respecto a la enseñanza levistraussiana. Pues se distancia teóricamente de un análisis estructuralista del mito, y lo examina a partir de la forma. De cierto modo, prescinde de los mitemas, del contenido de los mitos, y lleva al autor al siguiente corolario:

Sería totalmente ilusorio pretender una discriminación sustancial entre los objetos míticos: si el mito es un habla, todo lo que justifique un discurso puede ser mito. El mito no se define por el objeto de su mensaje sino por la forma en que se lo profiere: sus límites son formales, no sustanciales. ¿Entonces, todo puede ser un mito? Sí, yo creo que sí, porque el universo es infinitamente sugestivo. (Barthes, 1999, p. 108)

Adjudicar una esencia o consistencia ontológica al mito, sería algo engañoso para Barthes, algo del orden de lo imaginario. Pues, lo principal para el estatuto mítico de una narrativa es la forma, y no su sustancia. Esto a su vez, posibilita extender las expresiones del mito hasta entonces dispuestas, incluyendo así diversos modos de discurso: la cinematografía, el periodismo, la escritura, la propaganda, etc. (Barthes, 1999, p. 108). Así se problematiza la noción verbal del mito y sostiene que prácticamente cualquier tipo de discurso está incluido en el campo de lo mítico.

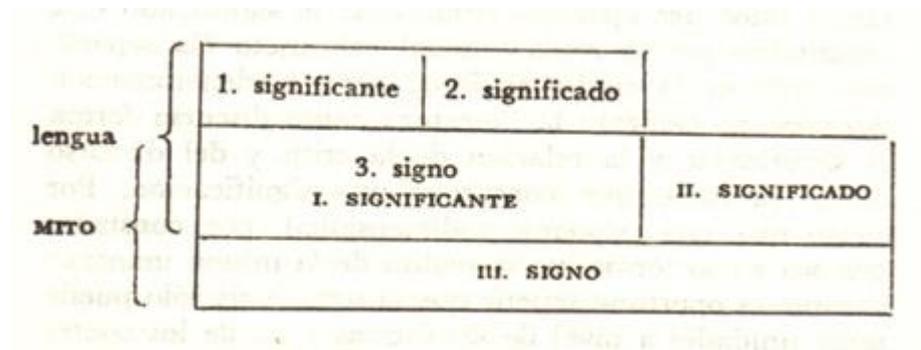
El filósofo reconoce el espectro existente de representaciones, y de formas de mito. Sin embargo, resalta la predominancia de la imagen, por sobre el resto de modalidades discursivas. Barthes (1999) sostiene: "...la imagen sin duda es más imperativa que la escritura, impone la significación en bloque, sin analizarla ni dispersarla" (p. 109). Son las imágenes las que se imponen como signo.

Para Barthes, la mitología pertenece al abanico teórico de la semiología, la cual define como ciencia de las formas. Por ende, refiere que la mitología "...forma parte de la semiología como ciencia formal y de la ideología como ciencia histórica; estudia las ideas como forma" (Barthes, 1999, p. 109). Atravesando de esta manera, del ámbito del mito al de la ideología, que luego se desarrollará. Esta premisa favorece las reflexiones del filósofo acerca de la relación del mito con lo político.

¿Cómo se entiende que el mito es un habla? ¿Una forma? En la enseñanza bartheana se dilucida el planteamiento estructuralista propuesto por Levi Strauss del mito ubicado más allá del lenguaje. Sin embargo, Barthes (1999) conmociona lo expuesto anteriormente y presenta al mito desde el postestructuralismo:

Pero el mito es un sistema particular por cuanto se edifica a partir de una cadena semiológica que existe previamente: es un sistema semiológico segundo. Lo que constituye el signo (es decir el total asociativo de un concepto y de una imagen) en el primer sistema, se vuelve simple significante en el segundo. Recordemos aquí que las materias del habla mítica (lengua propiamente dicha, fotografía, pintura, cartel, rito, objeto, etc.), por diferentes que sean en un principio y desde el momento en que son captadas por el mito, se reducen a una pura función significante: el mito encuentra la misma materia prima; su unidad consiste en que son reducidas al simple estatuto de lenguaje (...) Es como si el mito desplazara de nivel al sistema formal de las primeras unificaciones. (p. 111)

La lengua sostenida por Saussure en el acápite anterior sería delimitada como el primer sistema semiológico. Y es el signo lingüístico saussureano que serviría de materia prima para el mito, el segundo sistema semiológico. Así, el signo de la cadena significante de Saussure quedaría reducido a significante para el mito. Para aclarar la cuestión, Barthes plantea un el siguiente esquema:



*Figura 6*

(Barthes, 1999, p. 111)

Es decir, el sistema de signos estructuralista es tratado ahora como un primer sistema lingüístico del cual se sirve el segundo para formalizarlo en mito. Si se sostiene la existencia de un lenguaje que permite hablar de otro lenguaje ergo se consideraría un metalenguaje. Como entidad externa a la lengua.

...existen en el mito dos sistemas semiológicos de los cuales uno está desencajado respecto al otro: un sistema lingüístico, la lengua (o los modos de representación que le son asimilados), que llamaré lenguaje objeto, porque es el lenguaje del que el mito se toma para construir su propio sistema; y el mito mismo, que llamaré metalenguaje porque es una segunda lengua en la cual se habla de la primera. Al reflexionar sobre un metalenguaje, el semiólogo ya no tiene que preguntarse sobre la composición del lenguaje objeto, ya no necesita tener en cuenta el detalle del esquema lingüístico: tendrá que conocer sólo el término total o signo global y únicamente en la medida en que este término se preste al mito. Por esta razón el semiólogo está autorizado a tratar de la misma manera la escritura y la imagen: lo que retiene de ellas es que ambas son signos, llegan al umbral del mito dotadas de la misma función significante, una y otra constituyen un lenguaje objeto. (pp. 111-112)

En el esquema se puede observar que el signo del primer sistema es compartido por ambos sistemas, el lenguaje objeto y el mito mismo. Para poder distinguir la función que cumple

el signo en relación al sistema considerado, Barthes refiere que “necesitamos, por lo tanto, dos nombres: en el plano de la lengua, es decir, como término final del primer sistema, al significante lo designaré sentido; en el plano del mito lo designaré forma (1999, pp. 112-113). Por consiguiente, se divisa una ambivalencia en el significante del mito o signo de la lengua. Dependerá desde la perspectiva que sea analizado. Por un lado, es sentido y contenido; y por el otro lado, es forma y vacío. Incluye una paradoja en su propia unidad.

El mito no ocultaría el sentido de las cosas o los significantes, sino que jugaría con el sentido. Juego que ocasionaría entonces una desfiguración de sus sentidos en función del mito y sus formas. Se reconoce cierta ambigüedad del significante del mito.

El sentido ya está completo, postula un saber, un pasado, una memoria, un orden comparativo de hechos, de ideas, de decisiones. Al devenir forma, el sentido aleja su contingencia, se vacía, se empobrece, la historia se evapora, no queda más que la letra. (Barthes, 1999, p. 113)

Así, las premisas *barthianas* subvierten la conceptualización del mito, vaciándose del contenido. La importancia del mito ya no radicaría en el relato, en el objeto de su mensaje, sino que en su forma. Esta proposición lejos de ser inocua, replantea al mito, llevándolo al límite post estructural con efectos en la actualidad.

Con la ayuda de lo planteado por Freud acerca de la interpretación de los sueños, el filósofo realiza una analogía: mito es a contenido latente como sentido es a contenido manifiesto.

El vínculo que une el concepto del mito al sentido es esencialmente una relación de deformación. Volvemos a encontrar aquí cierta analogía formal con un sistema semiológico complejo como el de los psicoanálisis. Del mismo modo que para Freud el sentido latente de la conducta deforma su sentido manifiesto, en el mito, el concepto deforma el sentido. (Barthes, 1999, p. 116)

Se retoman las implicaciones políticas e ideológicas del mito como forma, que altera y metamorfosea el sentido. Barthes se cuestiona acerca del papel que cumple el mito en las sociedades:

¿Qué es lo específico del mito? Es transformar un sentido en forma. Dicho de otro modo, el mito es siempre un robo de lenguaje. Robo el negro que hace la venia, el chalet blanco y pardo, la baja de temporada del precio de las frutas, no para hacer de ellos ejemplos o símbolos, sino para naturalizar, a través suyo, el Imperio, mi gusto por las cosas vascas, el gobierno. ¿Todo lenguaje primero es fatalmente presa del mito? ¿No existe ningún sentido que pueda resistir a esta captura en la que la forma lo amenaza? En realidad, nada puede ponerse a cubierto del mito, el mito puede desarrollar su esquema segundo a partir de cualquier sentido y, según lo hemos visto, a través de la privación misma de sentido. Pero todos los lenguajes no resisten de la misma manera. (1999, p. 122)

Con respecto a la función del mito, a diferencia de lo planteado en el acápite anterior, esta lectura profundiza lo propuesto en el estructuralismo. Más allá de una práctica alrededor de una cura, Roland Barthes analiza lo que recae sobre el mito en un nivel semiológico:

Y es aquí donde volvemos a encontrar al mito. La semiología nos ha enseñado que el mito tiene a su cargo fundamentar, como naturaleza, lo que es intención histórica; como eternidad, lo que es contingencia. Este mecanismo es, justamente, la forma de acción específica de la ideología burguesa. Si nuestra sociedad es objetivamente el campo privilegiado de las significaciones míticas se debe a que el mito es formalmente el instrumento más apropiado para la inversión ideológica que la define: en todos los niveles de la comunicación humana. (1999, p.129)

La funcionalidad del mito de establecer como natural lo que fue en su momento ideología, lo posiciona como una especie de dispositivo político e idiosincrático. De esta manera, el mito atraviesa las fronteras de lo individual o personal e invade toda territorialidad. Cabría emprender un análisis de ciertos mitos que atraviesan, sostienen y disfrazan las realidades psicosociales del hoy.

El mito entonces, vectorizaría una ficción que acalla el aspecto histórico de acontecimientos que han marcado a nivel cultural. Presenta lo temporal como una cuestión de perpetuidad. Así, ampara una supuesta armonía que no es propia de la comunicación humana. En este sentido, sostiene que el mito es un habla despolitizada:

Naturalmente, es necesario entender política en el sentido profundo, como conjunto de relaciones humanas en su poder de construcción del mundo; sobre todo es necesario dar un valor activo al sufijo des: aquí representa un movimiento operatorio, actualiza sin cesar una defección (...) El mito no niega las cosas, su función, por el contrario, es hablar de ellas; simplemente las purifica, las vuelve inocentes, las funda como naturaleza y eternidad, les confiere una claridad que no es la de la explicación, sino de la comprobación: si compruebo la imperialidad francesa sin explicarla, estoy a un paso de encontrarla natural, que cae por su peso; me quedo tranquilo. Al pasar de la historia a la naturaleza, el mito efectúa una economía: consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas. (Barthes, 1999, p. 129)

La función del mito abarcaría espacios de profunda intimidad, así como plataformas colectivas a nivel cultural. El mito y sus efectos en las subjetividades supera un espacio analítico o terapéutico, sosteniendo matices ideológicos en la sociedad.

Las nociones estructuralistas y postestructuralistas interpelan las lógicas de relaciones en un sistema donde los hechos son discursivos. La trascendencia del análisis de estos soportes lingüísticos recae en su condición transgeneracional que atraviesa al ser. Las leyes de operatoria del lenguaje dirigen la mirada hacia su capacidad fundante que determina la posición de un individuo.

## SEGUNDO CAPÍTULO: EN EL PRINCIPIO FUE EL MITO

“Nos equivocamos al decir: yo pienso: deberíamos decir me piensan.  
Perdón por el juego de palabras. Yo es Otro.”

Arthur Rimbaud, 1817.  
Cartas del vidente.

Es imposible determinar el alcance que ha tenido el psicoanálisis –o los psicoanalistas– en la humanidad. Desde disciplinas como la psicología, la literatura, la pedagogía, hasta la antropología, la sociología o la filosofía. Esto ha dado pie a una amplia diversidad de autores, teorías y praxis. Así, el psicoanálisis tiene mucho que aportar en relación al mito, su origen, su función y sus efectos. Desde sus inicios, en el psicoanálisis se reconocía la importancia de la construcción mítica en el plano de las subjetividades de los analizantes. Aquellos momentos tan pretéritos subjetivamente, que no eran conscientes, pero que habían producido efectos. Se ha planteado que mucho de lo sintomático y el padecer actual, está relacionado con sucesos del pasado, o cómo el sujeto los recuerda. A lo largo de la obra freudiana, se identifican dos propuestas míticas principales: Tótem y tabú, y el Complejo de Edipo.

### 2.1 Tótem y Tabú: Padre mítico

Freud propone a *Tótem y Tabú* como antecedente lógico y cronológico necesario en la instauración de la cultura. La obra fue escrita en el año 1913. En la misma aborda temas antropológicos con injerencia en el establecimiento de la religión. Freud se basa en los planteamientos de antropólogos y etnólogos de la época para postular el origen primordial del andamiaje simbólico sobre el que se sostienen las sociedades actuales. Este mito significaría el pivote sobre el que se estructura la neurosis en la modernidad. Consiste en la narración y explicación del papel que jugó lo totémico junto con sus implicaciones en lo considerado tabú de las tribus. Así como de la instauración de la ley en estos grupos humanos primitivos.

Pero del hecho de que el tabú se mantenga se infiere algo: que el placer originario de hacer aquello prohibido sobrevive en los pueblos donde el tabú impera. Así, estos tienen hacia sus prohibiciones-tabú una actitud ambivalente; en lo inconsciente nada les gustaría más que violarlas, pero al mismo tiempo temen

hacerlo; tienen miedo justamente porque les gustaría, y el miedo es más intenso que el placer. Ahora bien, ese placer es, en cada individuo del pueblo, inconsciente como en el neurótico. Las prohibiciones-tabú más antiguas e importantes son las dos leyes fundamentales del totemismo: no matar al animal totémico y evitar el comercio sexual con los miembros de sexo contrario del clan totémico. (Freud, 1955, p. 39)

Freud puntualiza cómo la prohibición del incesto claramente establecida actualmente estuvo otrora instaurada en las tribus, lo cual vectorizó a los primeros grupos humanos a la exogamia. Asimismo, la prohibición al asesinato, en este caso, del animal totémico. Ambas prohibiciones-tabú, no tendrían otra función, que la de diques ante las pulsiones de los sujetos, y aquellos deseos primeros, planteados en el Edipo, como se desarrollará posteriormente.

Además, el relato plantea –con una clara influencia darwinista– la existencia de hordas primitivas en el que existe una inapelable jerarquía. En la cima de la pirámide, se ubica el padre primordial de la horda. Quien tenía acceso a todas las hembras y expulsaba al resto de machos adultos.

Hay ahí un padre violento, celoso, que se reserva todas las hembras para sí y expulsa a los hijos varones cuando crecen; y nada más... Si nos remitimos a la celebración del banquete totémico podremos dar una respuesta: Un día los hermanos expulsados se aliaron, mataron y devoraron al padre, y así pusieron fin a la horda paterna. Unidos osaron hacer y llevaron a cabo lo que individualmente les habría sido imposible. (Freud, 1955, p. 143)

Los hermanos, en medio de la ambivalencia amor-odio que experimentaban hacia su padre, resuelven finalmente asesinarlo y consumirlo cual caníbales. Luego se arrepentirán, y a modo de formación reactiva se estipulará la prohibición de la repetición del crimen, el asesinato del padre, el animal totémico. Asimismo, en virtud de reparación –los hermanos no querrán imitar al padre– decretarán no acceder a las mujeres del clan. Con ello, la ley quedaría instaurada. De esta manera, Freud establece el mito en la neurosis. El mito de que hubo un padre que gozó. Lacan lo manifiesta así:

Es curioso que haya sido necesario que espere este tiempo para poder exponer semejante aseveración, a saber que Tótem y tabú es un producto neurótico, lo que es completamente indiscutible, sin que por esto ponga en absoluto en discusión la verdad de la construcción. Por eso incluso es testimonio de la verdad. No se psicoanaliza una obra, y aun menos la de Freud, ¿no es cierto? Se la critica, y lejos de que una neurosis vuelva sospechosa su solidez, es esto mismo lo que en este caso la suelta. (2009, p. 150)

Es así que Lacan no cuestiona lo que el mito esclarece del acontecer neurótico. Más aún, lo retoma y lo formaliza en el lado hombre –o el goce fálico al cual accede cualquier género en la neurosis– de las fórmulas de la sexuación. Para el neurótico, siempre habrá uno que sí accedió, que sí lo logró, al que nada le faltó. Este es el mito del neurótico, que hay al menos uno que no está castrado (Lacan, 2009, p. 132).

Se plantea entonces el problema de la inexistencia, el 0. Es decir, no hubo padre. Ya diría Frege, el 1 no es más que el efecto de taponar el vacío, al 0. Así sucesivamente, los enteros subsiguientes 2, 3, 4... no serían más que repeticiones del 1. El 1 que hace con la inexistencia, el 0 mítico (Lacan, 2012b, p. 56). El neurótico hace con la inexistencia del padre mediante el mito. La invención neurótica del padre, del “al menos uno” resulta humanamente imposible. Esta premisa solo es posible en el mito neurótico.

## **2.2 Complejo de Edipo: La ley**

Por otro lado, Freud plantea el Complejo de Edipo basándose en la tragedia griega Edipo Rey, escrita por Sófocles. La misma narra cómo Edipo llega a ser rey, solucionando el acertijo enunciado por la esfinge y asesinando al Rey de Tebas, Layo, su padre. Posteriormente, Edipo será proclamado rey y tendrá acceso a la recientemente viuda, Yocasta, su madre. Edipo durante toda esta travesía posee pleno desconocimiento de su vínculo consanguíneo con los personajes de la obra. Finalmente, cuando la verdad es conocida exclama:

¡Ay, ay! Todo se cumple con certeza. ¡Oh luz del día, que te vea ahora por última vez! ¡Yo que he resultado nacido de los que no debía, teniendo relaciones con los que no podía y habiendo dado muerte a quienes no tenía que hacerlo. (Sófocles, 1981, p. 356)

A continuación, Edipo se lamentó y se hirió los ojos con los broches de oro pertenecientes a su madre-esposa, quien apenas había cometido suicidio. Así ya no vería los crímenes que había cometido y se sumergiría en plena oscuridad. El padre del psicoanálisis toma el contenido de la tragedia, y la emplea para ilustrar de manera análoga –y cuasi performativa– cómo en el niño existen deseos incestuosos hacia la madre y sentimientos hostiles hacia el padre.

En época tempranísima desarrolla una investidura de objeto hacia la madre (...) del padre, el varoncito se apodera por identificación. Ambos vínculos marchan un tiempo uno junto al otro, hasta que por el refuerzo de los deseos sexuales hacia la madre, y por la percepción de que el padre es un obstáculo para estos deseos, nace el complejo de Edipo. La identificación-padre cobra ahora una tonalidad hostil, se trueca en el deseo de eliminar al padre para sustituirlo junto a la madre (...) La actitud {postura} ambivalente hacia el padre, y la aspiración de objeto exclusivamente tierna hacia la madre, caracterizan, para el varoncito, el contenido del complejo de Edipo. (Freud, 1923, p. 33-34)

Tales sentimientos y deseos edípicos son el material con el que se configurará el aparato psíquico freudiano. Es entonces, donde aparece la instancia psíquica del Superyó, que coadyuvará a cumplir la función antes mencionada en Tótem y Tabú. De igual modo, las pulsiones desplazarán su objeto sexual, introduciendo al sujeto en la cultura mediante la sublimación.

Las investiduras de objeto son resignadas y sustituidas por identificación. La autoridad del padre, o de ambos progenitores, introyectada en el yo, forma ahí el núcleo del superyó, que toma prestada del padre su severidad, perpetúa la prohibición del incesto y, así, asegura al yo contra el retorno de la investidura libidinosa de objeto. Las aspiraciones libidinosas pertenecientes al complejo de Edipo son en parte desexualizadas y sublimadas, lo cual probablemente acontezca con toda trasposición en identificación, y en parte son inhibidas en su meta y mudadas en mociones tiernas. (Freud, 1923, p. 184)

Llegado a este punto, Freud considera que el Complejo de Edipo sirve de argumento – es realmente una doble implicación– para su hipótesis antes planteada en Tótem y Tabú. La resolución del Complejo de Edipo es el cimiento para la edificación de la cultura.

El horror al incesto y una potente conciencia de culpa eran los relictos de esta prehistoria individual. Quizás había ocurrido exactamente lo mismo en la prehistoria general de la especie humana, y los comienzos de la eticidad, de la religión y del orden social se enlazaban de la manera más íntima con la superación de esa época primordial. (Freud, 1923, p. 234)

Resulta evidente el nexo teórico entre ambos constructos freudianos. A modo de símil y aparente paradoja, uno y otro establecen la prohibición del incesto y del asesinato del padre. En Tótem y Tabú, se exponen los efectos de la instauración de la ley en el grupo primitivo; no obstante, en Edipo Rey, se narra las trágicas secuelas de pasar por alto la ley, cual variante de *ignorantia legis neminem excusat*.

Si el animal totémico es el padre, los dos principales mandamientos del totemismo, los dos preceptos-tabú que constituyen su núcleo, el de no matar al tótem y no usar sexualmente a ninguna mujer que pertenezca a él, coinciden por su contenido con los dos crímenes de Edipo, quien mató a su padre y tomó por mujer a su madre, y con los dos deseos primordiales del niño, cuya represión insuficiente o cuyo nuevo despertar constituye quizás el núcleo de todas las psiconeurosis. Si esta ecuación fuera algo más que un mero juego desconcertante del azar, tendría que permitirnos arrojar luz sobre la génesis del totemismo en tiempos inmemoriales. Con otras palabras, conseguiría tornarnos verosímil que el sistema totemista resultó de las condiciones del complejo de Edipo. (Freud, 1955, p. 134)

Por lo tanto, las consecuencias son diversas ante el mismo hecho: el asesinato del padre. En Tótem y Tabú los machos de la horda no logran tener comercio sexual con las hembras del edén, las madres, dando cuenta de la instauración de lo simbólico; mientras que, en Edipo Rey, se plantea cómo la muerte del padre da libre acceso carnal a la madre, advirtiendo las consecuencias del puro goce. Tal contrasentido será problematizado en el siguiente acápite, puesto que Lacan (2008b) sostiene: “Se lo he dicho, el complejo de Edipo es el sueño de Freud.

Como cualquier sueño, requiere ser interpretado” (p. 145). El complejo de Edipo es reinterpretado a la luz de la teoría lacaniana.

### **2.3 Relectura lacaniana del mito freudiano: Verdad y goce**

Lacan expone la complejidad alrededor de la verdad en la neurosis. A lo largo de sus seminarios, propone nociones teóricas acerca de la verdad y goce. El mito tendría cierta función de anudamiento en el sujeto, cumple un papel en relación a la verdad. De esta manera, advierte sobre la verdad y el goce en la neurosis, así como sus efectos en los sujetos. Retomando los postulados estructuralistas y postestructuralistas. Lacan (2008b) sostiene:

Si hay algo que todo nuestro abordaje delimita y que con toda seguridad ha sido renovado por la experiencia analítica, es que no puede hacerse ninguna referencia a la verdad sin indicar que únicamente es accesible a un medio decir, que no puede decirse por completo, porque más allá de esta mitad no hay nada que decir. (p. 54)

¿Qué sucedería entonces, si alguien osara acceder a la verdad, sin límite alguno? Así, realiza una relectura del mito edípico y cuestiona si el verdadero nexo causal de la tragedia de Edipo es haber matado a su padre.

El mito de Edipo, en el nivel trágico en que Freud se lo apropia, muestra que el asesinato del padre es la condición del goce. Si Layo no es descartado en el curso de una lucha -de todas formas no es seguro que es por ese paso que Edipo va a acceder al goce de la madre- si Layo no es descartado, él no tendrá ese goce. ¿Es al precio de ese asesinato que lo obtiene? (Lacan, 2008b, p. 127)

Lacan vuelve a analizar la obra griega y hace énfasis en un suceso previo al encuentro letal entre Edipo y su padre. Edipo tuvo que resolver un acertijo para poder ingresar a Tebas. Era la esfinge quien ostentaba algo de la verdad y desafiaba a los visitantes. La mayoría no lograba solucionar la prueba y eran aniquilados. Sin embargo, Edipo responde, atreviéndose y arriesgándose a resolver el enigma de la verdad. Es así como accede al goce.

Lo obtiene en calidad de alguien que ha liberado al pueblo de una pregunta que lo está diezmando de sus mejores, que quisieron responder a lo que se presenta

como enigma, es decir, lo que se representa mediante el soporte de aquel ser ambiguo que es la esfinge, en la que se encarna hablando con propiedad una disposición doble, porque está hecha, como el medio decir, de dos medios cuerpos. Edipo, al responder por su parte, resulta, aquí está la ambigüedad, que suprime la situación de suspenso que introducía así en el pueblo la pregunta de la verdad. Seguramente no tiene ni idea de hasta qué punto la respuesta que da a esta pregunta se anticipa a su propio drama, ni hasta qué punto, al hacer una elección, cae tal vez en la trampa de la verdad. Es el hombre - ¿quién sabe qué es el hombre? (Lacan, 2008b, pp. 127-128)

Que el neurótico acceda –en lo posible– a la verdad resulta en una tragedia, tal cual es narrado el final de Edipo por Sófocles. ¿Qué alcance tiene aquello en la neurosis? Se encuentra aquí implicado el concepto de goce. El goce del Otro que tanto padecer causa al neurótico. Aquel semi-decir del cual la neurosis constantemente se alimenta y procura el malentendido.

Ya he dicho que la verdad es la hermana menor del goce - tendremos que volver a hablar de eso. Lo que es indudable es que el burdo esquema asesinato del padre-goce de la madre elide por completo el mecanismo trágico. Es cierto, es por el asesinato del padre como Edipo halla libre acceso a Yocasta y ésta le es entregada, ante la aclamación popular... Lo importante es que Edipo accedió a Yocasta porque había triunfado en la prueba de la verdad. Ya hablaremos del enigma de la esfinge. Y luego, si Edipo acaba tan mal -ya veremos qué quiere decir este acaba tan mal y hasta qué punto eso es lo que se llama acabar tan mal-, es porque quiso saber la verdad a toda costa. No se puede abordar seriamente la referencia freudiana sin hacer intervenir, más allá del asesinato y el goce, la dimensión de la verdad. (Lacan, 2008b, p. 123)

La cuestión del goce sin mediación, resulta catastrófico para el sujeto. El neurótico gracias al fantasma, accede a aquel plus de goce, moderado por el Otro, tal como se formula su fantasma. Sin embargo, Lacan señala que este plus de goce es solo producto de una ecuación ejercida sobre un goce pretérito.

Aquí se indica algo -al situarse como residuo del efecto de lenguaje, como lo que hace que el efecto de lenguaje no obtenga del goce más que lo que la otra vez

enuncié de la entropía de un plus de goce-, cosa que no suele verse, la verdad como fuera del discurso, pues bien, es hermana de este goce prohibido. (Lacan, 2008b, p. 71)

Este goce prohibido sería aquel ilustrado en el acceso a la madre, la relación coital con Yocasta. La condición del *-phi*, la castración, sería lo que preserva al sujeto del puro goce. El plus de goce, al cual se accede gracias al objeto a, solo sería remiendo aquel goce prohibido. Así, con respecto a la verdad, Lacan (1977) afirma: “Yo digo siempre la verdad: no toda, porque de decirla toda, no somos capaces. Decirla toda es materialmente imposible: faltan las palabras. Precisamente por este imposible, la verdad aspira a lo real” (p. 75). La verdad toda es intolerable.

#### **2.4 Lo abyecto: Ley y otredad**

Julia Kristeva, literata y psicoanalista, desarrolla una base teórica donde aborda la construcción de los sistemas de exclusión en directa relación con la institucionalización de la ley. Los lineamientos culturales que se erigen a partir de la prohibición y expulsión de todo aquello que amenaza un orden sostienen una lógica de lo instituido e infranqueable. La autora postula al tabú dentro de esta articulación como lo que amenaza y altera continuamente con *mezclarse* y perturbar lo sagrado en tanto ley ¿Qué consideraciones míticas surgirían con respecto a la prohibición y la perturbación de la ley?

Según los postulados freudianos, el mito de Tótem y Tabú funda las bases y leyes simbólicas para sostener la cultura. No obstante, Kristeva sostiene que, en esta inscripción simbólica, se refunda simultáneamente lo que queda por fuera de las mismas leyes: “Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras. Esbozos de mi cultura” (2004, pp. 8-9). Esto posibilita hacer un análisis en torno a aquello que excede, que queda ubicado por fuera, es decir, lo que está por fuera de la ley simbólica que se instaura en el postulado freudiano.

Bajo este punto, Kristeva aborda el concepto y función de lo abyecto. Para esta autora, lo abyecto no es simplemente aquello que excede de la ley o que no se posiciona bajo sus parámetros.

Hay en la abyección una de esas violentas y oscuras rebeliones del ser contra aquello que lo amenaza y que le parece venir de un afuera o de un adentro

exorbitante, arrojado al lado de lo posible y de lo tolerable, de lo pensable. Allí está, muy cerca, pero inasimilable. (Kristeva, 2004, p. 7)

Este límite difuso entre la amenaza que viene de un afuera o de un adentro, se debe a los tiempos míticos del sujeto. Periodos lógicos de gran ambigüedad, prelingüística, en la que impera una indistinción subjetiva. Es así que el momento en el que se da el paso de la necesidad a la demanda del infante, en aquel ínterin dialéctico con la madre, surgen las primeras abyecciones constitutivas subjetivamente. El infante no distingue entre el alimento rechazado y sí mismo: “Pero puesto que este alimento no es «otro» para «mí», que solo existo en su deseo, yo me expulso, yo me escupo, yo me abyecto en el mismo movimiento por el que yo pretendo presentarme” (Kristeva, 2004, p. 12).

La ley instauro lo otro, aquello ajeno y separado (no yo-no eso), para de esta forma acentuarse en una lógica de poder, es decir, la operatoria taxonómica que ejecuta le otorga la potestad para poder nombrarse ley. Sin lo otro de la ley, sin lo otro de lo obsceno (abyecto), no podría existir la ley: “Coloca a aquel que está habitado por él literalmente fuera de sí” (Kristeva, 2004, p. 7). De esta forma, frente a los ojos de quien observa y nombra la abyección, él no es transgresor, no está loco, no se mezcla, no ocupa el status de impureza.

Por tanto, debe emplearse un ejercicio de creación de todo aquello que será investido como desecho. En relación a esto, Moreno (2021) menciona: “lo abyecto es también lo que ensucia, lo que introduce la mezcla y la indefinición, y que por esa razón es indispensable «expulsar» para producir la emergencia de un orden social y del individuo” (p. 1). La contaminación de lo indefinido tendría el potencial de conminar el mandato de exclusión en aras de ejercer una burla a la ley.

En base a la construcción mítica realizada por Freud, la autora señala que para él “la moral humana tiene sus comienzos en «dos tabúes del totemismo»: asesinato e incesto” (Kristeva, 2004, p. 78). Al analizar esto, Kristeva problematiza el lugar que ocupa la errancia del individuo en el mito como forma de reivindicación.

Lo abyecto nos confronta con esos estados frágiles en donde el hombre erra en los territorios de lo animal. De esta manera, con la abyección, las sociedades primitivas marcaron una zona precisa de su cultura para desprenderla del mundo

amenazador del animal o de la animalidad, imaginados como representantes del asesinato o del sexo. (Kristeva, 2004, p. 21)

Es válida la formulación de la pregunta sobre qué es aquello de lo cual Kristeva propone que el sujeto debe desprenderse y marcar un límite. La respuesta yace en la concepción, dentro de esta postura teórica, de una instancia materna primaria “como lugar impropio de la fusión, como potencia indiferenciada y amenaza, impureza a suprimir, al ir contra la conformidad exigible por la lógica de las separaciones” (Kristeva, 2004, p. 140). Es así como el tabú de lo abyecto mantiene una relación directa con la prohibición del incesto. Este rechazo de lo abyecto genera la constitución de una barrera necesaria para que un individuo devenga sujeto de la ley. De esta forma, Moreno (2021) establece: “el fondo sobre el que las prohibiciones materiales descansan es el tabú del incesto (...) pues dicha interdicción lo que representa es la necesidad de *separarse*” (p. 7).

Además, lo abyecto se encuentra sistemáticamente articulado con la concepción de lo impuro. Para Kristeva (2004) esta relación va más allá de la oposición binaria presencia/ausencia, pues considera lo siguiente: “No es por lo tanto la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba una identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas” (p. 11). La interdicción que promueve la religión se articula dentro de una lógica de administración y taxonomía donde no es posible mezclarse con el desecho. Por tanto, bajo esta línea se genera un límite a partir de lo que hace impuro al individuo.

La impureza es el contrario inseparable de la ley, es la «sustancia» de los tabúes y las prohibiciones, pues sólo a través de ella puede establecerse la división y el orden que proviene de su exclusión: lo abyecto existe gracias a que es excluido y, en este mismo movimiento, existe la *ley*, el orden que otorga identidad a cada grupo gracias a que es separado de lo *otro*. (Moreno, 2021, p. 5)

La puesta en escena de lo abyecto apertura la vía de un sistema fronterizo que afianza categorías binarias dentro de un ordenamiento simbólico. Estas categorías producen una especie de ensamblaje de contención que traza los parámetros frente a lo que no debe ser integrado en el individuo y, por tanto, permanecer afuera. En relación a este orden que se produce en la mutua incidencia entre lo abyecto y la ley, Moreno (2021) menciona:

...lo abyecto no es la barrera sino aquello por lo que la frontera existe: siendo lo que está antes del sentido (desprovisto o fuera de él), es lo que debe descartarse para posibilitar la existencia del mismo; es, de hecho, lo que tiene que incluirse en un sistema simbólico para luego ser excluido y, al mismo tiempo, lo que debe ser excluido para que el sujeto pueda ingresar en el orden del lenguaje. En otras palabras, lo abyecto es la garantía del límite o, lo que es lo mismo, es garantía del orden y sus clasificaciones. (pp. 1-2)

Esta premisa revela lo paradójico del sentido de la abyección. Lo abyecto estaría en un principio insertado en un sistema simbólico, a pesar de luego llegar a ser expulsado de este mismo marco del lenguaje-ley. El lenguaje funda al mismo tiempo lo no lingüístico. Por tanto, para poder ser expulsado, lo abyecto necesita de igual forma ser nominado, ser nombrado, ser ubicado en la lógica de la articulación del lenguaje. En este sentido, Kristeva (2004) parece ubicar el desarrollo de la problemática en términos dialécticos que separan la idea del individuo constituido como ente unitario:

Sólo experimento abyección cuando un Otro se instaló en el lugar de lo que será “yo” (moi). No otro con el que me identifico y al que incorporo sino otro que precede y me posee, y que me hace ser en virtud de dicha posesión. Posesión anterior a mi advenimiento: estar allí de lo simbólico que un padre podrá o no encarnar. Inherencia de la significancia al cuerpo humano. (p. 19)

Aquello solo se alcanzaría si aconteciese lo esperado en Tótem y Tabú. El esfuerzo por distanciarse del Otro primero, la madre. Como resultado, se daría pie a un tercero, a algún significante que metaforice al primero y rescate al sujeto de la mixtura materna. La muerte del padre instaura las condiciones para metaforizar el vínculo simbiótico con la madre.

En este cuerpo a cuerpo, la luz simbólica que un tercero puede aportar, eventualmente el padre, le sirve al futuro sujeto, si además está dotado de una constitución pulsional robusta, para continuar la guerra en defensa propia con aquello que, desde la madre, se transformará en abyecto. Repulsivo, rechazante: repulsándose, rechazándose. Ab-yectando. (Kristeva, 2004, p. 24)

¿Acaso el mito nos salva simbólicamente del goce materno? El mito, podría plantearse como la construcción simbólica que vehiculiza la interdicción de la Ley a partir del lenguaje trayendo como resultado el devenir del sujeto. El mito sería la puesta en acto que permite tener resoluciones con lo abyecto; y la construcción de las subjetividades que implican a un otro del Otro y al Otro. Cabe plantearse el papel que juega la religión, como modelo de discurso que procura determinar claramente y desechar vehementemente lo abyecto.

...la existencia de las religiones puede explicarse como la necesidad de distanciar al sujeto de su propia abyección, re-ligándolo con la divinidad y permitiéndole expulsar y desplazar su propia condición de abyecto sobre otro. Si el verdadero horror es la falta, la fragmentariedad, la imposibilidad de una identidad completa y unívoca, la religión servirá para reservar lo abyecto tanto a los dioses como a los individuos constituidos y percibidos como otredad subalterna, pues ambos reúnen en sí mismos cualidades consideradas opuestas. (Figari, citado por Moreno, 2021, pp. 11-12)

Lo abyecto cae bajo su forma nominal en el discurso religioso, el pecado. Se ocasiona así una ferviente tendencia a proyectar lo abyecto en la otredad. Resultando en una inclinación a juzgar y categorizar lo insoportable de la propia ficción y, por lo tanto, de la realidad. No solo en el discurso religioso, sino también en la dimensión cultural ¿No sería esto, los vestigios simbólicos que constituyen fenómenos culturales como la xenofobia, la etnofobia, la aporofobia, la endofobia o regionalismos? Lo abyecto recae en el otro cultural.

Será sobre éste que se proyecten las características que causan horror y repugnancia, compendiándolas en metáforas afectivas y efectivas ampliamente difundidas y renovadas gracias a sucesivas reiteraciones históricas. De acuerdo con Figari, estas metáforas implican un “temor a la naturaleza” que definirá a lo humano como un ser exclusivamente “cultural”, es decir, completamente escindido de lo “natural”; será sobre esos otros en quienes se deposite esa parte “natural”, asimilándolos a la animalidad, lo “incivilizado”, es decir, desprovoyéndolos de su “humanidad”. (Figari, citado por Moreno, 2021, p. 11)

Son aquellos mitos religiosos y culturales *–postcoloniales–* que bajo los ideales civilizatorios narrados en Tótem y Tabú, sostienen tantos actos segregativos y discriminatorios.

Estos ideales consiguen materializarse –o *moterializarse*– y salvaguardar el sentido de separación, para el cual todo lo que sea considerado como indistinguible debe ser doblegado mediante los procesos culturales de regulación. Son solo bosquejos “*incompletos*” de la historia olvidada, reprimida, de los sujetos.

El análisis teórico y crítico realizado por las autoras permite ubicar la potencialidad de lo impuro para atravesar el sentido unitario del ordenamiento lógico-simbólico presente en la taxonomía de la ley. Kristeva devela las condiciones necesarias para pensar al mito y las prohibiciones de carácter normativo –y religioso– como la transposición de lo abyecto dentro de lo normativo. Es decir, la presencia del tabú de lo abyecto sostiene el sistema de diferenciación que (pre)configura un orden social. Lo inasimilable de la cultura representado en el mito posiciona en peligro constante al sistema de identidades.

Los mitos habitan al individuo para seguir *viviendo*. El mito funda el mundo neurótico en tanto construcción discursiva. La verdad (*no toda*), la ley, lo abyecto, y las prohibiciones poseen un punto de convergencia: tienen razón de ser en tanto dichas. Se escenifican así las narrativas míticas desde las cuales se estructura el modelo social.

## TERCER CAPÍTULO: GRANDES MITOS EN OCCIDENTE

“...somos incapaces de interpretar los mitos porque son éstos los que nos interpretan a nosotros... Ellos son, en efecto, los que nos dominan, los que saben todo aquello que nos habla y alecciona en medio de la oscuridad...”

Hans-George Gadamer, 1992.

Verdad y método II

### 3.1 Conceptualizar Occidente: La ambigüedad de un universo

Occidente responde al nombre por el cual se categoriza a la mitad del planeta que – desde cierto punto de vista– inicia en el meridiano de Greenwich y continúa hasta América, abarcándola. Etimológicamente, occidente proviene de la raíz latina *occidens* que significa caer o ponerse. Se llamó occidente a este sector del globo debido a que, desde un determinado punto de fuga –Europa– se observaba que, en ese lado caía el sol. Oriente, por otro lado, proviene del latín *oriens*, que significa salida. Resulta evidente las razones por las que esta parcela fue llamada así.

Dividir al planeta en Occidente y Oriente implica de manera lógica una demarcación topológica y política. Así como un centro que determine la frontera entre los dos lados. Como consecuencia se delimitan los continentes que se ubican de un lado y del otro. Por lo tanto, en el planeta que habitamos, este centro sería el meridiano de Greenwich. Línea imaginaria –no obstante, con repercusiones simbólicas– que atraviesa el orbe. El meridiano 0° se traza desde Europa en el norte hasta África en el sur. El mismo fue dispuesto mediante un acuerdo internacional apenas a finales del siglo XIX.

Sin embargo, los puntos cardinales no solo conciernen a la geografía, por lo que el centro cultural –*hegemónico*– se encuentra en el hemisferio norte, en Europa, dejando a África replegado. ¿Por qué ubicar el centro del mundo allí, y no en otro lugar? La historia es contada por los que vencen (Benjamin trad. en 2016, p. 63) ¿Es acaso el Siglo XIX el inicio de ubicar a Europa como el referente y centro de nuestra civilización contemporánea? Según Dussel

(2013), Europa recién se posiciona como centro hace 140 años aproximadamente, y sucede gracias al mito del helenocentrismo. El mismo consiste en la creencia de que el seno de la cultura occidental radica en la cultura griega. Sin embargo, varios autores proponen que en realidad los griegos heredaron la filosofía egipcia, incluso la oriental.

Centralizar todo en Europa es solo vestigio de los *microeurocentrismos* que se han repetido insistentemente desde la niñez moderna. En el sistema educativo se imparte la muy conocida *Historia Universal*. La cual no es más que Historia del mundo occidental con un evidente sesgo eurocentrista (Dussel, 2013). Se divide al tiempo histórico en tres: Edad Antigua, Edad Media y Edad Moderna. ¿Qué sucede con el resto de continente(s)? ¿Qué sucede con el resto de civilizaciones, culturas, sociedades? Se lee manifiestamente una relación asimétrica, una relación de poder, en la que Occidente procura posicionarse como dominante ante Oriente (Morris, 2010).

El concepto de Occidente, como casi todos los conceptos que conocemos en nuestros tiempos, sobrepasa lo geográfico e impregna la cultura. Y así performativamente, las etnias, la academia, la política, el fútbol, y todas las demás construcciones de lo humano. Es así que considerando a Occidente como una unidad civilizatoria, se podría caracterizar bajo ciertos criterios. A saber, Occidente estaría conformado por los países europeos del ala occidental a partir de la caída del Imperio Romano, así como los países “anexados” debido a las incursiones españolas y portuguesas (Toynbee, citado por Lamo de Espinosa, 2018). De esta manera, entre algunas variables a considerar como identitarias, serían la religión, las formas de gobierno, la cosmovisión, y la lengua (Li, 2019). En Occidente, actualmente primarían el cristianismo, la democracia, el individualismo, y las lenguas provenientes del latín, respectivamente.

Occidente –como Oriente– son elaboraciones simbólicas e imaginarias, no son tangibles, ni realidades irrefutables (Mbarki, 2018, p. 449). Aunque algunos autores consideren estéril problematizar el concepto de Occidente o su misma existencia (Cossio, 1951, p. 118), proponerlo trae como consecuencia a Oriente en el mundo polarizado, y binario que se habita. No obstante, lejos del blanquinegro idealizado, el mundo se ha pintado a escala de grises, o en su defecto, multicolor. Esto es evidente más que todo con los colectivos culturales que se resisten a las imposiciones occidentales, verbigracia: el indigenismo latinoamericano (Lamo de Espinosa, 2018), movimientos ecologistas (Herrero, 2006), colectivos feministas (Peres, 2017), etc. Son estas agrupaciones las que se niegan a ceder a las lógicas dualistas caducas de la guerra

fría. Así como a los productos del poder imperante en Occidente: consumo, explotación humana y ambiental, individualismo, estratificación social, etcétera.

Cabe preguntarse si acaso todos los países ubicados geográficamente al oeste son todos considerados occidentales. ¿Es Latinoamérica occidental? El concepto de Occidente, como se ha revisado, implica el ejercicio de un poder. ¿Latinoamérica ejerce poder, o en su defecto, es tomado por el poder? Lamo de Espinosa (2018) cita el texto del programa político del Movimiento al Socialismo en Bolivia:

Se han cumplido 500 años de la presencia europea y 176 de vida republicana. Durante estos 500 años hemos estado dominados por la cosmología de la cultura occidental (...) Los conceptos de globalización y economía de mercado se enmarcan en la cosmología occidental, como el viejo concepto de progreso que se desprendía del paradigma científico de la modernidad (...) El denominado siglo de las luces de occidente ha caducado y ya no es ninguna opción para la humanidad (...) Nuestras raíces culturales, las culturas andina y amazónica han triunfado sobre los fundamentos de la cultura occidental. (p. 3)

De esta forma, se ha expuesto la complejidad del concepto de Occidente, así como sus repercusiones y cuestionamientos. Se ha abarcado sus estructuras configuracionales además de plantear el descontento de ciertos movimientos y su probable caída hegemónica. En los siguientes acápite se realizarán análisis teóricos de algunos mitos que representan al mundo occidental y su lógica. Asimismo, se propondrá su posible vigencia en las realidades actuales.

### **3.2 La ofrenda de los dioses: Platón escribe con Derrida**

La dimensión material que adquiere el pensamiento mediante la escritura posibilita reflexionar acerca de la posición que toma esta última en torno a la producción de discursos. ¿Se podría considerar la función de la escritura como requisito previo de acontecimientos performativos? De ser así, en escena se ubicaría la influencia de la escritura, de su marca en tanto inscripción de conocimiento, sobre los procesos de estructuración cultural.

La herencia mítica griega ha sido estudiada y abordada desde los escritos, pues no hay algo que sea más representativo acerca de estas nociones en Occidente. Este postulado genera diversas interrogantes: ¿qué es la escritura?, ¿cómo surge?, ¿para qué sirve? Frente a esto, la

filosofía derridiana hace frente e intenta analizar los márgenes que rodean tales cuestionamientos.

En “La Farmacia de Platón”, Derrida (1997) efectúa un recorrido a través del “Fedro”, un texto platónico en el que Sócrates y Fedro intercambian diálogos acerca de la oralidad, el logos, la escritura, y el valor que les es concedido a cada uno. Sócrates propone a Fedro analizar la conveniencia que puede existir en el acto de la escritura y para esto, inicia el relato del mito egipcio. Aquí, el dios Theuth aparece como el descubridor del cálculo, la escritura y los números, este se presenta ante el rey Thamus, quien gobernaba en Egipto con la finalidad de mostrar sus invenciones y obtener el permiso de otorgarlas a los habitantes del país. Al momento de poner en escena la escritura y ofertarla, Sócrates señala el siguiente diálogo entre Theuth y Thamus:

«Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría.» Pero él le dijo: «¡Oh artificiosísimo Theuth! A unos les es dado crear arte, a otros juzgar qué de daño o provecho aporta para los que pretenden hacer uso de él. Y ahora tú, precisamente, padre que eres de las letras, por apego a ellas, les atribuyes poderes contrarios a los que tienen. Porque es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de los caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos. No es, pues, un fármaco de la memoria lo que has hallado, sino un simple recordatorio. Apariencia de sabiduría es lo que proporcionas a tus alumnos, que no verdad. Porque habiendo oído muchas cosas sin aprenderlas, parecerá que tienen muchos conocimientos, siendo, al contrario, en la mayoría de los casos, totalmente ignorantes, y difíciles, además, de tratar porque han acabado por convertirse en sabios aparentes en lugar de sabios de verdad». (Platón, 1988, pp. 403-404)

Al momento de presentar la escritura, esta es puesta en escena como un remedio para la memoria. Por tanto, Derrida problematiza la acepción de la palabra *fármacon* (*Pharmakon*)... remedio, droga, veneno, filtro; este término representa medicamento y droga a la vez, estas múltiples traducciones son producto de la polisemia. Derrida (1997) lo define así: “fármacon sería una sustancia, con todo lo que esa palabra puede connotar, en realidad de materia de

virtudes ocultas, de profundidad criptada” (p. 103). Es así como desde un principio, la ambigüedad en la definición de fármakon muestra el problema intrínseco del lenguaje.

Al retomar el análisis del mito, los diálogos platónicos dejan en evidencia cómo la escritura es degradada por su posición de “huérfana”. El *logos*, discurso vivo –concepción específica en este mito–, sin el padre que habla, ocupa un estatus de simple escritura, porque nadie responde por él, y, por tanto, deja de ser *logos*. El análisis que ejecuta Derrida con respecto a lo que continúa en el relato conlleva a lo siguiente:

Dios rey no sabe escribir, pero esta ignorancia o esta incapacidad dan testimonio de su soberana independencia. No tiene necesidad de escribir, habla, dice, dicta, y su palabra basta. Que un escriba de su secretariado añada o no el suplemento de una transcripción es una consignación por esencia secundaria (...) El fármakon es aquí presentado al padre y por él rechazado, rebajado, abandonado, desconsiderado. El padre desconfía y vigila siempre la escritura. (1975, p. 112)

En el Fedro, la postura de Sócrates permite constatar lo establecido en el análisis derridiano. Las palabras expuestas por el filósofo permiten apreciar cómo se conjuga el poderío del habla con el de la creación, ya que aquí en el Fedro, las cosas obtienen una facultad de pertenencia y vitalidad en tanto dichas:

Porque es impresionante, Fedro, lo que pasa con la escritura, y por lo que tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras. Podrías llegar a creer como si lo que dicen fueran pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender de lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no. Y si son maltratadas o vituperadas injustamente, necesitan siempre la ayuda del padre, ya que ellas solas no son capaces de defenderse ni de ayudarse a sí mismas. (Platón, 1988, pp. 405-406)

De esta forma, la escritura se ubica como suplente del lenguaje primero que es el habla, pues aparece ante la ausencia del poder creador. Por otro lado, la escritura cumple la función de ser el verdugo del *logos*, puesto que su consideración como veneno se debe al efecto nocivo de ambigüedad que produce para el sentido y la verdad. La escritura resulta limitada a la función de imitación, y, por consiguiente, se enmarca en una dimensión ajena a la memoria viva que se representa por la presencia de quien enuncia las palabras. No obstante, a pesar de estar “limitada”, resulta claro dilucidar que ser un suplemento le concede la capacidad de violentar la oralidad y acabar con la presencia de lo *vivo*.

Derrida permite apreciar la contradicción presente en Occidente con respecto a la oposición binaria entre habla y escritura, donde a la primera se le otorga la seguridad de proporcionar el sentido verdadero mientras a la segunda se la degrada. ¿Dónde existe la contradicción?, la respuesta estaría guiada por lo siguiente: si la escritura es vista como el suplemento del habla, de todas formas, se hablaría de una carencia de esta última. Entonces, ¿algo tan perfecto como el habla y su presencia podrían soportar necesitar un suplemento?, ¿esto daría cuenta de una falta originaria? Derrida mediante el análisis del Fedro logra ubicar que el habla no es completa y necesita de lo “artificial” de la escritura para la producción de sentido. Es así como el habla cae en la misma categoría de degradación impuesta a la escritura, una en la cual es acusada de carencia y producción de malentendido. De esta forma, el carácter natural del habla, es decir, su semblante y sus producciones como la voz y el *logos* se nutren de lo artificial.

Lo escrito también tendría la capacidad de producir “presencia”, lo escritural produce elementos de bordes y de materialidad, pues permite que una obra trascienda sin autor gracias a su condición de iterable, es decir, la capacidad de poder repetirse. Para Derrida, (1994) aquello significa que “toda escritura debe, pues, para ser lo que es, poder funcionar en la ausencia radical de todo destinatario empíricamente determinado en general” (p. 357). Así, la escritura se despoja de su cara de “*veneno peligroso*”, pues la inscripción de marcas lingüísticas configura y hace posible el pensamiento. A su vez, en el texto “El origen de la geometría de Husserl”, el autor expondrá de manera precisa el alcance que la escritura es capaz de generar:

Lejos de dejar caer nuevamente en una historia real una verdad que se ha conquistado sobre ella, la espacio-temporalidad escritural –cuya originalidad habrá que determinar– consume y consagra la existencia de una historicidad

trascendental pura. Sin la última objetivación que la escritura hace posible, todo lenguaje seguirá estando todavía cautivo de la intencionalidad fáctica y actual de un sujeto hablante o de una comunidad de sujetos hablantes. Al virtualizar al diálogo de modo absoluto, la escritura crea una especie de campo trascendental autónomo del cual todo sujeto actual puede ausentarse. (Derrida, 2000, p. 85)

De esta manera, el recorrido por parte de la obra de Derrida, permite observar cómo Platón se ve necesitado de utilizar la escritura para hablar de la misma, pues solo con el uso del habla lo que busca transmitir no trascendería, y, por tanto, necesita de la cualidad temporal-espacial que otorga la escritura. El borde de la letra permite a la escritura enunciarse en tanto transmisión y trascendencia. La escritura podrá atentar contra el *logos*, pero también logra generar una suerte de continuidad. Por tanto, el enfoque de la filosofía derridiana posibilita pensar en la articulación de un sistema de lenguaje. El análisis propuesto por el autor aleja así la idea degradante que se mantenía hacia la escritura en la tradición filosófica griega, otorgando un sendero donde sea posible tanto re-escribir como re-leer Occidente.

### **3.3 La caída de los primeros padres: San Agustín leído por Foucault**

Michael Foucault, arqueólogo del saber, realiza un análisis histórico político acerca de la sexualidad humana. Este itinerario teórico ha sido expuesto en su gran obra Historia de la sexualidad que consta de cuatro tomos. El último en ser publicado –treinta y cuatro años después de su muerte– es *Confesiones de la carne*, del cual el siguiente acápite ocupará parte del texto.

*Confesiones de la carne*, realiza un análisis genealógico de las nociones teóricas y prácticas alrededor de la sexualidad. En este recorrido se encuentra con diversas obras y autores. Entre ellos a San Agustín, Obispo de Hipona. Agustín, como doctor de la Iglesia, y acérrimo pastor clerical, realiza una profunda reflexión acerca de la sexualidad y determina directrices hacia los feligreses. Estos soliloquios meditados fueron plasmados en la amplitud de sus escritos, tales como Ciudad de Dios o Comentario literal del Génesis.

Foucault rescata las reflexiones de San Agustín con respecto a su modo de concebir la libido, la sexualidad y el pecado original. Las propuestas de San Agustín distan mucho de las tradiciones ortodoxas de entonces, incluso las actuales. Con el fin de seguir el itinerario

argumentativo de Foucault y San Agustín, se citarán algunos pasajes bíblicos. Especialmente los relacionados al relato mítico del pecado original, o *La Caída*.

En el primer libro de Pentateuco, el Génesis, se narra la creación. En el mismo se relata e ilustra cómo Dios preparó el domo terrenal para que el hombre, la humanidad, se sirviera del mismo. Sin embargo, a Adán se le impuso una sola condición:

Tomó, pues, Yahvé Dios al hombre y lo dejó en el jardín de Edén, para que lo labrase y cuidase. Dios impuso al hombre este mandamiento: “Puedes comer de cualquier árbol del jardín, pero no comerás del árbol de la ciencia del bien y del mal, porque el día que comieres de él morirás sin remedio”. (Gn 2:15-17, Nueva Biblia de Jerusalén, 1999)

Posteriormente, fue creada Eva a partir de la costilla de Adán. La primera pareja cisgénero de la humanidad vivió mucho tiempo así, con tranquilidad y paz. Cuidando de su hogar, nombrando a los animales y sirviéndose de los mismos. No existía entonces ningún indicio de incomodidad, impureza o pecado en la humanidad, vivían con total libertad “estaban ambos desnudos, el hombre y su mujer, pero no se avergonzaban uno del otro” (Gn 2:25, Nueva Biblia de Jerusalén, 1999).

No obstante, como bien se sabe, Eva y Adán desobedecieron a Dios y comieron de aquel árbol que les había sido prohibido. Ipso facto se produjeron varias consecuencias, “entonces se les abrieron a ambos los ojos y se dieron cuenta de que estaban desnudos; y, cosiendo hojas de higuera, se hicieron unos ceñidores” (Gn 3:7, Nueva Biblia de Jerusalén, 1999). Además de ser desterrados y prácticamente condenados a varias desventuras.

En torno a la primera consecuencia se enfocará el desarrollo de este acápite. San Agustín hace énfasis y plantea que el verdadero castigo que recibieron los padres de la humanidad fue directamente proporcional a la falta cometida. El castigo del pecado es que el alma sea torturada cuando otras cosas no están bajo su control, así como ella misma no está bajo el control de Dios; las cosas obedecen al alma cuando ella misma obedece a Dios (San Agustín trad. en 2020, p. 2).

Es decir, la desobediencia de los humanos hacia Dios es castigada con la desobediencia del cuerpo hacia el sujeto. Se establece la analogía: humanidad sierva de Dios, así como cuerpo siervo del sujeto.

Antes de hacer esto, según se dijo, estaban desnudos y no se ruborizaban. Ningún movimiento había en el cuerpo a quien se debiera pagar el tributo de vergüenza: nada debía ser velado porque no sentían nada que debiera refrenarse (...) pues ahora en el cuerpo del hombre desobediente, la muerte concebida movía el alboroto de los miembros rebeldes como justísima paga; y esto aún no lo tenían Adán y Eva cuando ambos estaban desnudos y no se avergonzaban. (San Agustín, 2019b)

Se lee pues, la novedad de que en el cuerpo del hombre hay algo que no obedece a su voluntad. La desnudez, como se menciona, era una condición preexistente a la desobediencia. Sin embargo, antes no causaba vergüenza a Adán y Eva. Sería esto lo que trataban de ocultar con los ceñidores de hojas.

Apenas quebrantaron nuestros primeros padres el precepto, cuando los desamparó luego la divina gracia y quedaron confusos y avergonzados de ver la desnudez de sus cuerpos. Y así, con las hojas de higuera, que fueron acaso las primeras que, estando turbados, hallaron a mano, cubrieron sus partes vergonzosas, que antes, aunque eran los mismos miembros, no les causaban vergüenza. Sintieron, pues, un nuevo movimiento de su carne desobediente como una pena recíproca de su desobediencia. (San Agustín, 2011, p. 490)

¿A qué miembro rebelde, o nuevo movimiento de la carne se refería San Agustín? Evidentemente los genitales y a sus respectivas manifestaciones de excitación. Es en esto último donde radica la originalidad de San Agustín. El primer hombre no ocultaba su miembro, como se había pensado; sino, la erección. Asimismo, la primera mujer no cubría su vulva, sino su excitación, aunque no visible (San Agustín, citado por Foucault, p. 282).

Adicionalmente, San Agustín problematiza aún más la cuestión e incluye a la impotencia y detumescencia. Es decir, no solo la erección es manifestación de la desobediencia

del cuerpo hacia el sujeto, sino que también su flacidez involuntaria. Misma que es padecida por hombres en algunos encuentros sexuales.

Pero ¿cómo es que, cuando tenemos el cuerpo libre y sano de impedimentos, se tiene poder para mover y realizar las funciones propias de los ojos, labios, lengua, manos, pies, espalda, cuello y caderas, y, sin embargo, cuando se trata de engendrar hijos, los miembros creados para esta función no se someten a la inclinación de la voluntad? Por el contrario, se espera que los mueva esta pasión, en cierto modo autónoma; aunque a veces no lo haga, teniendo el espíritu predispuesto, y otras lo realice, sin que el espíritu lo desee. (San Agustín, 2019a)

Gracias a estas meditaciones agustinianas, Foucault propone conceptualizar esta desobediencia intrínseca en el sujeto y su voluntad. Rescata la noción de libido, y la plantea como base del vaivén volitivo del sujeto.

La libido, en cualquier caso, se manifiesta actualmente en la forma de lo involuntario. Aparece en el suplemento que se levanta más allá del querer, pero que no es otra cosa que el correlato de un defecto y efecto de una degradación. (Foucault, 2019, p. 283)

La voluntad de Adán y Eva quedarían degradadas después de *La Caída*. No es una cuestión de enfrentamiento de voluntades, como se ilustraba mediante el homúnculo bueno y el homúnculo malo. Esto rompe con el dualismo alma-cuerpo que sostiene tantas espiritualidades actuales. Grupos que mantienen una lucha eterna entre las inclinaciones del cuerpo y sus convicciones morales. De esta manera, Foucault (2019) critica aquello y plantea:

El castigo-consecuencia de la falta no se inscribe entre el alma y el cuerpo, entre la materia y el espíritu, sino en el sujeto mismo, ahora en revuelta contra sí mismo (cuerpo y alma incluidos). El hombre caído no se ha derrumbado bajo una ley o una fuerza que lo subyuguen por entero; una escisión marca su propia voluntad, que se divide, se vuelve contra sí y escapa a lo que ella misma puede querer. Es el principio, fundamental en Agustín, de la *inoboedientia recíproca*, la desobediencia devuelta. La revuelta en el hombre reproduce la revuelta contra Dios. (p. 280)

Se realiza un salto –cualitativo– de una dualidad alma-cuerpo a una escisión de la voluntad. No hay nada externo a sí mismo que lo haga caer. Sino que –ante la falta cometida– el sujeto quedaría dividido para siempre. Quiere lo que no hace. Así forman una alianza la involuntariedad y el deseo. Esta experiencia de enajenación fue identificada en los escritos de Agustín por Foucault.

En el movimiento de la libido que duplica y acompaña el acto sexual sin poder disociarse de él, no hay que ver el surgimiento de una naturaleza exterior al sujeto que, liberada de su influjo, pone en juego sus propias leyes sin que él pueda hacer nada, sino antes bien la escisión que, al dividir al sujeto en su totalidad, lo ha hecho querer lo que no quiere. (Foucault, 2019, p. 286)

La división del sujeto estaría planteada e ilustrada en el mito de *La Caída*. Fueron condenados a estar divididos. Aspiraron a la completud, quisieron ser como dioses y no pudieron. La desobediencia hacia Dios fue reproducida en el hombre. Hay algo en el sujeto que no le obedece, que insiste más allá de su voluntad. En realidad, lo que la primera mujer y el primer hombre quisieron ocultar en vano, fue la división subjetiva.

### **3.4 La tragedia de la estirpe: Análisis de Antígona**

El *performance* efectuado por los personajes en la mitología griega yace sobre situaciones diversas que enfrentan al individuo contra eventos trascendentales que desencadenan consecuencias trágicas. Los mitos griegos remiten a la idea de una perspectiva general occidentalizada sobre las preguntas del sujeto y su entramada intrapsíquica. Es así como, el ser humano se ve inmerso en acontecimientos políticos, religiosos, culturales, familiares y sociales dentro del repertorio mitológico-literario.

Desde este punto, el mito de Antígona abarca matices sociales y políticos destacables para analizar su vigencia en tiempos actuales. La obra griega abre vías para cuestionar el mito del concepto de Estado/Nación, es decir, del Estado en su posición funcional de ente regulador. La tragedia forma parte del ciclo tebano que corresponde al conjunto de escritos de Sófocles donde se narran los sucesos que giran en torno al personaje de Edipo, su ascendencia y descendencia. Al contraer matrimonio con Yocasta, quien luego descubriría que sería su madre, Edipo concibe cuatro hijos: Antígona, Ismene, Eteocles y Polinices. Posterior a la partida del

hasta entonces rey Edipo junto con su hija Antígona, en este territorio se desencadenan una serie de sucesos que marcarían un hito dentro de la sociedad tebana.

Tras la trágica vacancia, la resolución tomada por Eteocles y Polinices con respecto al trono sería la de gobernar Tebas por turnos de un año. El primero en empezar su reinado fue el hermano mayor, Eteocles, quien luego de ostentar el reinado por el tiempo acordado, no quiso ceder el trono. Polinices acude a los Argivos en búsqueda del apoyo de su suegro, el rey Adrasto con la finalidad de obtener su derecho hereditario al trono. De esta forma, un ejército comandado por Adrasto y Polinices se encaminaron hacia las puertas de Tebas donde finalmente los dos hermanos lucharon en combate. La trágica batalla tiene como resolución la muerte tanto de Eteocles como de Polinices.

A partir de estos sucesos, Creonte, hermano de Yocasta, se hace con el trono de Tebas y se proclama rey. Desde esta posición, Creonte decide otorgar sepultura a Eteocles, rey que vio la muerte en aras de defender el territorio tebano. Sin embargo, Polinices es ubicado como un traidor y desertor de su patria. Por tal motivo, se le es privado de cualquier acto funerario. La insepultura del cadáver de su hermano será el desencadenante de las acciones llevadas a cabo por Antígona durante el transcurso de la mítica tragedia, pues Creonte decreta pena de muerte para todo aquel que intente sobrepasar su orden.

A Eteocles, que murió luchando por la ciudad tras sobresalir en gran manera con la lanza, que se le sepulte en su tumba y que se le cumplan todos los ritos sagrados que acompañan abajo a los cadáveres de los héroes. Pero a su hermano —me refiero a Polinices—, que en su vuelta como desterrado quiso incendiar completamente su tierra patria y a las deidades de su raza, además de alimentarse de la sangre de los suyos, y quiso llevárselos en cautiverio, respecto a este ha sido ordenado por un heraldo a esta ciudad que ninguno le tribute los honores postreros con un enterramiento, ni le llore. Que se le deje sin sepultura y que su cuerpo sea pasto de las aves de rapiña y de los perros, y ultraje para la vista. (Sófocles, 1981, pp. 256-257)

Antígona no concibe posibilidad alguna de respetar el propósito de su avunculo Creonte, pues más allá de atentar contra el emblema de la familia, este se ubica en oposición a las leyes divinas. Estas leyes otorgan la puesta en escena de un acto simbólico donde están presentes los

rituales y ceremonias, actividades consecuentes a una primera muerte biológica relativa a la descomposición orgánica del cuerpo. Creonte busca impedir la segunda muerte de Polinices, donde se le otorgaría un nombramiento desde lo simbólico. El rey actual de Tebas intenta aplicar una ley totalitaria donde no existe excepción, una ley que busca abarcar a plenitud al pueblo. Dentro de un intercambio de alegatos, Antígona menciona al rey:

No fue Zeus el que los ha mandado publicar, ni la Justicia que vive con los dioses de abajo la que fijó tales leyes para los hombres. No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses. Estas no son de hoy ni de ayer, sino de siempre, y nadie sabe de donde surgieron. No iba yo a obtener castigo por ellas de parte de los dioses por miedo a la intención de hombre alguno. (Sófocles, 1981, p. 265)

De esta forma, las leyes no escritas hacen referencia a un saber que antecede al ser. A su vez, las muertes de Edipo y Yocasta derivan en que Antígona no tenga la posibilidad de tener otro hermano, desde este punto resulta imprescindible considerar aquello como factor clave dentro de la lucha de Antígona. Ella se rehúsa a que su hermano Polinices sea despojado del nombramiento simbólico que otorga el rito funerario. La sepultura posibilita preservar el nombre del hijo del desterrado rey. En referencia al culto funerario de Polinices, Antígona señala a Creonte: “Se podría decir que esto complace a todos los presentes, si el temor no les tuviera paralizada la lengua. En efecto, a la tiranía (...) sobre todo le es posible obrar y decir lo que quiere” (Sófocles, 1981, p. 267). A su vez, el anciano Tiresias, considerando el malestar presente en Tebas, intenta dialogar con Creonte acerca de las consecuencias de sus actos en contra de las leyes de los dioses y afirma:

La ciudad sufre estas cosas a causa de tu decisión. En efecto, nuestros altares públicos y privados, todos ellos, están infectados por el pasto obtenido por aves y perros del desgraciado hijo de Edipo que yace muerto. Y, por ello, los dioses no aceptan ya de nosotros súplicas en los sacrificios, ni fuego consumiendo muslos de víctimas; y los pájaros no hacen resonar ya sus cantos favorables por haber devorado grasa de sangre de un cadáver. (Sófocles, 1981, p. 287)

Lo invariante del mito como el duelo, la ley, y los ritos funerarios son procesos que se mantienen vigentes en la actualidad y, por tanto, estructuran y reconfiguran la época. Las acciones de Antígona, motivadas por el deseo de cumplir su rol de hermana, parecen solo ir en contra de lo que el Estado de Creonte ubicaba como razón totalitaria. Sin embargo, los mandatos del rey desestabilizan el ordenamiento estructural y normativo de la ciudad. El acto de Antígona sostiene la configuración social y permite erigir sobre su tragedia y muerte la estructura misma de la continuidad de la *polis*. De tal modo, el sufrimiento de Antígona funciona de soporte a la sociedad, Junco (2019) establece:

Aunque el héroe ya no pueda reingresar a la comunidad de la que procede y por lo que se sacrifica –en todos los casos la muerte es instancia final de su ascesis– su lugar de origen queda mejorado; en la *polis* permanece la enseñanza del héroe. (p. 63)

Esta posición desde donde Antígona encarna el crimen, a más de ser una sentencia condenatoria, resulta ser un destino trágico que la enaltece. Los actos de Antígona alienan al individuo míticamente al derecho humano y moral de tener una sepultura, justamente haciendo referencia a las leyes no escritas. Las acciones de la hija de Edipo fijan un hito en el marco social que genera un orden simbólico de ahora en adelante infranqueable incluso para aquel que ostenta la –aparente– verdad y la ley (Estado/Nación). Los actos particulares ejecutados por ella instauran una universalidad que será perenne.

Antígona no atenta contra el orden social, sino que espera consolidarlo en un fundamento imperturbable; esa apelación supera el tiempo histórico y se reactualiza (...) Si ampliamos el alcance de la noción de hermano consanguíneo de la obra y lo extendemos a la idea de hermano como «el otro» en el marco de las sociedades posmodernas, espacios de intención multicultural, podríamos tener un principio de rescate ético (Junco, 2019, p. 64)

Al intentar darle un sepultura y muerte simbólica a Polinices, Antígona comprende que será condenada por sus actos. Sin embargo, un aspecto trascendental en el análisis del mito, permite apreciar cómo al cumplir con su deseo, termina por incluir su nombre en el acto mismo y, por tanto, inscribe su muerte simbólica de igual forma dentro de su recorrido. La tragedia supera matices individualistas e ingresa en una lógica de construcción social, Junco (2019)

señala que “el héroe sufre el dolor absoluto y alcanza mediante tal ascesis la más alta dimensión de su humanidad” (p. 63). El dolor y el sufrimiento aparecen como intrínsecos al ser, como condición previa e imprescindible para la fundación y prevalencia de la cultura.

Antígona, dentro del pasaje del mito, cumple con las consecuencias de la transgresión efectuada por parte de su ascendencia. El destino trágico designado a su familia es aceptado por ella. Antígona asume la deuda de sus progenitores en tanto efectuaron una ruptura con la ley. Durante el relato efectuado por Sófocles, ella ocupa una posición de vacilación entre la vida y la muerte. Esta marca precede a Antígona, es una historia articulada que preexiste a su existencia. Heredera del crimen y atravesada por un linaje transgeneracional, ella lleva la huella del incesto y parricidio. Por tanto, el desenlace de Antígona y sus elecciones estarían marcadas por este discurso que la antecede, determina, y opera en su vida. Antígona encarna el castigo que deriva del crimen que la precede. A partir de este punto, no existe otra vía posible más que la tragedia misma desde donde ha sido ubicada y de la cual se hace responsable.

La obra de Sófocles permite problematizar en torno a los marcos normativos sujetos a leyes. Aparecen interrogantes que derivan en el planteamiento sobre los límites de la justicia y la función que abarca la misma. ¿Será posible entonces la existencia de territorios donde la ley no puede ser aplicable? ¿Tiene límites el proceso de legislar a la cultura? El Estado que ostenta la ley, por consecuencia, ¿también posee la verdad? (Abad, 2007, p. 20).

Por consiguiente, la interrogante surge: ¿El Estado regula o enloquece? La "locura" de Antígona queda fijada de forma indiscutible cuando esta es presentada como responsable de dar sepultura a su hermano. Corifeo, ayudante del rey Creonte, señala: “¡Ay desventurada, hija de tu desdichado padre Edipo! ¿Qué pasa? ¿No será que te llevan porque has desobedecido las normas del rey y ellos te han sorprendido en un momento de locura?” (Sófocles, 1981, pp. 262-263). El atentado hacia las leyes del organismo regulador deriva en el rechazo. La marca de lo abyecto aparece.

Lo permitido por la ley, como operatoria, da origen a lo prohibido y ubica límites desde entonces infranqueables para el deseo en tanto queda enmarcado por flujo cultural. Una ley aplicada a ciudadanos que niega, paradójicamente, la falta estructural fundante del individuo. Este marco normativo que surge para poner marcas de separación, aparece de manera

contradictoria y al mismo tiempo, como dispositivo incapaz de legislarlo *todo* y, por tanto, fracasa.

Los aspectos –pedagógicos hasta cierto punto– provenientes de los relatos no solo tuvieron valor de aplicación en la época donde surgieron, sino que adquieren un sentido representativo de universalidad. Las características inherentes al ser humano dentro de las esferas que abarcan los mitos se reactualizan y mantienen vigentes a través de la historia. Los mitos habitan y hablan al ser, sus narrativas son intrínsecas a la condición del individuo.

## CUARTO CAPÍTULO: LO MÍTICO DE LAS SUBJETIVIDADES LATINOAMERICANAS

“Nada se asemeja más al pensamiento mítico que la ideología política.  
Tal vez esta no ha hecho más que reemplazar a aquel  
en nuestras sociedades contemporáneas.”

Claude Levi Strauss, 1955.  
Antropología estructural.

### 4.1 ¿Latinoamérica?

Existe una gran controversia alrededor de la nominación a esta porción de tierra, o que algunos han llamado continente. Geográficamente, consta de la región que va desde Río Bravo hacia abajo. Región que no siempre fue llamada Latinoamérica. Vale la pena preguntar qué quiere decir latino en este contexto.

Pues en este caso la referencia a latinidad da cuenta de los países cuyos idiomas derivan del latín: español, portugués y francés. De esta manera se entendería que esta parte de América, la latina, tendría una estrecha relación con España, Portugal y Francia; a diferencia de la parte norte del mismo continente. Sin embargo, esta nominación resulta problemática, pues invisibiliza, la diversidad de este sector de América, principalmente la autóctona: los indígenas (Bohoslavsky, 2009, p. 4).

Asimismo, el entusiasmo por latinizar el sur de América, provenía de Francia. A la nación francesa le importaba mucho consolidar América latina, pues le convenía –entre otras cosas– diferenciarla de la América anglosajona, la del norte (Lamo de Espinosa, 2018, p. 14; Ayala, 2013, p. 218). Este furor por diferenciar a las “dos” Américas resonaría a que la problemática actual de Estados Unidos, la *antilatinidad*, fue simplemente heredada de los colonizadores. ¿El conflicto de América del Norte con el resto de América es también un vestigio colonial? Posiblemente se heredó la disputa.

Así, se han rescatado otras formas de llamar a la parte sur de América a través de la historia, entre ellas: Patria Grande o Indoamérica. Este última haciendo tributo a todos los

pueblos originarios existentes en el continente previo a la llegada de los europeos. La misma pretendía reivindicar lo indígena de América. Visibilizar que América no solo era latina, o criolla, sino que se configuró también con los indios, como fueron llamados. Patria Grande, por otro lado, fue acuñado como un concepto políticamente matizado que perseguía el objetivo de unificar los países en el sur de América para que se unificaran y así conformaran una sola nación, una sola patria (Grimoldi, 2014).

¿Por qué llamamos a esta parte sur? Cabe resaltar lo centroeuropeo del concepto. La misma noción de norte o sur ya se encuentra influida por el eurocentrismo, se sabe que en algunas naciones de Oriente era distinto:

Las primeras brújulas hechas en China estaban diseñadas para apuntar hacia el sur, que entonces era considerado más deseable que el oscuro norte. O por ejemplo, en el antiguo Egipto el tope era colocado en el este, porque de ahí salía el sol. (Williams, 2016)

Quien haya cursado un aula de clases recuerda que las esferas no tienen norte, ni sur. Etimológicamente, norte no significa arriba o alto, significa izquierda. Esto está íntimamente vinculado a la distorsión dimensional evidente en las representaciones geográficas de las naciones. Se sabe que el territorio ecuatoriano es más grande que el de Reino Unido. Sin embargo, basta con buscar un mapamundi en la web –o de los que se usa en la escuela también– para constatar que en el mismo se observa que de manera paradójica y anticientífica, Reino Unido es visualmente más grande que Ecuador. Existen varias justificaciones para argumentar el uso del popular mapa distorsionado, pero ninguna basta para excusar tal distorsión instaurada en el imaginario colectivo a nivel mundial.

En medio de esta discusión, es menester interpelar: ¿Cómo era llamado este territorio por sus nativos? *Abya Yala* es el nombre por el cual era reconocido este continente. Este nombre daba cuenta de un concepto más identitario, más propio de los nativos, significaba “Tierra Firme” (Ayala, 2013, p. 215). Latinoamérica al igual que Occidente son conceptos que no tienen un correlato concreto o tangible. Son claros ejemplos de cómo las relaciones de poder se pueden configurar de tal manera que se inscriben de manera performativa en el imaginario social.

Lo que llamamos actualmente Latinoamérica es bautizada pues en un entramado de constructos simbólicos e imaginarios, procesos históricos, y homogeneidades europeas, que han

dado como resultado los pueblos que la constituyen hoy. Se recalca “bautizada”, pues había nacido hace mucho, cuando los eslabones *homos* cruzaron el estrecho de Bering y poblaron el Abya Yala. Contrario a la tradición hegeliana de historia universal, el mundo realmente se pobló y la civilización realmente se desarrolló en sentido contrario, de Oeste a Este; Europa no es el culmen civilizatorio ni el casco histórico universal (Dussel, 2013).

De esta manera, se ha complejizado caracterizar a las subjetividades latinoamericanas, a los sujetos que habitan el Abya yala. Pues al igual que Europa, existe un imaginario eurocentrista. No obstante, qué repercusiones tiene esto en las subjetividades latinoamericanas. Existe una gran diferencia entre ser eurocentrista y haber nacido en Europa que ser eurocentrista y haber nacido en Abya Yala. El latinoamericano estaría dividido a nivel cultural, social, económico y político. Esta división constitutiva del sujeto latinoamericano trae efectos consigo. ¿Esta escisión del yo, plantea una subjetividad esquizoide en Latinoamérica?

Las narrativas de subjetividad que se alimentan del mito occidental, narrativas y textualidades ya planteadas con anterioridad en este proyecto de investigación. Criterios que tienen que ver con el individualismo, el estado, la sexualidad normativa, la prevalencia del autor. El sujeto latinoamericano es efecto de la articulación de todos los significantes que han sido propuestos a lo largo de este escrito. Sin embargo, los vive desde la ajenidad, la extrañeza, pues le han sido impuestos. Fue y ha sido colonizado. No se reconocen totalmente a través de ellos. Tantas imágenes, tantas narrativas se les han sido presentadas de manera míticas, que han sido naturalizadas. El mundo mítico ha sido reemplazado por el mundo político.

## **4.2 Huella colonial y trascendencia decolonial**

La división territorial de los continentes es un axioma que dirige las bases ontológicas del mundo. Desde este punto, aparece una interrogante que conlleva a cuestionar acerca de la influencia del nombre y ubicación del continente americano sobre la historia y marcha actual de la civilización. La construcción de perspectivas económicas, religiosas, subjetivas, históricas, y epistémicas estarían predeterminadas acorde al modelo proveniente de las narrativas fundacionales. Entonces, ¿quién ostenta ser el descubridor? ¿quién proclama una fundación?, ¿quién posee el poder para otorgar un nombramiento?

Walter D. Mignolo (2007), semiólogo y precursor en del pensamiento decolonial latinoamericano, establece lo siguiente acerca de la concepción del continente:

«América» nunca fue un continente que hubiese que descubrir sino una *invención* forjada durante el proceso de la historia colonial europea y la consolidación y expansión de las ideas e instituciones occidentales. Los relatos que hablan de su «descubrimiento» no pertenecían a los habitantes de Anáhuac ni de Tawantinsuyu sino a los europeos. (p. 28)

La noción del “*descubrimiento de América*” se sirve de un semblante de progreso-creación, cuando en realidad, tras el velo se oculta una lógica colonial. Lo que subyace en la estructura económica y política impuesta por la visión de los países europeos es la historia *robada* de aquellos afectados por la “*herida colonial*”. Aquellas sociedades que hallaban expresión por medio de lenguas ajenas a las imperiales, quedaron por fuera de la línea del modernismo europeo y, por tanto, dejaron de poseer historia. La expansión colonial tiene efectos que se extienden más allá del sentido material y delimitación territorial. Es así como, Mignolo (2007) señala:

La colonización del ser consiste nada menos que en generar la idea de que ciertos pueblos no forman parte de la historia, de que no son seres. Así, enterrados bajo la historia europea del descubrimiento están las historias, las experiencias y los relatos conceptuales silenciados de los que quedaron fuera de la categoría de seres humanos, de actores históricos y de entes racionales. (p. 30)

De esta forma, la distinción entre los paradigmas de un mismo suceso sale a la luz. Por un lado, el discurso imperialista emplea la noción del *descubrimiento* para demostrar en escena su rol protagónico y apoteósico, mientras por detrás del telón se encuentran los actores que fueron relegados y separados de su historia. Estos últimos defienden la noción de la invención colonizadora para denunciar una historia con la cual no se identifican.

Las historias aimara y quechua/quichua diferían de las que podían narrarse en latín. Sin embargo, poco a poco, después del año 1500, la única y verdadera historia empezó a escribirse en latín y en las lenguas imperiales europeas. Todas las demás historias fueron enterradas y se las consideró carentes de «autenticidad», la autenticidad que efectivamente tenían las historias europeas (...) Las lenguas indígenas se volvieron obsoletas en términos epistémicos. (Mignolo, 2007, p. 46)

La perspectiva de la modernidad comprende en sí los procesos de supresión y negación de toda historia que no se ajusta a sus parámetros estipulados dentro de su matriz de clasificación. La radicalidad que posee esta línea geopolítica arrasa y desplaza con fuerza todo aquello que antecede tal noción. Al poner énfasis en la genealogía del pensamiento colonial, Mignolo sostiene que “Occidente ha sido y sigue siendo la única región geohistórica (...) que tiene el privilegio de contar con las categorías de pensamiento desde las que se describe, clasifica, comprende y «hace progresar», al resto del mundo” (p. 60).

Bajo la construcción del semblante de progreso también se halla la apropiación de tierras en conjunción con la privatización de materias primas y explotación de recursos naturales. Los sistemas organizados de economía que practicaban los nativos representaban una fuente viable para el funcionamiento de aquellos que habitaban antes de la democratización del comercio. La aspiración ideal del “*progreso de la humanidad*” obtuvo como resultado la naturalización de la lógica mercantil colonial:

El colonialismo (y con este término me refiero a las formas específicas que surgieron en el mundo moderno/colonial y no a las colonias romanas o incas, por ejemplo) es el resultado de las acciones imperiales que tienen el capitalismo como principio y base de los «modos de organización y vida social». (Mignolo, 2007, p. 106)

Detrás de la invención de América Latina y el soporte de sus países dentro de las dinámicas de un Estado/Nación se esconde una ideología colonial. La idea de cuestionar la matriz colonial implica desempolvar narrativas invisibilizadas donde la imposición del poder y consecuente dominio sobre nativos fueron hechos encubiertos por una historia que profesaba salvación. Ariruma Kowii (2005), poeta kichwa, catedrático universitario, y partícipe de colectivos indígenas en Ecuador, menciona que “al momento de producirse la invasión, la referencia indígena fue invisibilizada de la historia y recibió el calificativo de salvajismo y barbarie” (p. 282). Este planteamiento devela la existencia de una lógica basada en modelos de contradicción: civilización (europeo/ imperial) vs barbarie (pueblos indígenas).

Esta retórica hegemónica es ubicada como primordial y garante de la verdad. Sin embargo, la expansión de este criterio genera la construcción ideológica adoptada por los individuos que en efecto dominó deriva en lógicas de clasificación, segregación, y marginación.

Pero aquello no solo repercute sobre las personas, sino también sobre sus historias, lenguas, símbolos y conocimientos ancestrales. Sobre las restricciones que experimentan determinadas comunidades en nombre de la instauración ideológica que genera fronteras excluyentes, Kowii (2005) expone lo siguiente:

En la actualidad, los miembros de las comunidades indígenas siguen teniendo dificultades en los bautizos de sus hijos, algunos de los representantes de la iglesia, en los momentos de cumplir con el ritual sagrado del bautizo, a pesar de que los padres de familia, con las consabidas dificultades han logrado registrar a sus hijos con nombres en kichwa, se dan la libertad de desconocer los nombres maternos, manifestando que no es posible poner nombres que no son cristianos, les asignan nombres en español y concluyen la ceremonia (...) Todos estos elementos se constituyen en la camisa de fuerza ideológica, bajo la cual se orientarán e inspirarán los discursos, los registros que inscribe la historia oficial, la concepción, la vigencia y el control del poder. (pp. 283-284)

El eurocentrismo atraviesa las barreras geográficas, pues se escenifica un despojo que va más allá de lo material, tocando un orden simbólico. No solo se define y estructura la delimitación en un mapa y el control de las finanzas, sino más bien se configuran identidades, memorias, saberes, subjetividades, género y sexualidad (Mignolo, 2007, p. 36). De igual forma, este discurso contempla los cimientos sobre los que se erige un *arquetipo humano*, tal modelo fue construido dentro del contexto de la modernidad europea. El colonialismo expande sus raíces sobre dos vías de dominio. Por un lado, sus directrices comandan el flujo del presente y determinan el porvenir, pero aún más grave parece ser la borradura, deformación y alteración que ejerce sobre el pasado y costumbres de un pueblo.

Este “*saqueo*” colonial que se expande en ámbitos históricos y epistémicos demuestra cómo las concepciones semióticas tienen consecuencias en las comunidades. En aras de una opción decolonial, la idea y potencialidad de trascendencia radica en romper el discurso geopolítico instaurado. Este señalamiento adquiere solidez al considerar que:

*La opción decolonial* es la opción que surge desde la diversidad del mundo y de las historias locales que, a lo largo de cinco siglos, se enfrentaron con «la única manera de leer la realidad» monopolizada por *la diversidad* (cristiana, liberal,

marxista) *del pensamiento único occidental* (...) Por eso, para la opción decolonial el problema es la descolonización del saber y del ser: saberes que mantienen y reproducen subjetividades y conocimientos y que son mantenidos por un tipo de economía que alimenta las instituciones, los argumentos y los consumidores. (Mignolo, 2009, p. 254)

La decolonialidad busca abrir el telón para pensar en las propias construcciones de los pueblos nativos fuera del marco referencial proveniente de los relatos desde el punto de vista europeo. La postura decolonial “es una opción de coexistencia (ética, política, epistémica). No de coexistencia pacífica sino de conflicto y de reclamo al derecho de re-existencia en todos los órdenes del pensar y el vivir” (Mignolo, 2009, p. 256). La opción decolonial hace frente al clasismo, racismo, y exclusión presente en una Latinoamérica atravesada por mitos que sectorizan. La “*herida colonial*” es la huella que sirve de soporte para trascender el mito del “descubrimiento”, del eurocentrismo, y de la modernidad.

### **4.3 Ideología política y mito**

Louis Althusser, filósofo francés, retoma la tradición filosófica de Karl Marx y desarrolla aportaciones teóricas en un marco donde analiza los sistemas y estructuras que sirven de soporte para la ideología del Estado. Por otro lado, Slavoj Žižek, psicoanalista y filósofo esloveno realiza una crítica al sistema capitalista. En sus postulados, el ideal contemporáneo apunta al crecimiento de la producción y la circulación del capital. Esta subordinación señala la institucionalización de las formas de consumo. Žižek invita a seleccionar, reflexionar y cuestionar los fundamentos que sostienen la ideología capitalista.

#### **4.3.1 Louis Althusser: Estado y capitalismo**

Louis Althusser propone profundizar en las nociones de clase, capital, estado e ideología y cómo las mismas están inmanentemente relacionadas a las sociedades actuales, o cómo él prefiere llamar, formaciones sociales. Para Althusser (2016), el Estado es:

...una «máquina» de represión que permite a las clases dominantes (en el siglo XIX a la clase burguesa y a la «clase» de los grandes propietarios terratenientes) asegurar su dominación sobre la clase obrera a fin de someterla al proceso de extorsión de la plusvalía (es decir, a la explotación capitalista). (p. 107)

Cabe considerar que el estado, no siempre está separado o distanciado de lo privado. Imaginariamente se suele distinguir a lo estatal de lo privado, sin embargo, en las formaciones sociales actuales las fronteras entre lo estatal y lo privado no son tan distinguibles. El sistema mundial actual, permite que lo estatal y lo privado funcionen simbióticamente en función de la lógica capitalista y sus intereses, sin conflicto alguno. Esto ocurre debido a que:

...es siempre el Estado de la clase dominante: no su «propiedad» en el sentido jurídico, pues la clase no figura todavía, que yo sepa, entre las personalidades jurídicas, por más que numerosas, que reconoce el Derecho, sino simplemente porque es su Estado, el Estado de la burguesía, en el sentido en que esta detenta el poder de Estado y lo ejerce, por intermediación del aparato represivo y de los aparatos ideológicos de Estado. (Althusser, 2016, p. 117)

De esta manera, el Estado es generalmente del Capital, pues resulta evidente que el capitalismo domina en la actualidad. En estos términos, no habría técnicamente ninguna diferencia entre Estado y Capitalismo. Esta alianza Estado-Capital no se da al azar. Es gracias a los Aparatos ideológicos del Estado (AIE), que el Estado se posiciona como una maquinaria represiva. El Estado se beneficia de las ideologías y así de las subjetividades. ¿Qué es un Aparato ideológico de Estado?

...es un sistema de instituciones, de organizaciones y de prácticas correspondientes definidas. En las instituciones, organizaciones y prácticas de este sistema se materializa toda o parte (en general, una combinación típica de ciertos elementos) de la Ideología de Estado. La ideología materializada en un AIE asegura su unidad de sistema en base a un «anclaje» en funciones materiales, propias de cada AIE, que no son reductibles a esta ideología pero le sirven de «sostén». (Althusser, 2016, p. 114-115)

El estado –y así el capitalismo– logra tener su alcance actual, gracias a diversos aparatos ideológicos que la mayoría de veces se materializan en instituciones, con gran influencia y eficacia simbólica. Althusser menciona algunos AIE: el Escolar, Familiar, Religioso, político, sindical, la Información, la Edición-Difusión, Cultural (2016, p. 113). Son aquellos que fabrican sujetos dispuestos a la predominancia del capital y su lógica.

De esta forma, el Estado-Capital logra reproducir su unidad de dominación de clases en el resto de ámbitos en los que se desarrolla una sociedad. Enfocándose en lo laboral, Althusser (2016) sostiene “que toda división técnica del trabajo es en realidad una división social del trabajo” (p. 71). Por lo que el trabajo –y sus jerarquías– es solo un reflejo doblemente implicativo del entramado social de clases. Esto no se da sin consecuencias en el padecer de los sujetos, quienes repetidas veces asisten a consulta psicológica por conflictos relacionados de manera directa o indirecta a lo laboral. ¿Atender a las formaciones sociales y sus discursos no es menester del psicólogo clínico?

El Estado así, se presenta junto al capitalismo, como entidades míticas en la formación social contemporánea que habitamos. Resulta dificultoso visualizarlo de manera crítica y se encuentran más obstáculos al momento de pretender reconfigurarlo. La ideología política ha reemplazado al mito primitivo. Se han establecido de tal manera a nivel del discurso que se han naturalizado. Lo social, el capital y lo mítico se plantean así, imbuidos en el padecer subjetivo.

#### **4.3.2 Slavoj Zizek: Soporte mítico del capital**

En la actualidad, las transacciones, producciones y sistemas de precios regulan los procesos culturales y políticos. La sociedad está inmersa en los parámetros de un consumo excesivo. Las estrategias mercantiles se centran en la generación de productos y experiencias que ocupan el estatuto de objeto. A su vez, tales productos se ubican a disposición de individuos que habitan en un contexto donde existe una necesidad exacerbada de adquisición. Esta esfera social se ve inmersa en una lógica cotidiana de consumo plagada de ofrecimientos que prometen un *sin límite*.

Los ideales escenificados como logros a realizar por cada individuo partícipe de la colectividad social corresponden a parámetros determinados e impuestos por el sistema capital. El discurso capitalista ha logrado instaurar una lógica a seguir que parece conducir a una completud imaginaria. El nivel de inserción social de este sistema de producción le permite un desplazamiento sólido –inquebrantable hasta cierto punto– dentro de lo que subyace en las estructuras sociales. Zizek (2010) establece al respecto que: “El fetichismo de la mercancía (creencia de que las mercancías son objetos mágicos, dotados de inherentes poderes metafísicos) no está situado en nuestra mente, en la manera en que percibimos (erróneamente) la realidad, sino en nuestra propia realidad social” (p. 202).

El sistema capitalista, mediante su lógica de hiperconsumismo, dirige a los ciudadanos hacia una línea de sacrificios que les asegure alcanzar los parámetros idealizados. Esta lógica de sumisión permite la creación de subjetividades dentro de un engranaje capitalista contemporáneo. Los flujos de producción de la máquina capitalista arrastran cual torrente con lo encontrado a su paso: “un discurso que en su funcionamiento homogeneizante y circular lograría hacer ingresar y capturar a las distintas experiencias humanas en su circuito interminable y sin corte o ruptura alguna” (Alemán, 2017).

El carácter político de las lógicas de producción abre una vía para pensar la prevalencia ideológica del capitalismo. Zizek, en su texto *El sublime objeto de la ideología*, realiza un cuestionamiento acerca de aquello que sostiene la “identidad” de un terreno ideológico. La respuesta radica en “el cúmulo de «significantes flotantes», de elementos protoideológicos que se estructuran en un campo unificado mediante la intervención de un determinado «punto nodal» (el *point de capiton* lacaniano) que los «acolcha», detiene su deslizamiento y fija su significado” (Zizek, 2003, p. 125). Estos elementos dispersos, sin *amarre*, necesitan de un *capitón* que les otorgue la propiedad de estructura fija y unificada. La identidad ideológica se adquiere mediante la equivalencia recíproca de los elementos que convergen en la red, articulan un campo específico y dan soporte a dicha identidad. De esta forma, el *capitalismo* obtendría su conexión intrínseca con demás aparatos ideológicos formando una articuladora estructurada de significación.

El logro del sistema capitalista es tal que, transmutando la esclavitud y la explotación, ha convencido a las personas de autoexplotarse. La institucionalización del consumo adquiere un consenso colectivo que se vincula con demás líneas de desarrollo: religión, política, ideales académicos/laborales, dinámica familiar, etc. Tal movimiento le otorga al capitalismo la posibilidad de generar narrativas que determinan procesos subjetivos.

El capitalismo y su construcción maquínica de mitos contemporáneos que comprenden ideales de libertad, felicidad, buen vivir, y completud, poseen matices estructurales y performativas que revelan la vigencia funcional ejercida sobre el individuo. El discurso del capital actualiza –a manera de *software*– al sujeto constantemente sobre lo que carece y, por tanto, debe aspirar a obtener. Dentro de la línea, Lacan (2012a) acerca de la anulación/borrado de lo que difiere, es decir, la obturación de la falta intrínseca del ser, señala:

Lo que distingue al discurso del capitalismo es esto: la *Verwerfung*, el rechazo, el rechazo hacia afuera de todos los campos de lo simbólico, con las consecuencias que ya dije. ¿El rechazo de qué? De la castración. Todo orden, todo discurso que se emparente con el capitalismo deja de lado, amigos míos, lo que llamamos simplemente las cosas del amor. Ya ven, ¡eh! No es poca cosa. (p. 106)

El consumo se ubica en el estatuto de solución mediante la cual el sujeto busca evadir la castración. Al restituir la unidad subjetiva y, de esta forma, encubrir la falta, se da origen a la impresión imaginaria de estar *completo*. El capitalismo no descansa, su eje gira en torno al consumo desmesurado y metonímico. En referencia a la masificación e industrialización capital, Pérez (2016) menciona “El sujeto, atrapado por una promesa de felicidad futura y estable que promete cierto Estado emancipado a un liberalismo salvaje, se desata también y queda desprotegido y desmontado de lo que realmente debería custodiarlo: la Castración” (p. 5). El individuo cosificado en las maquinarias de producción se convierte en un consumidor indiferente de mercancía. El rechazo de la falta fundante deriva en la continuidad circulatoria de consumismo.

Al retomar la noción de los marcos de producción subjetiva que derivan del discurso capitalista resulta imprescindible acotar cómo este logra insertarse en las dinámicas de interacción “particulares” de cada minoría. El capitalismo recepta las singularidades o preferencias de cada sujeto haciéndolas resaltar como únicas y propias de este. Sin embargo, el *performance* cotidiano dentro de las lógicas del capital se rige por los mismos ideales. Individuos vectorizados hacia un *fin común*, pero que pretende ser ubicado como un “*fin único*”. La lógica de producción subyace –y sostiene– el vínculo comunitario donde el *fin común* buscará la inserción en sociedades de consumo. Žizek (2008) en su texto *En defensa de la intolerancia*, delimita con exactitud la idea del vínculo capital:

Está la multicultural y postmoderna «política identitaria», que pretende la coexistencia en tolerancia de grupos con estilos de vida «híbridos» y en continua transformación (...) Este continuo florecer de grupos y subgrupos con sus identidades híbridas, fluidas, mutables, reivindicando cada uno su estilo de vida/su propia cultura, esta incesante diversificación, sólo es posible y pensable en el marco de la globalización capitalista y es precisamente así cómo la

globalización capitalista incide sobre nuestro sentimiento de pertenencia étnica o comunitaria: el único vínculo que une a todos esos grupos es el vínculo del capital, siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo. (p. 48)

El capitalismo aparece como máquina que subyace en las dinámicas y relaciones de poder, producción y consumo. Este discurso encierra al individuo en una lógica segregativa de consumidor-consumido. ¿Cuáles son los límites de lo apropiable y lo privatizado? ¿Libertad o explotación que consume? De esta forma, el aparato ideológico del capitalismo comanda los imperativos que ordenan cómo el individuo debe desear. Llegado a este punto, resulta trascendental el planteamiento propuesto por Žižek (2008):

Lo verdaderamente terrorífico no está en el contenido específico oculto bajo la universalidad del Capital global, sino más bien en que el Capital es efectivamente una máquina global anónima que sigue ciegamente su curso, sin ningún Agente Secreto que la anime. El horror no es el espectro (particular viviente) dentro de la máquina (universal muerto), sino que la misma máquina (universal muerto) está en el corazón de cada espectro (particular viviente). (p. 59)

El régimen establecido en una sociedad al percibir o tener que afrontar aquello que le resulta inaceptable para sus estándares intentará normativizar y estandarizar a los individuos. Entes reguladores dictaminarán lo “aceptable” y lo “no aceptable”, lo que está permitido para el aparato ideológico capitalista de consumo y lo que no. El sujeto se verá llamado a taponar su condición primera y fundante, la falta en ser, todo bajo la promesa utópica de la ganancia sin pérdida.

Es así como, el valor en términos económicos ocupa una plaza preponderante en el padecimiento del individuo, pues este se ve intrínsecamente conectado con las leyes de producción-reproducción que lo habilitan a sostener-se dentro del dinamismo impuesto. Esta posición adoptada por el sujeto adquiere un carácter estructural en tanto funciona como soporte de dicho sistema y su identidad. Hinkelammert (2007) realiza una crítica sobre la razón mítica fundante en la modernidad, donde menciona:

El gran mito, que sustenta la modernidad hasta hoy – aunque ya se esté quebrando – es el mito del progreso. Surge con la modernidad y le da su alma: su alma mítica. El progreso es infinito, no hay sueños humanos cuya realización no prometa. Es el conjunto de ciencias empíricas, laboratorio, tecnología y mercado. (p. 42)

La metáfora mítica del capitalismo, su eficacia simbólica, y los efectos de su significación generan prácticas delimitadas, organizaciones “culturales” y clasistas. El individuo se halla en una suerte de alienación a la red simbólica que deriva del discurso mítico del capital. Aparato ideológico y operatoria discursiva que antecede al ser. Frente a esto, Hinkelammert (2007) señala:

Hay que hablar del espacio mítico. Aparece y el pensamiento humano se desarrolla en su interior. Este espacio no es creado, sino está dado. No podemos no tenerlo o no ocuparlo. El pensamiento se desarrolla en él. No tiene delimitación, porque no hay nada fuera de él. (p. 41)

De esta forma, en el entorno contemporáneo surge una suerte de adhesión del ser con las significaciones culturales que se rigen por este aparato ideológico. Los vínculos humanos se fundan sobre estructuras míticas y místicas de la lógica capital donde el tejido del mercado se convierte en un engranaje que genera, emite y distribuye. El flujo y aceleración derivados del capital empujan hacia un horizonte donde existe una institucionalización que reformula la realidad. Qué consecuencias y efectos tiene todo este tejido simbólico en las formaciones sociales que habitan el Abya Yala o Latinoamérica. Es válido analizar a profundidad cómo las subjetividades latinoamericanas están atravesadas por estas hegemonías discursivas occidentales.

## METODOLOGÍA

Para el presente trabajo de titulación resulta conveniente un enfoque cualitativo, pues aborda un fenómeno que escapa a los datos meramente cuantificables. Además, este enfoque permite realizar interpretaciones, que amplían la comprensión del fenómeno estudiado, y que están sostenidas en revisiones bibliográficas y posturas teóricas de diversos autores. De igual forma, este enfoque, a diferencia de otros, abre la posibilidad de identificar y explorar fenómenos nuevos que puedan aparecer al momento de ejecutar el trabajo investigativo y, de esta manera, realizar una comprensión aún más profunda del objeto de estudio en cuestión (Hernández, Fernández & Baptista, 2014, pp. 450-451).

Sostenidos en dicho enfoque, se realizan conceptualizaciones de los constructos sobre los que gira el trabajo investigativo. Caracterizando así la problemática del mito en Occidente y describiendo sus efectos en las subjetividades de la actualidad latinoamericana. Esto implica un diálogo e intercambio de líneas teóricas que enriquecen la discusión, adviniendo en una propuesta innovadora que permita releer las contingencias de hoy. La perspectiva estructuralista y postestructuralista permite un alcance explicativo de la investigación. Pues a diferencia de las corrientes metanarrativas, el postestructuralismo permite dilucidar los mecanismos y discursos que vectorizan los fenómenos.

De esta manera, se plantean los postulados del diseño etnográfico que permite indagar y estudiar sistemas sociales, para comprender e interpretar sus significados culturales desde la descripción y análisis de sus realidades políticas, educativas, socioeconómicas y culturales, así como sus mitos, símbolos, funciones sociales, etcétera (Hernández, Fernández & Baptista, 2014, p. 482).

El trabajo de investigación utiliza métodos de recolección y análisis de datos no estandarizados o predeterminados que posibilitan explorar aspectos subjetivos acordes a la temática en cuestión. Además, continuando con lo planteado en su momento por Octave Mannoni, o George Devereux, se propone una perspectiva complementarista propia del etnopsicoanálisis, que aplica postulados psicoanalíticos en fenómenos antropológicos. Así se reconoce la idoneidad de abordar un fenómeno social desde varios saberes, en este caso: antropología y psicoanálisis (Rodríguez, 2008; Nadig, 2005; Barros & Bairrão, 2010).

Con inspiración en los postulados propios del etnopsicoanálisis, se busca contrastar la información obtenida con los diversos principios teóricos revisados durante el desarrollo del trabajo. Este método de trabajo otorga la posibilidad de ejecutar un intercambio de ideas entre distintos autores clásicos y contemporáneos. De esta manera, se han realizado aportes de lingüística, antropología, filosofía y psicoanálisis.

Las técnicas empleadas son arqueología bibliográfica, revisión de documentos y fichas técnicas de revisión. Las mismas permiten analizar aspectos explícitos y manifiestos en la cultura occidental. Así como aquellos aspectos inconscientes relativos a la realidad subjetiva. De igual forma, la información obtenida posibilita la comprensión e interpretación de los fenómenos estudiados en las variables a través de las percepciones y significados de la muestra estudiada.

Todo esto permite explorar y ampliar el estado actual de los estudios alrededor del mito recabados mediante la revisión de documentos. Así como, integrar las diversas perspectivas conceptuales realizando un trabajo investigativo transdisciplinar por medio del arqueología bibliográfica. Este proceso dialéctico entre distintos saberes es sustentado también por el enfoque cualitativo que permite el espacio académico para abordar estas vertientes del saber (Hernandez, Fernández & Baptista, 2014, p. 16).

Asimismo, el enfoque cualitativo y el diseño etnográfico avala la exposición de casos junto a unidades de análisis que sean relevantes para lo estudiado. Para esta investigación se ha tomado una muestra no probabilística, pero representativa cualitativamente. Son dos casos acontecidos en el contexto latinoamericano durante el año 2021. Dos situaciones mediáticas, uno suscitado por dos ecuatorianos y otro manifestado por un argentino (Ver Anexo 1). Ambos fueron expuestos a nivel de prensa en canales oficiales. También se toma en cuenta las respuestas posteriores de los implicados debido a la reacción de la sociedad en general.

1. Primer caso: Programa ecuatoriano La Posta XXX en canal TC televisión. Fecha: 04 de julio de 2021.
2. Segundo caso: Reunión entre el presidente argentino y el jefe de Gobierno español. Fecha: 09 de junio de 2021.

## Reflexión y análisis de casos

Para lograr un análisis de estos casos, se plantea la técnica de análisis del discurso que guarda compatibilidad epistémica con las etnometodologías (Van Dijk, citado por Antaki et al., 2011, p. 6). Pues lo *etno*, involucra ampliar la perspectiva en el estudio de fenómenos sociales, pues un abordaje serio de los mismos, implica una mirada interseccional. El discurso es:

...un conjunto de prácticas lingüísticas que mantienen y promueven ciertas relaciones sociales. El análisis consiste en estudiar cómo estas prácticas actúan en el presente manteniendo y promoviendo estas relaciones: es sacar a la luz el poder del lenguaje como una práctica constituyente y regulativa. (Íñiguez & Antaki, 1994, p. 63)

Según Bakhtin todo enunciado y práctica, son una integración híbrida de otros enunciados e interlocutores, sea pretéritos, actuales o posteriores, que se conjugan en cierto momento (citado por Antaki et al., pp. 149-150). El análisis consiste en intentar examinar los casos propuestos para dar cuenta de los mitos que atraviesan los discursos. El análisis del discurso posibilita develar otros discursos que subyacen el analizado inicialmente (Antaki et al., 2011, p. 52).

Para facilitar y concretar las unidades mínimas de análisis, se delimitan las siguientes variables según lo planteado en el capítulo tres: indispensabilidad del autor, división subjetiva, noción de Estado-Nación, Eurocentrismo-helenocentrismo. Finalmente, en un cuadro se exponen los enunciados más representativos de los discursos en los dos casos en función de cada unidad de análisis. Además de articular estos enunciados a otras huellas míticas que han aportado las propuestas teóricas expuestas durante el proyecto de investigación y que han sido pesquisadas en los casos. Así como sus efectos en las subjetividades de nuestro continente.

<b>Variable</b>	<b>Primer caso: Ecuatoriano</b>	<b>Segundo caso: Argentino</b>
<b>Indispensabilidad del autor</b>	“La Real Academia de la Posta”	“Escribió alguna vez Octavio Paz”
<b>División subjetiva</b>	“No partió de un ejercicio de mala fe voluntario (...) se convirtió en un exceso absolutamente innecesario”	“A nadie quise ofender, de todas formas, quien se haya sentido ofendido o invisibilizado, desde ya mis disculpas”
<b>Estado-Nación</b>	“Es un anarquista”, “El estado le estorba”	“... mexicanos,... brasileños,... argentinos...”
<b>Eurocentrismo-helenocentrismo</b>	“Es un campesino”, “indígena”  “Vamos a darle algo positivo en el tablero”	“Soy europeísta”

### **Indispensabilidad del autor**

Como fue problematizado en el capítulo tres, el Mito de la escritura ilustra y hasta cierto punto, explica, cómo en la subjetividad occidental resulta imprescindible destacar al autor. Desde el psicoanálisis esto puede ser leído como el rasgo neurótico de sostener al Padre siempre que sea posible, como fue planteado en el capítulo dos.

En el primer caso, se requiere, como condición previa, hacer alusión a una institución que respalde, autorice lo que se enuncia, el concepto de Padre. De esta forma, afirman que se basan en la “Real Academia de la Posta” (RAP), como aproximación metonímica de la Real

Academia Española (RAE). Si bien, en el programa se realiza de manera informal y ficticia, las huellas míticas están presentes.

En el segundo caso, se afirma –aunque erróneamente– que la frase fue escrita por Octavio Paz. “Escribió alguna vez Octavio Paz”. De este modo, se pretende darle vigencia y validez al enunciado, mencionando su autor previamente, cual falacia *ad verecundiam*. La complejidad deviene del obstáculo neurótico de lograr cuestionar lo escrito, lo dicho, sin la dificultad de cuestionar al maestro que lo sostuvo.

### **División subjetiva**

En el acápite sobre el mito de *La Caída* se exponen las coordenadas teo-filosóficas en las que se estructura, de cierta manera, la división subjetiva en la tradición judeo-cristiana, presente principalmente en Occidente. En el primer caso, se sostiene que los excesos no fueron resultado de un acto voluntario. Esto permite leer las huellas míticas de la división del sujeto, pues roborá que hay otra dimensión, otro eje –el simbólico– que tantas veces determina, condiciona y dirige el accionar conductual y verbal de los sujetos.

En el segundo caso se enuncia desde el querer –el imaginario, el yo– que no quiso ofender a nadie. Sin embargo, pide disculpas, apoyándose en lo conceptualizado como división subjetiva, y da cuenta de haber dicho algo que no desea y viceversa. ¿Si no fue él, entonces quién ofendió? ¿Quién o qué habló?

### **Estado-Nación**

La lectura de la tragedia de Antígona permite reconocer nociones míticas y mitológicas alrededor de la institucionalidad del Estado-Nación. El Estado-Nación se ha naturalizado de tal manera, que resulta incuestionable actualmente. El mismo se sostiene sobre precarias formas de democracia, que a su vez se han reducido a puro electoralismo, del cual sacan provecho los Creontes latinoamericanos. ¿Se logra divisar lo peligroso del mito naturalizado?

En el primer caso se refieren directamente al Estado, y al mismo lo posicionan indirectamente como un ente inamovible y natural. Es así que lo que muy sesgadamente llaman anarquismo, les resulta impensable e inmediateamente rechazable. En el segundo caso se lee cómo la noción de Estado o Nación produce y perpetúa vínculos asimétricos en términos

raciales, étnicos y culturales. Las fronteras como dispositivos políticos. Se expone cómo el presidente argentino abiertamente distingue a Argentina del resto de países latinoamericanos en términos étnico-raciales. ¿Acaso el nacionalismo puede tornarse delirante? O más cuestionante aún resulta la indiferencia y represión del etnocidio sobre el que se edifica la cultura argentina.

### **Eurocentrismo-helenocentrismo**

Como ya se ha planteado, el eurocentrismo atraviesa la cultura Occidental y repercute en lo simbólico de manera eficaz. El mismo está fuertemente ligado con las lógicas coloniales y capitalistas. En el primer caso, resuenan posturas colonialistas, pues está presente la desvalorización de lo indígena y lo campesino. Además de proyectar sesgadamente la figura pública en cuestión, ya que solo recalcan su labor como campesino o su identidad indígena, sin tomar en cuenta otros aspectos, por ejemplo, su nivel académico de tercer nivel. Acaso aquí no se evidencia la doble implicación división técnica del trabajo-división social. Igualmente, durante el programa se afirma que ser “relevante” es lo único positivo en el acrónimo, despreciando y desestimando al ser campesino.

En el segundo caso se menciona explícitamente la expresión “*soy europeísta*”, dejando de lado e invisibilizando el mestizaje propio de un país latinoamericano. Aludiendo a una supuesta extranjería y ajenidad de Argentina a este continente, puesto que según se manifiesta provienen de Europa. Diferenciándose así, de manera cuasi delirante, de los otros dos países citados en la frase. ¿El eurocentrismo recubre tal locura?

## CONCLUSIONES

El presente trabajo de investigación ha planteado las principales aportaciones teóricas para realizar un abordaje filosófico y psicoanalítico del mito en Occidente. El estructuralismo y el postestructuralismo han sido las corrientes académicas que han permitido analizar cómo el mito se ha establecido y naturalizado en las subjetividades latinoamericanas principalmente.

Como se ha revisado, la construcción de lo mítico resulta estructural en el sujeto, fundamentalmente en la neurosis. El mito permite hacer al neurótico un uso con la verdad, en una suerte de convencimiento de tiempos y personajes pretéritos en los que todo era posible. De lo cual solo queda y le es accesible una insípida tensión entre aquel ideal y lo abyecto de la sociedad.

Tomando en cuenta los discursos que atraviesan a Occidente *ergo* Latinoamérica, se problematiza las subjetividades en este último territorio. Lo esquizo se hace presente en la colonialidad latina. Así, reflexionar sobre las subjetividades latinoamericanas se torna una labor performativa y decolonial. Su reconfiguración resulta mítica, cuasi heroica. Ya que implica descentrar la historia universal y reconocer las lógicas del capital inmersas en la misma.

Rescatar nociones como el *Abya Yala* significa distinguir nuestras prácticas discursivas eurocentristas, agenciando y proponiendo plataformas desde la que los y las sujetos latinoamericanos puedan enunciar-se. Sin caer en purismos o fanatismos, el proceso es necesario y doloroso, pues desmantela ideales, aspiraciones, instituciones, incluso saberes.

El sujeto es propuesto así, como el discurso que habla a través del imaginario de la persona. Lo esencial –si es posible la esencia– es determinar los sujetos, los discursos que atraviesan lo que es llamado como subjetividad. En los casos analizados, fueron la xenofobia, el eurocentrismo, el clasismo, la aporofobia, el capitalismo –y muchos más– los que hablaron y se enunciaron mediante los locutores del programa o el presidente del país, respectivamente. ¿Qué sujetos atraviesan las subjetividades latinoamericanas?

Lo interesante, es que gracias al psicoanálisis se sabe que el sujeto es el sujeto del inconsciente. No son conceptos gobernados por la memoria, la razón, el yo o las cogniciones. Son conceptos que navegan a nivel del lenguaje, inconscientes. Son hablados, nos son hablados y tienen efecto en las subjetividades. Son *inconceptos* que hablan a través de nosotros, el

individuo. Que como ya se ha planteado –lejos del ideal indivisible– el supuesto in-dividuo en realidad está dividido.

Dada la realidad latinoamericana, una psicología que pretenda atender al sujeto y su padecer, como ente ajeno a las condiciones económicas, sociales, educativas, etc. resulta en una clínica superflua. De esta manera, se ha propuesto este estudio, de alcances insospechados para los estudios latinoamericanos, en pos de la llamada salud mental pública y privada. Esto está vinculado a las ideologías políticas que se han naturalizado en la actualidad, gracias a instituciones como el Estado.

El capitalismo –consanguíneo al eurocentrismo– es considerado como el discurso mítico que más efectos produce en las subjetividades a nivel mundial. Más aún en Latinoamérica, debido a las asimetrías de poder con respecto a otros continentes. El capitalismo, promete cínicamente la completud al sujeto. La promesa del paraíso divino en el discurso mítico judeo-cristiano ha sido reemplazada por la oferta de completud terrenal del capital. El neurótico encarna estos discursos y los padece en el cuerpo.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abad, G. (2007). Lo imposible de la ley. *XIV Jornadas de Investigación y Tercer Encuentro de Investigadores en Psicología del Mercosur*. Facultad de Psicología-Universidad de Buenos Aires.
- Alemán, J. (2017). Capitalismo y vida. *Página12*. Recuperado de <https://www.pagina12.com.ar/55578-capitalismo-y-vida>
- Althusser, L. (2016). *Sobre la reproducción* (Vol. 87). Ediciones Akal.
- Antaki, C., Díaz, F., Edwards, D., Ibáñez, T., Íñiguez, L., Martín, L., Mincoff, V., Spink, M. (2011). *Análisis del discurso: Manual para las ciencias sociales*. Barcelona: Editorial UOC.
- Ayala Mora, E. (2013). El origen del nombre América Latina y la tradición católica del siglo XIX. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, 40(1), 213-241.
- Barthes, R. (1999). *Mitologías*. Ciudad de México: Editorial Siglo xxi.
- Barros, M., & Bairrão, J. (2010). Etnopsicanálise: Embasamento crítico sobre teoría e prática terapêutica. *Revista da SPAGESP*, 11(1), 45-54.
- Benjamin, W. (2016). Ensayos escogidos. (H, Murena). Disponible en: [http://biblio3.url.edu.gt/publiclg/biblio\\_sin\\_paredes/fac\\_humanidades/filosofia/ensa\\_e\\_scond.pdf](http://biblio3.url.edu.gt/publiclg/biblio_sin_paredes/fac_humanidades/filosofia/ensa_e_scond.pdf)
- Bohoslavsky, E. (2009). ¿Qué es América Latina? El nombre, la cosa y las complicaciones para hablar de ellos. *Ponencia. Taller de reflexión sobre América Latina, Universidad Nacional de General Sarmiento, Los Polvorines*, 15, 1-12.
- Centera, M. (2021). La cita fallida del presidente de Argentina: “Los mexicanos salieron de los indios, los brasileros de la selva, pero los argentinos de los barcos”. *El País*. Recuperado de <https://elpais.com/internacional/2021-06-09/la-cita-fallida-de-alberto-fernandez-los-mexicanos-salieron-de-los-indios-los-brasileros-de-la-selva-pero-los-argentinos-de-los-barcos.html>

- Cossío, C. (1951). La actual estructura de Occidente. *Revista de estudios políticos*. Disponible en: <https://dialnet.unirioja.es/download/articulo/2128056.pdf>
- Derrida, J. (2000). *Introducción a " el origen de la geometría" de Husserl*. Buenos Aires: Editorial Manantial.
- Derrida, J. (1989). La retirada de la metáfora. La deconstrucción en las fronteras de la filosofía.
- Derrida, J. (1997). *La diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.
- Derrida, J. (1994). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Ediciones Cátedra.
- De Sevilla, M., De Tovar, L., & Belly, M. (2006). El mito: la explicación de una realidad. *Laurus*, 12(21), 122-137.
- Dussel, E. (31 de mayo de 2013) Enrique Dussel y otra mirada sobre la historia universal. Obtenido de YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=6GLzHSIGf4o>. Consulta: 07/072/2021.
- Enterados TV. (5 de julio de 2021). La Posta 3X arremete contra Leonidas Iza. [Archivo de Vídeo]. Youtube. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=UqKFxkcS9FI&t=19s>
- Equipo de traductores de la edición española de la Biblia de Jerusalén. (1999). *Nueva Biblia de Jerusalén*. Bilbao: Editorial Desclée de Brouwer.
- Foucault, M. (2019). *Historia de la sexualidad 4: las confesiones de la carne*. Siglo XXI Editores.
- Freud, S. (1923). *El yo y el ello y otras obras*, Obras Completas, Tomo XIX. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Freud, S. (1955). *Tótem y tabú*. Obras completas. Tomo XIII. Buenos Aires: Editorial Amorrortu.
- Grimoldi, N. (2014). ¿De qué hablamos cuando hablamos de América Latina? Un análisis a través de las imágenes: La identidad de la región en los lenguajes visuales y las imágenes que circulan en medios de comunicación y en la vía pública, La Plata 2008-2013 [Tesis

- de grado, Universidad Nacional de La Plata]. En Memoria Académica. <http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/tesis/te.1104/te.1104.pdf>
- Grupo REFORMA. (9 de junio de 2021). Mexicanos salieron de indios; argentinos llegamos en barcos.- Fernández. [Archivo de Vídeo]. Youtube. Recuperado de [https://www.youtube.com/watch?v=4h4SZC\\_Jo5k](https://www.youtube.com/watch?v=4h4SZC_Jo5k)
- Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, M. d. (2014). Metodología de la Investigación Sexta Edición. México D.F.:McGraw-Hill/Interamericana Editores.
- Herrero, Y. (2006). El movimiento ecologista ante el deterioro global: retos y utopías. *Psychosocial Intervention*, 15(2), 149-166.
- Hinkelammert, F (2007). Hacia una crítica de la razón mítica. El laberinto de la modernidad. Materiales para la discusión. San José, Costa Rica: Arlekin.
- Íñiguez-Rueda, L., & Antaki, C. (1994). El análisis del discurso en psicología social. Boletín de psicología, 44(1), 57-75.
- Junco, E. (2019). El mandato del hermano: antígona para la posmodernidad. *Alpha (Osorno)*, (48), 55-65.
- Kristeva, J. (2004). *Poderes de la perversión*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Kowii, A. (2005). Barbarie, civilizaciones e interculturalidad. *Pensamiento crítico y matriz (de) colonial. Reflexiones latinoamericanas. Quito: Universidad Andina Simón Bolívar/Abya Yala*.
- Lacan, J. (1977) Psicoanálisis. *Radiofonía & Televisión*. Barcelona: Editorial Anagrama.
- Lacan, J. (2008a). Seminario 4. *La Relación de Objeto*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2008b). Seminario 17. *El reverso del psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2010). Seminario 11. *Los Cuatro Conceptos Fundamentales del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2006a). *El triunfo de la religión*. Buenos Aires: Editorial Paidós.

- Lacan, J. (2006b). *El Seminario 20. Aun, 1972-1973*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2007). *Mi enseñanza*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012a). *Hablo a las paredes*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2012b). *Seminario 19. ...o peor*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lacan, J. (2003). *Escritos I y II*. Ciudad de México: Editorial Siglo XXI.
- Lacan, J. (2009). *Seminario 18. De un discurso que no fuera del semblante*. Buenos Aires: Editorial Paidós.
- Lamo de Espinosa, E. (2018). ¿Es América Latina parte de Occidente?. *Documento de trabajo*, 2(10).
- Lévi-Strauss, C. (1995). *Antropología estructural*. Buenos aires: Editorial Paidós.
- Li, D. (2019). *Comunicación turística intercultural: principales diferencias entre Oriente y Occidente a través de los ejemplos de China y Europa*. [Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid]. En E-Prints Complutense. <https://bit.ly/3ffksIU>
- Mbarki, A. K. (2018). Oriente y Occidente: dos conceptos a debate. *Revista académica liLETRAd*, (4), 447-456.
- Metro Ecuador. (2021). *Luis Eduardo Vivanco y Andersson Boscán piden disculpas públicas y anuncian salida de 'La Posta XXX' de TC Televisión*. Disponible en <https://www.metroecuador.com.ec/ec/noticias/2021/07/06/luis-eduardo-vivanco-y-andersson-boscan-piden-disculpas-publicas-a-y-anuncian-salida-de-la-posta-xxx-de-tc-television.html>
- Mignolo, W. (2007). *La idea de América Latina: la herida colonial y la opción decolonial*. Gedisa.
- Mignolo, W. (2009). La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y emancipación*, 2, 251-276.

- Moreno, N. (2021). Lo abyecto. Revisión teórica del concepto en *Poderes de la perversión* y su puesta en relación con la constitución del sujeto y las identidades. 17, Instituto de Estudios Críticos. Ciudad de México.
- Morris, I. (2010). ¿Cómo le ganó Occidente a Oriente?. *BBC Mundo*.
- Nadig, M. (2005). El valor epistemológico del concepto del espacio en el análisis de la dinámica transcultural. Reflexiones metodológicas. *Intercultural Communication Studies*, 14(3), 132.
- Platón. (1988). Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro. Madrid, España: Editorial Gredos.
- Peres, D. (2017). Feminismo poscolonial y hegemonía occidental: una deconstrucción epistemológica. *Dossiers feministes*, (22), 157-177.
- Pérez, A. (2016). Sujeto-resto: caído por el discurso capitalista. *Errancia*, (13). Recuperado de [https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v13/errancia\\_13.html](https://www.iztacala.unam.mx/errancia/v13/errancia_13.html)
- Ramírez, C., & Santos, R. (2018). Consideraciones teórico-metodológicas del mito como vía de comprensión e integración cultural. *Praxis & Saber*, 9(20), 41-74.
- Rodríguez, L. (2008). Inconsciente y Cultura: Etnopsicoanálisis. *Revista Subje/Civitas*, 1(2).
- San Agustín. (2011). *La ciudad de Dios* (Vol. 686). NoBooks Editorial.
- San Agustín (2019a). Obras Completas: *El matrimonio y la concupiscencia*. Libro I. Recuperado de: [https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze\\_concupiscenza/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/nozze_concupiscenza/index2.htm)
- San Agustín (2019b). Obras Completas: *Del Génesis a la letra*. Libro XI. Recuperado de: [https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi\\_lettera/index2.htm](https://www.augustinus.it/spagnolo/genesi_lettera/index2.htm)
- San Agustín. (2020). The Literal Interpretation of Genesis: Unfinished Book. (I, Image, Trad.) Disponible en: [https://www.roger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2020/08/Augustine-De\\_Genesi\\_Imperfectum\\_Image-v4.pdf](https://www.roger-pearse.com/weblog/wp-content/uploads/2020/08/Augustine-De_Genesi_Imperfectum_Image-v4.pdf)
- Saussure, F. (1987). *Lingüística general*. Buenos Aires: Editorial Losada.

Sófocles (1981), *Tragedias. Áyax. Antígona. Edipo rey. Electra. Edipo en Colono*. Madrid, España: Editorial Gredos.

Williams, C. (2016). La fascinante historia de por qué el norte queda arriba en los mapas. BBC Mundo. Recuperado de: <https://www.bbc.com/mundo/vert-fut-36632096>

Zizek, S. (2003). *El sublime objeto de la ideología*. Siglo XXI Editores Argentina.

Zizek, S. (2008). *En defensa de la intolerancia*. Madrid, España: Editoriales Sequitur.

Zizek, S. (2010). *Viviendo en el final de los tiempos*. Ediciones Akal, SA.

## ANEXOS

### Anexo 1

Primer caso: El programa fue dirigido por Luis Vivanco y Andersson Boscán. El guión consistió en realizar un acrónimo que caracterice a Leonidas Iza, líder campesino y presidente actual de la CONAIE. Mientras adjetivan a Leonidaz Iza, Andersson Boscán introducía dardos en una diana con la imagen de su rostro. El acrónimo resultó formando la palabra “C-A-B-R-O-N”, en la que la C correspondía a campesino, la A a anarquista, la B a bronquista, la R a relevante, la O a obsesivo y la N a narcisista (Enterados TV, 2021). Al día siguiente, mediante las redes sociales, Vivanco afirma no haber tenido la voluntad de ejercer de mala fe (Metro Ecuador, 2021).

Segundo caso: El jefe de Gobierno de España se encuentra en la casa presidencial con Alberto Fernández, presidente de Argentina. Durante la reunión, Fernández dijo una frase erróneamente citada, en la que distingue el origen de mexicanos, brasileños y argentinos. Además de haber afirmado considerarse “europeísta” previamente (Grupo REFORMA, 2021). Al día siguiente mediante la red social Twitter, Fernández pide disculpas (Centera, 2021).



**Presidencia  
de la República  
del Ecuador**



**Plan Nacional  
de Ciencia, Tecnología,  
Innovación y Saberes**



## **DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN**

Yo, **Falquez Torres, Juan Francisco**, con C.C: # 0926807355 autor del trabajo de titulación: **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas** previo a la obtención del título de **Licenciado en Psicología Clínica** en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tienen las instituciones de educación superior, de conformidad con el Artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de titulación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la SENESCYT a tener una copia del referido trabajo de titulación, con el propósito de generar un repositorio que democratice la información, respetando las políticas de propiedad intelectual vigentes.

Guayaquil, **07 de septiembre de 2021**

f. \_\_\_\_\_

Nombre: **Falquez Torres, Juan Francisco**

C.C: 0926807355



**Presidencia  
de la República  
del Ecuador**



**Plan Nacional  
de Ciencia, Tecnología,  
Innovación y Saberes**



## **DECLARACIÓN Y AUTORIZACIÓN**

Yo, **Sumba Rosado, Ariel Alexander**, con C.C: # 0952666980 autor del trabajo de titulación: **Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas** previo a la obtención del título de **Licenciado en Psicología Clínica** en la Universidad Católica de Santiago de Guayaquil.

1.- Declaro tener pleno conocimiento de la obligación que tienen las instituciones de educación superior, de conformidad con el Artículo 144 de la Ley Orgánica de Educación Superior, de entregar a la SENESCYT en formato digital una copia del referido trabajo de titulación para que sea integrado al Sistema Nacional de Información de la Educación Superior del Ecuador para su difusión pública respetando los derechos de autor.

2.- Autorizo a la SENESCYT a tener una copia del referido trabajo de titulación, con el propósito de generar un repositorio que democratice la información, respetando las políticas de propiedad intelectual vigentes.

Guayaquil, **07 de septiembre de 2021**

f. \_\_\_\_\_

Nombre: **Sumba Rosado, Ariel Alexander**

C.C: **0952666980**



**Presidencia  
de la República  
del Ecuador**



**Plan Nacional  
de Ciencia, Tecnología,  
Innovación y Saberes**



**SENESCYT**  
Secretaría Nacional de Educación Superior,  
Ciencia, Tecnología e Innovación

## REPOSITORIO NACIONAL EN CIENCIA Y TECNOLOGÍA

### FICHA DE REGISTRO DE TESIS/TRABAJO DE TITULACIÓN

<b>TEMA Y SUBTEMA:</b>	<b>Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas</b>		
<b>AUTOR(ES)</b>	Falquez Torres, Juan Francisco; Sumba Rosado, Ariel Alexander		
<b>REVISOR(ES)/TUTOR(ES)</b>	Psic. Cl. Aguirre Panta, David Jonatan, PhD		
<b>INSTITUCIÓN:</b>	Universidad Católica de Santiago de Guayaquil		
<b>FACULTAD:</b>	Filosofía, Letras y Ciencias de la Educación		
<b>CARRERA:</b>	Psicología Clínica		
<b>TÍTULO OBTENIDO:</b>	Licenciado en Psicología Clínica		
<b>FECHA DE PUBLICACIÓN:</b>	<b>07 de septiembre de 2021</b>	<b>No. DE PÁGINAS:</b>	106
<b>ÁREAS TEMÁTICAS:</b>	Psicoanálisis, etnopsicoanálisis, psicología clínica, sociología, lingüística, filosofía, Latinoamérica, eurocentrismo		
<b>PALABRAS CLAVES/ KEYWORDS:</b>	Mito, Occidente, ideología política, eurocentrismo, subjetividad latinoamericana, decolonialidad		
<b>RESUMEN/ABSTRACT:</b>	El trabajo de titulación “Aproximaciones filosóficas y psicoanalíticas sobre el mito en Occidente: reflexiones acerca de sus efectos en las subjetividades latinoamericanas” tiene por objetivo realizar un análisis de las nociones teóricas alrededor del mito en Occidente, mediante los postulados estructuralistas y postestructuralistas con el fin de reconocer sus efectos en las subjetividades latinoamericanas. Sustentado en un enfoque cualitativo se analiza discursivamente dos casos latinoamericanos que resultan representativos en cuanto confluyen los diversos discursos míticos propuestos en el trabajo. Las variables o unidades de análisis son: indispensabilidad del autor, división subjetiva, Estado-Nación y eurocentrismo-helenocentrismo. Se concluye y problematiza las subjetividades latinoamericanas como atravesadas principalmente por discursos coloniales, capitalistas y sus derivados.		
<b>ADJUNTO PDF:</b>	<input checked="" type="checkbox"/> SI	<input type="checkbox"/> NO	
<b>CONTACTO CON AUTOR/ES:</b>	<b>Teléfono:</b> +59399-526-8194 (Falquez Torres Juan Francisco); +59399-226-9712 (Sumba Rosado Ariel Alexander)		E-mail: <a href="mailto:juan.falquez03@cu.ucsg.edu.ec">juan.falquez03@cu.ucsg.edu.ec</a> <a href="mailto:ariel.sumba@cu.ucsg.edu.ec">ariel.sumba@cu.ucsg.edu.ec</a>
<b>CONTACTO CON LA INSTITUCIÓN (COORDINADOR DEL PROCESO UTE)::</b>	<b>Nombre:</b> Martínez Zea Francisco Xavier, Mgs.		
	<b>Teléfono:</b> +593-4-2209210 ext. 1413 - 1419		
	<b>E-mail:</b> <a href="mailto:francisco.martinez@cu.ucsg.edu.ec">francisco.martinez@cu.ucsg.edu.ec</a>		
<b>SECCIÓN PARA USO DE BIBLIOTECA</b>			
<b>Nº. DE REGISTRO (en base a datos):</b>			
<b>Nº. DE CLASIFICACIÓN:</b>			
<b>DIRECCIÓN URL (tesis en la web):</b>			