

VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia, 2007.

Alcances del Mito en el Mundo Contemporáneo.

Esteban E. Aguayo S.

Cita:

Esteban E. Aguayo S. (2007). *Alcances del Mito en el Mundo Contemporáneo. VI Congreso Chileno de Antropología. Colegio de Antropólogos de Chile A. G, Valdivia.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/vi.congreso.chileno.de.antropologia/138>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eCzH/RZh>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

NORAMBUENA, Carmen, Migraciones limítrofes. Chile 1865–1960 EN: ASDRUBAL, Hernan, Historia de las migraciones limítrofes en el Cono sur de América. Argentina, Bolivia, Brasil, Chile, Paraguay y Uruguay (2002), Vol. II, Instituto Panamericano de Geografía e Historia.

ROCHA, Everardo, ¿O que é etnocentrismo?, Rio de Janeiro: Editora Brasiliense, 1984.

STEFONI, Carolina, «Inmigración peruana en Chile». Una oportunidad a la integración, Editorial Universitaria S.A. FLACSO Chile, Septiembre 2003.

SIGUAN Miguel, «La escuela y los inmigrantes». Ediciones Paídos, Barcelona, 1ª edición 1998.

ULRICH, Beck, «La Sociedad del Riesgo», Hacia una nueva modernidad. Editorial Paidós, 1998. www.google.cl

PARTE V: MITOS

Alcances del Mito en el Mundo Contemporáneo

Esteban E. Aguayo S.*

Resumen

El presente escrito aborda el concepto de mito como dimensión de realidad e integración individual y colectiva, y como posibilidad de análisis para comprender fenómenos y procesos culturales aun en el contexto del mundo contemporáneo. Para ello se entiende al mito como matriz simbólica que anida a partir de múltiples capas de aprehensión, expresado formalmente como relato fundador de sentido, el cual no es privativo de sociedades frías ni de culturas dictaminadas como ajenas o perimetrales a la modernidad. Finalmente, se explora un modelo para el entendimiento de las creencias en el mundo contemporáneo, donde el Mito juega un rol central junto a representaciones sociales e imaginarios socio-culturales.

Palabras Claves: Mito, narrativas de sentido, mundo contemporáneo, representación social, imaginarios.

Abstract

The present work talk about de concept of myth as a dimension of the reality, and individual, and collective integration; and like a analysis possibility to comprehend cultural processes and phenomena even in the context of the contemporaneous world. To achieve this goals, we understand the myth like a symbolic matrix that nest from the many capes of apprehension, formally expressed as the tale that fund the sense, this is not privative of the cold societies neither of cultures has been said like foreign or perimetral to modernity. Finally, we explore a model to comprehend the understanding of the beliefs in the contemporaneous world, where the

Myth plays a central role together with the social representations and socio-cultural imageries.

Keywords: Myth, sense narratives, contemporaneous world, social representation, imageries.

Introducción

Puede decirse que un mito comprende «el relato de hechos primigenios, paradigmáticos y atemporales, en cuya recreación el ser humano reafirma su propia condición esencial» (López y Aguayo, 2003: 8). Estos relatos paradigmáticos se sostienen a través del tiempo, en una permanente dinámica de continuidad y cambio, a través de las distintas posibilidades que la cultura otorga para su sustento. Los mitos no necesariamente deben aludir directamente a grandes narraciones cosmogónicas; efectivamente, las tradiciones orales pueden establecer caracteres míticos y, por ende, fundacionales, para el relato de distintas circunstancias históricas cuya importancia es más bien acotada -o específica- en el seno de un grupo humano.

En general se trata de relatos que fundan un sentido en sí mismos y que no buscan convencer en términos dialécticos, sino establecer una dimensión de realidad y seguridad ontológica para el ser humano. De esta manera, puede afirmarse que «propiamente, el mito no busca ni ofrece explicaciones, sino razones para vivir» (Moreno, 1993: 19); en definitiva, un mito «exige que se le reconozca» (Frankfort y Frankfort, 1967: 18). En efecto, a partir de un mito activo se despliegan coordina-

* Arqueólogo (U. de Chile). Universidad Nacional Andrés Bello, Santiago. eaguayos@uc.cl

nadas cosmológicas y cosmogónicas que permiten a la perspectiva humana eliminar o, al menos, reducir la dimensión de incertidumbre propia de la existencia (Eliade 1979, 1981, 1996; Meslin 1978, 1990). Así, puede comprenderse que tanto el espacio como el tiempo pueden ser contruidos míticamente desde la experiencia humana, poniendo de relieve ciertas acciones, momentos y lugares, cuya percepción y vinculación se vuelve no sólo prioritaria, sino a la postre vital.

Es posible plantear que -en última instancia- el Mito supera las coordenadas de la Historia. En efecto, puede apreciarse cómo la coyuntura histórica se ve, en principio, supeditada a los dictámenes paradigmáticos del Mito; en virtud de esta observación, se ha señalado que éste último posee un carácter trans-histórico (Eliade, 1996; Jung, 1998). No obstante, esta propiedad «trans-histórica» no es excluyente ni unívoca. Así, dado que la Historia es la interpretación del sentido que el pasado tiene para nosotros (Huizinga, 2005), el Mito es también Historia: pasado vivo y medular, que se despoja del anecdótico y se desborda a partir del acontecimiento. Por añadidura, el pasado intemporal y cosmogónico del Mito es siempre fundado y refundado en el contexto de circunstancias históricas, si bien la precisión de éstas últimas resulta huidiza, en comparación con las circunstancias narradas por el propio Mito fundado.

En este punto, resulta pertinente apreciar que las características hasta aquí expuestas permiten comprender a cada mito como una narrativa proporcionadora de sentido; vale decir, como una compleja disposición simbólica -exteriorizada sintéticamente a través de relatos paradigmáticos- que propone comprensión, seguridad, totalidad y realidad a los seres humanos.

Ahora bien, dado que la adscripción a un mito corresponde a una búsqueda de sentido, no debería resultar en ningún caso asombroso ni revelador hablar, verbigracia, de «los mitos del hombre contemporáneo»; sin embargo, a lo largo de la segunda secularización¹, la palabra en cuestión ha alcanzado tal grado de desprestigio, que quienes han propugnado determinados discursos hegemónicos durante las últimas décadas, pueden llegar a sentirse seriamente agraviados si alguien define a sus narraciones de sentido como mitos. Al respecto, conviene recordar las palabras de Moscovici:

¿Quién no habla del 'mito de la mujer', del 'mito del progreso', del 'mito de la igualdad' y de otros mitos similares? A menudo se trata de una forma de despreciar opiniones y actitudes atribuidas a un grupo particular, a la masa -al pueblo, en re-

sumen- que no ha llegado al grado de racionalidad y de la conciencia de los escogidos, los cuales, esclarecidos, prohíben, crean estas mitologías o escriben sobre ellas (Moscovici, 1979: 28).

En efecto, dentro de los distintos alcances e implicancias de la palabra 'Mito', destaca la reiteración de un uso peyorativo asociado a la irracionalidad. Paradójicamente, la crítica posmoderna atacó las pretensiones desmedidas de los grandes proyectos modernos, del mismo modo en el cual el pensamiento ilustrado había fundado la modernidad; donde ésta última acusaba lo irracional de la religión y miraba con desdén las creencias de los pueblos primitivos, la posmodernidad acusó lo ilógico e irreal de grandes narrativas de sentido como la ciencia, el marxismo, el progreso o la propia modernidad. De hecho, no es infrecuente constatar que autores y opinantes ubicados en el contexto del desenmascaramiento posmoderno, suelen utilizar como metáfora el que determinados relatos de la modernidad, finalmente, «no eran más» que mitos.

De este modo, «desmitologizar» o «desmitificar» se convirtió en sinónimo para acusar la desintegración de grandes embustes sociales y políticos, en un acto de reducción desmedrada del término. En tanto, cualquier aproximación no necesariamente peyorativa a las narrativas de sentido tendió más bien a definir las en términos de «discurso» o «relato» (Lyotard, 1996), concepto emanado desde las Ciencias Sociales y especialmente acogido en el ámbito de la política. Considerando la definición de discurso como «un modo de dominio que incorpora la palabra, los reglamentos, las clasificaciones, en un sistema de dominación o microfísica del poder» (Touraine, 2006: 17), se colige que éstos incorporan tanto argumentos como normas, destinados en conjunto a obtener control, potestad o primacía sobre todo aquello que consideran su ámbito de realidad. Ya sea como denuncia, constatación, o bien como añoranza o reivindicación de ellos, los grandes discursos o «metarrelatos» siguen siendo mentados, sobre todo, desde numerosas tribunas de pretensión hegemónica (intelectuales, políticos, periodistas). Luego, ¿resulta coherente una homologación entre «Mito» y «Relato», en tanto narrativas proporcionadoras de sentido? Un examen con cierto grado de detención, consiente a responder que no; de hecho, las propiedades míticas antes enunciadas permiten plantear que el Relato puede ser entendido como una parte del Mito, dentro del contexto de una Modernidad Occidental que ha pretendido reducir sus narrativas de sentido al aspecto parcial que éstas poseen como construcciones conscientes, racionales y orientadas a fines explícitos.

En resumidas cuentas, mientras el relato es causal, la totalidad de una narrativa de sentido es energético-finalista²; mientras el relato plantea una antinomia racionalidad/irracionalidad (invistiéndose exclusiva y excluyentemente con la primera), la narrativa de sentido en su mayor amplitud se hace fuerte a través de elementos tanto conscientes como inconscientes, e impele a quienes adscriben a él tanto a la acción racional como irracional; mientras el relato ofrece un control progresivo de la realidad, la narrativa de sentido en su totalidad ofrece una manera de entender y entenderse en dicha realidad; en definitiva, en tanto el relato promete una seguridad epistémica y factual, la totalidad de una narrativa de sentido ofrece una seguridad ontológica.

Por ende, el mito comprende y supera dos antinomias: racional/irracional; y consciente/inconsciente. Ofrece también distintos niveles de aprehensión, a partir de los cuales se interdigitan disímiles funciones y relaciones de sentido que, en conjunto, no hacen sino potenciar el despliegue polisémico del Mito en el mundo de la cultura.

Hacia una integración de distintas perspectivas

No estará demás señalar brevemente que el estudio sistemático de los mitos en la cultura ha conocido distintos enfoques parciales, cada uno de los cuales abogó por identificar su perspectiva con la totalidad del fenómeno. Así, pueden citarse, en pleno siglo XIX, las comparaciones filológicas de M. Müller en el estudio de tradiciones míticas y religiosas, para deducir un trasfondo común al acervo cultural de persas, indios, escandinavos y romanos (Müller, 1948); o bien, la copiosa y erudita obra de J. Frazer, donde los trabajos etnográficos se complementan con fuentes históricas y mitológicas (Frazer, 1999), aunque no se aprecie, en realidad, una sistematicidad orgánica en la integración de sus abundantes datos. La naciente disciplina antropológica, a lo largo del siglo XX, generó numerosos trabajos de campo, considerando el concepto de mito dentro de sus realidades a estudiar; sin embargo, la elaboración teórica no fue directamente de la mano con esta vocación de observación, dado que se amparó en perspectivas postuladas desde «fuera», como el psicoanálisis —en la llamada escuela de cultura y personalidad—, o bien como la prolífica escuela sociológica francesa, que, a partir de E. Durkheim, postula el entendimiento de los mitos como la justificación de nor-

mas y reglas que en último término mantienen y preservan la vida colectiva.

Marcel Mauss, sobrino de Durkheim, incorporó sistemáticamente el concepto del sacrificio como uno de los mecanismos fundamentales que sancionan la pervivencia de la vida colectiva, y por ende, como uno de los pilares centrales en la elaboración mítica; C. Lévi-Strauss, en buena medida deudor de la obra de Mauss, logra llevar a cabo un exhaustivo constructo teórico metodológico, por medio del cual entiende al mito como un mecanismo social, persistente y observable en el quehacer cultural, pero también enraizado a un nivel inconsciente; a través de estos dos pilares se encausaría la estructura del mito, constituido por «mitemas» (a la manera de los fonemas que constituyen el lenguaje), los cuales, sin embargo, se presentan sólo como significantes, sin posibilidad de ser entendidos más que en conjunto (Lévi-Strauss, 1970). Si bien el etnólogo francés consideró al mito como uno de los mecanismos fundamentales de la vida social, restringió en los hechos su estudio a sociedades pre-modernas, además de no considerar la diacronía como uno de los elementos centrales en la configuración y cambio de estos relatos.

La perspectiva de los mitos como síntesis históricas, más o menos inexactas en cuanto a la narración, pero de fuerte simbolismo, probablemente parte con Giambattista Vico, en pleno siglo XVII. Da claras muestras de ello su interpretación del mito del Minotauro, en el cual entiende el tributo anual de jóvenes griegos hacia Creta como el sojuzgamiento de las tribus continentales por parte de los cretenses; el Laberinto, como el propio archipiélago cretense; y al Minotauro, como un barco —o flota— que hacía sentir esa hegemonía asolando las costas helénicas (Vicco, 2000). El entendimiento del concepto de Mito para generalizar grandes realidades históricas, poniendo de relieve ciertos aspectos por sobre otros (de manera más o menos arbitraria), puede proyectarse a tiempos donde el acervo documental existente no obstaculiza la síntesis mítica, en aras de una supuesta «verdad histórica». La propia guerra de Arauco, con sus epopeyas parciales, puede ser apreciada como un mito histórico (Moreno, 1993), forjador de identidad nacional (Barros Arana, 2000); también el Combate Naval de Iquique, que ha trascendido con mucho el contexto de los hechos acaecidos en la rada de Iquique durante la guerra del Pacífico (Díaz, 2007).

Desde la perspectiva de la psique individual, el mito puede ser entendido como un referente simbólico, alu-

sivo al propio proceso de individuación que forzosamente debe encarar una persona; así lo planteó C. G. Jung (1997, 1998, 2001), y así lo han profundizado psicólogos como James Hillman (2001). De esta manera, algunas escenas -recurrentes y afines, tanto al acervo mítico, como a los sueños de hombres occidentales en pleno siglo XX-, tales como el combate del héroe con un dragón o serpiente, o bien el rescate de una doncella cautiva, hacen referencia a etapas de este proceso de individuación: respectivamente, uno sería la emancipación de la psique desde un contexto protegido para enfrentarse al inconsciente, y el otro, el necesario encuentro con el ánima, lado femenino de la psique masculina. Así, se fundamenta al pensar mítico como una función de la psique, lo cual permite a su vez recordar a Cassirer y a su «pensar mítico» como una de las estructuras fundamentales de la función simbólica en todo ser humano (Cassirer, 1971).

De esta manera, podemos apreciar los distintos enfoques desde los cuales es susceptible aproximarse al mito como narración de sentido; a un nivel social, a un nivel individual, o desde una perspectiva histórica. Sumemos a ello otro nivel de aproximación, el de la intersubjetividad, dado que muchas veces las personas dialogan entre sí, se entienden o reafirman sus respectivas identidades través de ciertos mitos en particular; al revés, el desentendimiento puede, en algunos casos, posicionarse entre quienes adscriben a mitos distintos, o bien entre quien adscribe íntegramente a un mito y quien lo entiende parcialmente, como discurso. En efecto, la forma de relacionarse entre individuos, a través de este posicionamiento en narraciones de sentido, permite traer a colación una frase de Lévi-Strauss -posiblemente exagerada-, según la cual a él le interesaba establecer «no como los hombres piensan en los mitos, sino cómo los mitos se piensan en los hombres y sin ellos saberlo» (Lévi-Strauss, 1964 en Meslin, 1978: 232).

En términos amplios, todas estas aproximaciones son válidas y no excluyentes para la comprensión del Mito, en tanto realidad compleja. Así, los distintos niveles de aprehensión de una narración de sentido se despliegan como una potencialidad, pues, a la postre, no existen condiciones a priori para determinar cuál de estas narraciones ha de prevalecer o perdurar por sobre otras, que incluso pueden ser contradictorias. Más aún, es el propio ser humano el que se identifica o vivencia su experiencia de realidad desde determinado mito; el mismo mito que puede parecer un embuste, una ilusión o una simple herramienta pragmática para otro ser

humano. Por otro lado, debe considerarse que hasta hace algunas décadas contábamos con la dimensión cultural como una frontera más o menos nítida para apreciar los límites de predominio -llamémoslo así- entre ciertos mitos; sin embargo, hoy encontramos que dentro de una misma cultura pueden coexistir, en desiguales grados de aprehensión, mitos muy distintos e incluso contradictorios, sean éstos considerados autóctonos o alóctonos en el seno de la cultura en cuestión.

Sin embargo, es de todas formas la dimensión de la cultura la que permite apreciar el mito en todos sus niveles, a través de sus matices y diferenciaciones; así, las diferentes formas de entender y entenderse en el mundo, junto a sus respectivos sustratos simbólicos, se expresan cotidianamente a través de la compleja red de acción, propensión a la acción, usos y quehaceres, los cuales conforman la parte más básica de la vida cultural. En efecto, podría visualizarse a la propia cultura como un pilar a través del cual se articulan la vida individual y la vida colectiva, la diacronía y la sincronía, permitiendo conservar, adquirir o modificar la adscripción de sujetos y grupos a ciertas narraciones de sentido/mitos. A la vez, dada la tendencia a la conservación que lleva consigo cada dimensión cultural, es posible observar la presencia y vigencia de ciertos mitos en contextos específicos, pese a la rapidez con que se suceden los cambios a todo nivel en el mundo contemporáneo.

Precisamente, el encarar el tema de los mitos -o narraciones de sentido- en el mundo actual implica dejar establecido, en concordancia con las páginas precedentes, que sabemos que éstos no son solamente privativos de determinados grupos, visiblemente delimitados. No resulta gratuito recordar que, tal como hace no muchas décadas se atribuía su exclusiva función en los grupos primitivos (tanto en el presente etnográfico como en la antigüedad), desde las últimas dos décadas del siglo XX hasta el presente se planteó la proyección de un pensamiento o «función» mítica hacia las llamadas «tribus urbanas», a los inmigrantes en países occidentales, a los gitanos, etc. Paralelamente, los estudios de sociedades etnográficas (verbigracia: Andes Centrales, Área Centro Sur Andina) dejaron de lado el sesgo evolucionista para abocarse al estudio de las cosmovisiones indígenas en el presente en tanto realidades complejas, efectivas y valorables en sí mismas.

Aún en el caso de estas últimas tendencias, suele subyacer la asociación del mito dentro del dominio pri-

vativo de «los otros»; vale decir, de aquellos que, independiente de la valoración, positiva o negativa, que se tenga de ellos, se enmarcan dentro de un marco de pensamiento «tradicional», que termina por reafirmar la antinomia modernidad/no modernidad. Sin embargo, como aquí se ha dicho, el hombre moderno también piensa míticamente; y esto no debiera entenderse como una incompatibilidad con la propia pretensión del ser –o del «aspirar a ser»- modernos.

En síntesis, propongo el planteamiento de al menos tres niveles de circunscripción espacio-temporal para la vivencia del Mito; en **primer lugar**, un nivel fuertemente vinculado al **Inconsciente**, de carácter transhistórico, relacionado con las decantaciones simbólicas recurrentes que constituyen el proceso de individuación de la Psique (o de crecimiento experiencial de la cognición individual); aquí se despliega la asociación entre sueños individuales y estructuras míticas, señalada en principio por Jung y posteriormente explorada por otros psicólogos y psiquiatras. Paradójicamente, este nivel del mito es, al mismo tiempo, el más amplio y afín a distintas culturas, pero el más susceptible a ser vivenciado íntegramente desde la individualidad.

El **segundo nivel** de circunscripción espacio-temporal corresponde a una **dimensión cultural amplia**, propia de áreas con una co-tradición parcialmente compartida durante una temporalidad extensa; ésta última puede ser llamada también como una dimensión cultural de «tiempo largo», de acuerdo al concepto popularizado por los historiadores de la Escuela francesa de Los Anales (Le Goff, 1991). Ejemplos de ello pueden encontrarse en la llamada Área de co-tradición Andina, donde arqueólogos y etnohistoriadores han encontrado consistente evidencia de continuidad para sistemas simbólicos, religiosos, míticos y rituales, desde tiempos prehispánicos hasta tiempos históricos (Aldunate, Castro y Varela 2003; Cook, 1993; Rostworowski, 2002). Otro ejemplo posible es el Mundo finimedioeval del Mediterráneo como una red de desarrollos culturales interdigitados, presentado por Braudel (1997), donde la comunión de ciertos imaginarios pudo permitir, plausiblemente, el despliegue de narraciones de sentido compartidas.

Finalmente, un **tercer nivel** puede corresponder a una **dimensión cultural acotada**, sujeta a las variabilidades contextuales de la contingencia histórica: se trata de encarnaciones particulares de determinadas narraciones de sentido, cuyo alcance espacio-temporal limitado no impide plantear que es, precisamente, este nivel del mito el más factible de ser vivenciado y constante-

mente recreado en la vida colectiva. Aquí ubicamos el mito constantemente ritualizado que explica el mundo, lo significa y distribuye funciones sociales a partir de colectividades de tamaño discreto, como las encontradas por los etnólogos entre los Dieri de la Australia Central (Frazer, 1999) o entre los Selknam de Tierra del Fuego (Gusinde, 1951). No obstante, la dimensión cultural acotada del Mito puede también encontrarse en espacios concretos dentro de la vida urbana contemporánea, especialmente en América Latina.

Pese a la clausura del tiempo lineal que plantea el mito, muchas de estas fundaciones cosmogónicas que hacen referencia a «tiempos remotos» pueden encontrarse sólidamente asentadas, en tanto narrativas consolidadas, tras pocas décadas de expansión del relato paradigmático. Esta observación se ve claramente ratificada en el caso de algunos cultos mesiánicos en el área amazónica (Schaden, 1990), y también en el de algunas animitas de culto emblemático en Santiago de Chile (López y Aguayo, 2003).

Además de estos tres niveles expresados, también podrían sintetizarse y plantearse algunos aspectos sobre el propio alcance vivencial del Mito, el cual, como se ha expresado, se transmite culturalmente, pero puede ser vivenciado tanto colectiva como individualmente. El **primer alcance vivencial** correspondería, pues, a un **nivel individual**, eminentemente psíquico, donde la narrativa de sentido puede alcanzar gran trascendencia no sólo en términos inconscientes, sino también de cara a una construcción consciente de la propia identidad. Es significativo al respecto el hecho de que varios ex-alcohólicos en Chile adscriben y asumen nuevas narrativas de sentido en su vida a partir de una conversión a nuevos credos religiosos, que de este modo les proporcionan elementos para una «nueva identidad» contrapuesta a la antigua «identidad alcohólica» (A. Pucheu, com. pers. 2007).

El **segundo alcance vivencial** del Mito corresponde a un **nivel intersubjetivo**, identificado desde una perspectiva individual como una interrelación con la(s) otredad(es); a partir de este vínculo, que puede ser fragmentario, dos o más individuos pueden relacionarse entre sí a partir de un mito compartido total o parcialmente. Incluso puede darse un tipo peculiar de relación, en el cual una de las partes intente construir el vínculo intersubjetivo a partir de la afirmación del Mito, y la otra parte lo niegue. Esto puede ser ejemplificado claramente a través de las dinámicas de proselitismo y resistencia ante determinadas narrativas de sentido; verbigracia, algunos evangelizadores coloniales del si-

glo XVI, quienes de cierta forma integraron algunos pilares míticos de los habitantes originarios, invirtiéndolos (Deidades Locales = acción del Demonio), estableciendo su vez violentas dinámicas de proselitismo cristiano con sus interlocutores locales en el área Andina. El **tercer alcance vivencial** corresponde, propiamente, a un **nivel colectivo**; por medio del cual confluyen aspectos que configuran una vivencia social o étnica del Mito. A diferencia del nivel intersubjetivo, aquí el énfasis no se encuentra en torno a un vínculo relacional o dialógico en torno a determinada narración de sentido, sino en una confluencia general y ampliamente consensuada en torno a determinado Mito. Especialmente se percibe este alcance en torno a los mitos reforzados en rituales multitudinarios, donde la relación primordial se da entre todos y cada uno de los individuos, por una parte; y el núcleo mítico-ritual que los cobija a todos, por la otra. Las grandes peregrinaciones marianas -que confluyen sobre todo en fechas especialmente consagradas-, son un ejemplo claro de este alcance vivencial, como la de Lourdes.

El escenario del Mito en el mundo contemporáneo

Hasta aquí hemos podido apreciar que el Mito, en tanto narración paradigmática de sentido, comprende distintas propiedades que hacen posible vivenciarlo a distintas escalas temporales y espaciales. A su vez, puede aportar tanto a la construcción individual, como también a una relación intersubjetiva, o bien a una amplia convocatoria de confluencia colectiva. Entre las características más decidoras del Mito se encuentra el favorecer una fundación de la realidad (separa lo real de lo aparente); ofrecer una dimensión de comprensión e inteligibilidad del mundo, con pretensiones de permanencia; y derivado de lo anterior, ofrecer una seguridad ontológica al ser humano. Junto a las anteriores, se ubica una característica que favorece claramente la identificación fenoménica del Mito: cuando este último se encuentra plenamente vigente, genera propensión a la acción. Vale decir, impele al ser humano a actuar de acuerdo a la propia fundación de realidad que ha sido instaurada míticamente. En cuanto un mito deja de generar propensión a la acción, éste se rebaja a relato puramente alegórico, vaciado de la totalidad de su potencial simbólico. Finalmente, debe señalarse que el Mito hunde su más profundo arraigo en el Inconsciente, pero también puede operar a nivel plenamente

consciente; además de hacerlo, por añadidura, en el amplio intersticio de la Periconsciencia.

En este punto, cabe preguntarse en dónde reside la diferencia fundamental en cuanto a la vivencia de los mitos en las culturas tradicionales y en la sociedad moderna, si es que esta diferencia existe. Al respecto, bien señala J. Moreno que «ambos tenemos mitos. Lo que nos distingue es nuestra posibilidad de criticar lógicamente nuestros propios mitos» (Moreno, 1993: 17). Vale decir, la sociedad moderna ofrece la posibilidad de reconocer al mito como tal, o bien, de renunciar conscientemente a vivenciarlo en propiedad, dejando que se transforme en discurso, en dogma, o bien en una mera tradición anecdótica e inactiva. Particularmente, en el mundo contemporáneo puede apreciarse una constante dinámica de toma de posición ante los mitos, lo cual permite a individuos y colectividades el desistir, reemplazar o reencantarse ante determinadas narrativas de sentido. En definitiva, la actividad mitopoiética es también común a la sociedad moderna; y no sólo es constante, sino particularmente atinente a las nuevas condiciones que el mundo contemporáneo impone al ser humano.

Amengual (1993) ha utilizado el concepto de *monomitemo de la modernidad*, refiriéndose al marco omnicompreensivo moderno como una búsqueda de fundación de la realidad que supera con creces la fundamentación racional que la propia modernidad se arroga a sí misma. De acuerdo al mismo autor, en el seno de este mito se constituyen, no obstante, ciertas versiones parciales; vale decir, mitos de alcance menor que son deudores, en última instancia, de la gran estructura que los cobija: la propia modernidad.

No me parece infecundo traer a colación que, de la misma manera en que la oposición entre caos y orden resulta fundamental en la mayoría de los mitos cosmogónicos, así también la antinomia naturaleza/cultura – esta vez recreada en la antinomia modernidad/no modernidad- permitió a la propia modernidad el intento de fundarse míticamente a sí misma, estableciendo su rai-gambre cosmogónica y sus orígenes en concordancia con su propio presente y pretensiones de futuro. Así, esta articulación de los tiempos: fundación del pasado, comprensión del presente y proyección del futuro, permitió sustentar y otorgar importantes cuotas de seguridad ontológica a quienes adscribieron a discursos o relatos particulares surgidos en el seno de este monomitemo moderno, tales como El Progreso, La Ciencia o El Mercado.

No debe olvidarse que, en tiempos de la guerra fría, los dos «relatos» predominantes (el de la órbita soviética y el de la órbita estadounidense) sentaban su origen y su justificación cosmogónica en la modernidad, y en la ilusión del destierro de la irracionalidad; fuera de «ello» –del mundo racional, ordenado y real, prescripto míticamente–, se encontraban el caos de la no-modernidad salvaje y, también, la némesis viviente de lo real, encarnada en una modernidad perversa y pervertida: esta última hacía referencia a la humanidad esclava = alienada por el capital, o bien a la humanidad esclava = privada de libertades individuales, según se estuviera en la perspectiva de cada uno de estos relatos.

De cualquier forma, pienso que el monomito de la modernidad nunca alcanzó por igual a todos los habitantes de las sociedades afincadas en el núcleo histórico moderno (Europa y Estados Unidos); menos aún a las sociedades perimetrales a dicho núcleo histórico, muchas de las cuales, como América Latina, pueden ser definidas como pro-modernas. Con el concepto de «pro-modernidad» quiero referirme a un proceso permanente por medio del cual se ve a la modernidad como un estado deseable que nunca se alcanza y al cual se debe aspirar, ya sea superando, negando o en el mejor de los casos integrando periféricamente una serie de complejidades y contradicciones que, aún a riesgo de generalizar groseramente, pueden ser definidas en conjunto como «tradición no moderna».

Así pues, siguieron existiendo condiciones para la mitopoesis y para la vivencia activa de los mitos tanto dentro como fuera de la modernidad, o bien en transversalidad a ella; parte de esta transversalidad ha sido comprendida en América Latina bajo el alero a veces ambiguo del concepto de «religiosidad popular». Este último término ha sido utilizado por cientistas sociales, pero también por detentadores institucionalizados de la religión, quienes a su vez fueron desplazados del centro y compelidos durante los últimos doscientos años a ser uno más de los discursos posibles dentro de la modernidad.

Aún más, las condiciones particulares del mundo en las últimas dos décadas aumentan la pertinencia del Mito como variable para la comprensión de una realidad que, aparentemente, se muestra cada vez más fragmentada y sobresaturada de vínculos multidireccionales. Para lo que a este punto respecta, resulta casi indistinto decantarse por una posición que rescate el proyecto de la Modernidad (Guiddens, 1995), o bien hacerlo por una que certifique la derrota y el fin de ésta (Lyotard, 1996; Vattimo, 1986). En general, tanto si se

opta por una definición de «Sobremodernidad» (Augé, 2005), como si se lo hace por una de «Modernidad Tardía» (Turaine, 2006), de «Interculturalidad Globalizada» (García Canclini, 2004) o lisa y llanamente de «Posmodernidad» (Lyotard, ob.cit.), debe coincidir en algunos puntos que a su vez permiten poner de relieve la continuidad de los mitos y de la actividad mitopoiética. En primer lugar, el Mito se erige como posibilidad de sentido ante un escenario configurado en torno a la ambivalencia entre sobreinformación e incertidumbre, caracterizado por «un repliegue generalizado hacia lo individual» (S. González, com. pers. 2006). En este contexto, donde muchos elementos vitales –como la muerte, la enfermedad, la locura o la sexualidad– han sido invisibilizados o, peor aún, trivializados; y donde el ciudadano común se ve forzado a hacer continuos actos de fe (hacia la publicidad, el gobierno y las corporaciones), emerge la posibilidad de que el individuo contemporáneo pueda encontrar en los mitos una vía de acceso a esa trascendencia negada. También busca en ellos la necesaria cuota de seguridad que le permita sortear o, al menos, quitarle espacio a la creciente incertidumbre y la patente indefensión.

Así, el ser humano puede intentar recuperar la «experiencia secuestrada» (Guiddens, 1995) a partir de una serie de elementos cuya fragmentación inicial no impide que cada individuo pueda, potencialmente, (re)armar su propia narrativa de sentido; en este contexto, la música y el fútbol pueden ser sólo entretenimientos superficiales de alcance global, pero también pueden conformar relatos paradigmáticos asociables a estructuras simbólicas más profundas y complejas; a la postre, ambos fenómenos pueden llegar a encarnar la condición plena de mitos contemporáneos.

En segundo lugar, debe observarse un proceso de progresiva desterritorialización del Mito. En efecto, éste ya no es, necesariamente, «circunscrible» dentro de los límites de un espacio continuo, pues las condiciones ofrecidas por el proceso de Sobremodernidad en el Mundo Contemporáneo implican una alta cantidad de universos simbólicos yuxtapuestos, interdigitados y finalmente desterritorializados; éstos últimos pueden ofrecer la vivencia de determinada Narración de Sentido a distintas personas en el planeta, desplazándose el concepto tradicional de comunidad. Así, sujetos sin un contexto histórico en común pueden vivir a la distancia una comunión en torno a un mito que, como contrapartida, no pueden compartir del mismo modo con sus más inmediatos vecinos y familiares, pese a que con éstos sí comparten mayormente aspectos vincula-

dos a las variables de sociedad, cultura, historia y territorio. Piénsese en las actuales facilidades de vinculación para que quienes se consideran a sí mismos «góticos» (o «skinhead», o «vegan», o imitadores de Elvis Presley, o admiradores de Sai Baba) puedan explorar comuniones a distancia, las que, de este modo, les permiten superar el nivel de elementos micro-culturales compartidos³ para que algunos de ellos participen a un nivel de Mito vivenciado.

En tercer lugar, cabe aclarar que la afirmación y reafirmación de distintas identidades parciales a partir de narraciones de sentido con una base común, pero de expresión múltiple, no pueden ser medidas bajo el enunciado algo simplista de una reacción de lo local contra lo global. Antes bien, debiesen ser entendidas como una serie de heterogeneidades que desde su propia cosmovisión no se consideran tales, pero que accionan y reaccionan ante cualquier discurso que presente la amenaza de una homogeneización «externa», no controlada y, por ende, caótica. Recordemos que una de las misiones fundamentales del Mito es romper la homogeneidad a través de lo significativo (Eliade 1979, 1996), algo que es permanentemente ratificado a través del ritual (López y Aguayo 2003, Meslin 1978). Así ha funcionado siempre la construcción de tradiciones míticas que se definen por sobre todo frente a la alteridad y frente a lo que conciben como indiferenciado, con un importante agregado contemporáneo: esta vez, los elementos de fundación mítica de «lo propio» pueden ser tanto o más «alóctonos», en su origen, que los propios agentes externos que amenazan homogeneizar y desacralizar. El culto de San Expedito, antiguo legionario romano canonizado en los albores del Cristianismo, ha alcanzado ribetes excepcionales durante los últimos 5 años en un balneario de la costa central chilena, donde su vigencia milagrosa le ha transformado en firme emblema de la identidad local; pese a que hace una década no existía ni el santuario, ni la adoración, ni tan siquiera información sobre dicho santo, hoy simboliza fuertemente la fundación mítica de lo local – lo que «siempre ha sido»- frente a la amenaza homogeneizadora «externa» (las autoridades municipales, gubernamentales y de la alta jerarquía eclesiástica). En cuarto lugar, cabe señalar que el mito no puede ser considerado, en sí, moralmente «bueno» ni «malo». Cuando un individuo o un colectivo se hacen parte de una narrativa de sentido, adquieren cierto marco de coherencia que predispone a la acción; potencialmente, esta acción puede desplegarse de muy distintos

modos, pudiendo traer efectos positivos o negativos a quienes se relacionan con los portadores del Mito. Actualmente existe un amplio consenso para apreciar que la reivindicación del acervo mítico germánico por parte de Hitler y de otros jefes nazis redundó de la manera más nefasta en la historia de Alemania y del resto del mundo; sin embargo, mal podría culparse de ello a dicho acervo mítico, en sí mismo. En cambio, es la particular lectura del mito, su peculiar aprehensión dentro del individuo, la que va construyendo en buena medida su accionar, en términos intersubjetivos. De la misma manera puede ocurrir en relación a una narración de sentido contemporánea y en aparente proceso de expansión: el mito del «emprendedor». Sólo la acción dirá si el individuo que lo encarna lleva adelante el proceso del héroe que tiene la responsabilidad de salvarse a sí mismo, y de realizarse descubriendo nuevas fronteras; o bien, si se transformará en un ser autorreferente, inescrupuloso y amoral en el trato con los demás, sobre todo con quienes trabajan para él.

En síntesis, las posibilidades de aprehensión y vinculación a narraciones míticas de sentido se mantienen en gran medida en el presente, con el agregado de dos nuevas propiedades: por un lado, la lectura individual de los grandes mitos; y por otro, la deconstrucción de éstos para obtener elementos parciales que permitan construir, en conjunto, mitos narrativas reconfiguradas. De este modo, se mantienen los niveles Inconsciente, de Dimensión Cultural Acotada y de Dimensión Cultural Amplia, con el agregado de que éstas dos últimas ya no necesitan en todos los casos poseer un correlato de continuidad territorial.

Por otro lado, dentro de los alcances vivenciales del Mito el que parece proyectarse con mayor énfasis en el presente es el nivel individual. Recordemos, al respecto, las etapas que han sido esgrimidas para hablar de Teoría del Duelo: ruptura, negación, desesperación, reparación y revinculación (J. Pucheu, com. pers. 2007). Todas ellas pueden ser extrapoladas a las problemáticas generales de la individualidad en el mundo contemporáneo, donde las dinámicas preponderantes implican un sentido de inestabilidad y, por ende, de permanentes pérdidas; en este contexto, la aprehensión mítica ofrece vías para una revinculación efectiva. Donde no existe mito, las etapas de negación y desesperación pueden tender a perpetuarse en muchos seres humanos, casi como una condición propia, naturalizada y percibida como esencial de «los tiempos que corren».

El Mito y algo más: Sobre un modelo de Las Creencias

Dudar parece ser tan consustancial al ser humano como creer. En este contexto, cabe preguntarse cómo los mitos se relacionan, no sólo con quienes creen activamente en ellos, sino también con aquellos que se vinculan de un modo menos profundo con determinadas narrativas de sentido. Efectivamente, en la actualidad los relatos de pretensión paradigmática no sólo se encuentran al alcance de quienes aprehenden activamente sus propiedades míticas; también están presentes para muchas otras personas, a través de los múltiples flujos de información que exhibe el mundo contemporáneo.

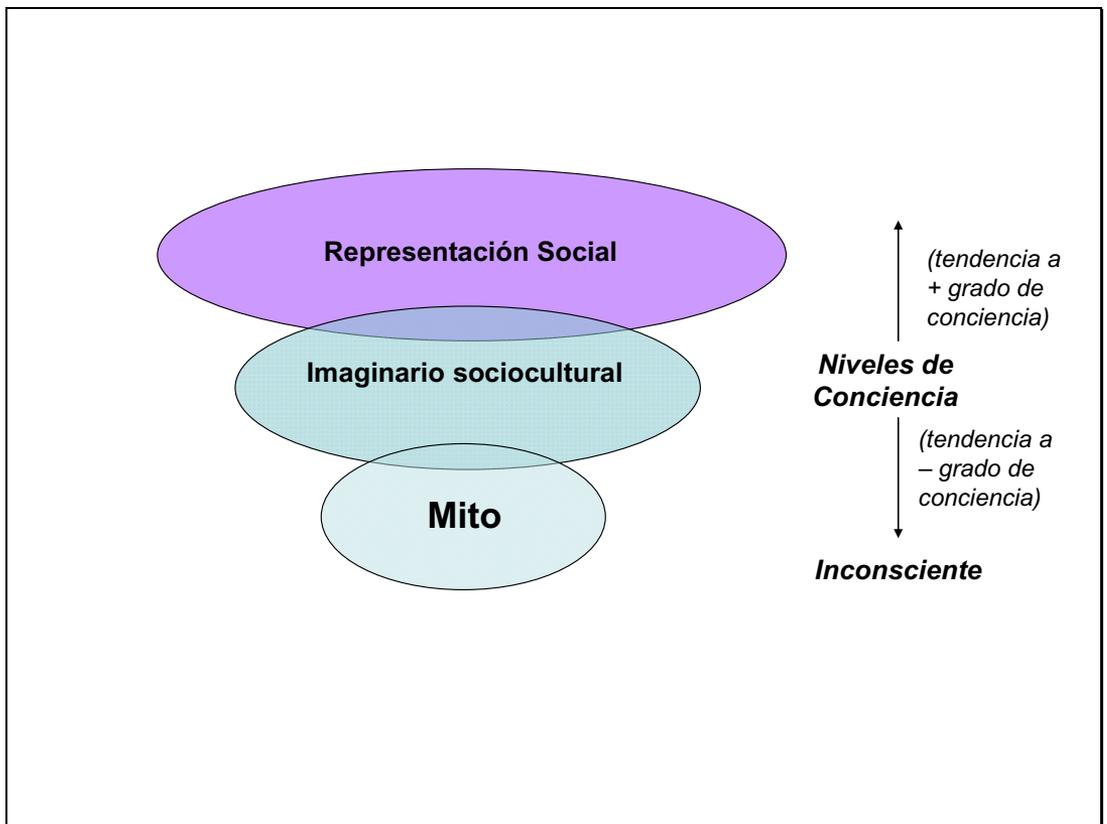
Así, es posible que muy pocos chilenos se adhieran activamente a una cofradía que celebra la santidad de algún Yogui en Benarés, India; es altamente probable que sean aún menos los que se trasladen a vivir cerca de su maestro. Sin embargo, es muy posible que varios chilenos más comprendan el libro de dicho Yogui, y traten de poner en práctica alguna parte de sus máximas en el diario vivir. Y es también factible que un número aún mayor de chilenos tome conocimiento superficial de la existencia del santón —a través de la prensa escrita, televisión, internet, o incluso una conversación de modo tal que se encuentran en condiciones de tener un juicio, latente o explícito, positivo o negativo, sobre aquel maestro y sus seguidores. Finalmente, es también posible que una mayoritaria cantidad de chilenos acceda de modo circunstancial e involuntario a alguna fuente de información sobre el Yogui de Benarés, sin prestar atención alguna y, por ende, sin posibilidad de elaborar un juicio al respecto; éste último es el nivel que propiamente puede ser llamado el de la sobreinformación, cuando la mayor parte de los estímulos disponibles «resbala» a los individuos.

Precisamente en esta condición de sobreinformación se encuentra gran parte de lo que vemos y oímos al circular, personal y virtualmente, quienes habitamos en las grandes urbes modernas y pro-modernas. Si una narrativa de sentido llega en estos términos a nuestra existencia, lo más probable es que se vaya tal como

vino; en ese sentido, el **nivel de vinculación** con ellas será **nulo, o de prescindencia**. Ahora bien, desde el momento en que estas narrativas generan, al menos, un juicio implícito y latente en los seres humanos, estamos en presencia de creencias; como también son creencias los mitos vividos activamente, de acuerdo a las propiedades que he expresado en las páginas precedentes. En este punto, es menester dar cuenta de una definición operacional de «Las Creencias», la cual me permite expresar y proponer del siguiente modo: *Son creencias todos aquellos universos simbólicos significados y/o relacionados por individuos y colectividades, cuya adquisición condiciona la construcción de la experiencia humana; las creencias pueden operar a distintos niveles entre la conciencia plena y el inconsciente.*

En seguida se hace necesario ubicar con mayor claridad al Mito dentro de esta definición de Creencia, y su posible relación con otras construcciones simbólicas que también se incluyen dentro de este amplio concepto; para ello propongo el siguiente «Modelo para la aprehensión de Las Creencias». Visto de otro modo, el presente modelo de tres niveles nos permite percibir los distintos horizontes de profundidad bajo los cuales una misma narrativa de sentido puede ser vivenciada (por distintas personas al mismo tiempo, o por una misma persona in crescendo a través del tiempo): **el nivel más profundo** es el del **Mito**, propiamente tal. Su condición de «profundidad» se visualiza desde dos puntos de vista; tanto por encontrarse más cerca del influjo del inconsciente, como por tener la mayor cantidad de fórmulas simultáneas de aprehensión operando activamente.

En estrecha articulación con el Mito ubico dos horizontes que operan a menor grado de profundidad, con respecto al propio mito y también entre sí: el primero de ellos es el **Imaginario Socio-Cultural**; y, finalmente, **la Representación Social**, que viene a constituirse en el más «superficial» de los tres horizontes. Ambos términos provienen en origen desde distintas construcciones teóricas, por lo que se hace necesario exponer sintéticamente algunos alcances conceptuales, y el rol que juegan dentro de este modelo.



Moscovici acuñó el término de «Representación Social» a partir del concepto previamente enunciado por Durkheim de «Representación Colectiva», sumándole ciertos aportes del interaccionismo simbólico y de la Psicología Evolutiva (Moscovici y Hewstone, 1986). En definitiva, las representaciones sociales son construcciones vivas y dinámicas originadas a partir de la praxis social, surgidas y replicadas desde la cotidianidad, y sin la configuración de un saber experto. El caso de estudio inicial propuesto por Moscovici fue el psicoanálisis, tal como éste es percibido por el amplio público y no por los especialistas del tema (Moscovici, 1979); de lo que se colige que las representaciones sociales son ciertas creencias configuradas principalmente por información y opiniones socialmente replicadas, compartidas y reelaboradas. Retomando el ejemplo que di previamente sobre el Yogui de la India y los chilenos, quiero enfatizar que toda representación social permite que individuos y colectividades estén en condiciones de tener un juicio, latente o explícito, positivo o negativo, sobre algún acontecimiento, fenómeno o parcialidad de la experiencia vital.

Por ende, la representación social en tanto creencia condiciona la construcción de la experiencia humana. No obstante, no generan una necesaria propensión a la acción, ni impelen al ser humano a vivir de acuerdo a ciertas premisas paradigmáticas; más bien, las representaciones sociales son «verdades» parciales adquiridas en medio de la praxis social, que pueden ser ocupadas o no por quienes las detentan. En el contexto del modelo que he propuesto, podemos constatar que las hazañas y biografías de los padres de la Patria y «forjadores de Chile» (O'higgins, Carrera, Rodríguez, Portales, Prat) son transmitidas por vía de educación formal a niños en edad escolar; si bien se trata de una fórmula medular para perpetuar cierta tradición identitaria del Estado-Nación, vemos que los estudiantes en su mayoría sólo acogen esta información en términos de representación social. Vale decir, retazos que pueden generar en ellos juicios u opiniones, pero que no son determinantes al nivel que he señalado para las auténticas narraciones de sentido.

Como he dicho, un punto importante de este modelo de Creencias es señalar que la misma información que

para ciertas personas se percibe como representación social, para otras es auténtico contenido mítico. Así, mientras aún en el siglo XXI existe un enconado debate entre quienes se definen así mismos como «carrerinos» y «ohigginistas» –verdaderas comunidades de partidarios que construyen gran parte de su vida diaria y de su apreciación de identidad nacional en torno a Carrera u O'higgins-, podemos constatar que ambos próceres coexisten, aparentemente indiferenciados (o al menos anulados en sus aspectos irreconciliables), dentro del tejido de representaciones sociales que la mayoría de los estudiantes escolares adquiere pasivamente en sus establecimientos educacionales.

De modo que en el contexto del mundo contemporáneo, todo mito puede también ser vivenciado como representación social; sin embargo, es pertinente visualizar al menos un nivel operacional entre ambos, que aquí he definido como Imaginario Socio-Cultural.

El concepto de «imaginario» en general y de «imaginario social» en particular ha sido abordado en las últimas décadas desde la filosofía, la sociología y la antropología (Baeza, 2003). Se trata de ideaciones socialmente compartidas, verdaderos esquemas de inteligibilidad de la realidad social: así, los imaginarios no están constituidos por meras representaciones, sino por «elaboraciones peri-racionales (es decir situadas en la periferia de la racionalidad, aunque con capacidad de influir sobre ella) que participan en calidad de grandes supuestos en los procesos de significación» (ob.cit., 2003: 81).

En este punto me permito sostener que, a diferencia de las representaciones sociales, los imaginarios constituyen los pilares para una naturalización de determinada realidad social; sin embargo, a diferencia del mito, no operan bajo una aprehensión activa, sino más bien como un trasfondo mayormente pasivo, pero al fin y al cabo condicionante. Así, cuando se sostiene que el Mercado es la única realidad posible para regular el trabajo, puede que mucha gente lo entienda como una condición a priori, «por que así es el mundo»: vale decir, como un imaginario vigente. Sin embargo, sólo una cantidad menor verá en esta frase un axioma activo dentro de determinada construcción mítica (Cosmología Mercado/Modernidad).

Si bien los imaginarios son socialmente validados, estimo que su permanencia y transmisión operan en último término a partir de la dimensión cultural; en efecto, se trata de redes de significado que se despliegan, se afinan y se modifican a partir de ciertas coordenadas contextuales, por ende generadoras de cultura (y ge-

neradas por ella). De este modo, los Imaginarios Socio-Culturales se vinculan con los Mitos no sólo a partir de distintos niveles de aprehensión, sino también en términos de configuración histórica: en efecto, alrededor de ciertas estructuras míticas suelen construirse con el tiempo extensos imaginarios socio-culturales que, en último término, son deudores de aquéllas.

Verbigracia, durante las últimas décadas del siglo XIX, se percibe en E.E.U.U. la construcción de una estructura mítica que asoció el tradicional puritanismo anglosajón con el evolucionismo social de Spencer, afirmándose en hechos históricos como la expansión hacia el Oeste, la guerra contra España (1898) y el rápido crecimiento de las fortunas industriales. Así, se fundó un orden religioso, social, político y económico que se revelaba existente desde siempre, donde el progreso del país era evolución y, al mismo tiempo, mandato divino; el magnate petrolero Rockefeller fue el héroe paradigmático de esta gesta. A partir de esta narrativa de sentido se construyó el axioma mesiánico del «destino manifiesto» de dicha nación en el mundo, como un eje rector de hegemonía afianzada moralmente.

Si bien el «destino manifiesto» vivió su máxima popularidad antes de la crisis de 1929, en torno a este Mito se forjó un amplio Imaginario Socio-Cultural que llegó a estructurar la forma de percibir el mundo de buena parte de la ciudadanía y de la prensa norteamericana; adicionalmente, debe recordarse que aún en el presente los congresistas y en general los candidatos a puestos de representación pública en dicho país deben recurrir a elementos comunes de este imaginario para empatizar con sus potenciales votantes. En general, podemos percibir al «destino manifiesto» como un Mito que aún se mantiene vivo y que tiende a reactualizarse alimentado por la contingencia histórica (sobre todo a partir de la administración Bush); en torno a éste, un extenso Imaginario Socio-Cultural que naturaliza esta narración como un condicionante dado de la realidad; finalmente, una amplia red de representaciones sociales que genera juicios parciales y heterogéneos, como es el caso de la opinión pública mundial con respecto a este mesianismo estadounidense.

De modo que, en medio de las múltiples operaciones simbólicas que ofrece el mundo de las creencias, los condicionantes míticos se constituyen en referentes potencialmente medulares; pero no siempre son vividos como tales. En torno a estos pueden constituirse imaginarios socio-culturales y representaciones sociales que, propiamente, pueden alejarse incluso de los mitos de los que son deudores.

Así, la refundación contemporánea de ciertas narraciones míticas debe mucho a la reelaboración de elementos culturales de larga data (en gran medida inconscientes), pero cobra siempre su sentido último y su poder ordenador en la adecuación a las condiciones del presente; en su poder para conjurar el caos y la inseguridad específicas que un tiempo y un espacio concretos le reclaman hoy. Recordemos el caso del Sacro Imperio Romano Germánico en el medioevo, y hasta bien avanzada la Edad Moderna: una entidad política siempre inefectiva en los hechos, sustentada sobre un mito de orden y de remembranza del pasado donde la contingencia estaba controlada bajo un orden mítico que la conjuraba. En principio, se trató de la necesidad europea de convocar al extinto Imperio Romano como orden cosmológico; así, se estableció un orden relacional, por medio del cual dos mitos «dialogaban» entre sí, fundando un orden cósmico para Europa Occidental: El Mito del Imperio y el Mito del Papado. Cuando, a fines del siglo XVIII, desapareció el Sacro Imperio, el Mito del Papado volvió a construir sus propios sentidos, redefiniéndose; así logró vincularse con nuevos y sucesivos contextos históricos, manteniéndose como opción de sentido pese al escenario de secularización planteado por la Modernidad.

Perspectivas míticas

En definitiva, podemos apreciar al Mito como una narrativa de sentido cuyas distintas propiedades permiten al ser humano fundar la realidad y fundarse a sí mismo frente a ésta; en principio circunscrito a dimensiones culturales homogéneas, las características del mundo contemporáneo permiten un despliegue discontinuo de estructuras míticas que se adaptan al reclamo de nuevas configuraciones contextuales. De este modo, reivindicaciones políticas, imposiciones económicas y emergencias culturales relativamente recientes (como el rock), pueden eventualmente alcanzar ribetes míticos para algunas personas, tanto como lo hacen e hicieron relatos cosmogónicos explícitamente entendidos como tales.

Si bien condicionado, en parte, por esta acelerada reconfiguración de contextos, el Mito se posiciona como elemento clave ante la inseguridad ontológica definida como característica central de la Modernidad (Guiddens, 1995); como también ante la serie de escenarios donde lo moderno no ingresa, o es sólo un elemento más (la mayoría de los países). Por otro lado, he planteado que es posible percibir el mito a partir del nivel de aprehensión de otras creencias, como las representacio-

nes sociales y los imaginarios socio-culturales; este postulado debe ser necesariamente trabajado y depurado a futuro, en términos teóricos y metodológicos. Finalmente, es menester considerar que el cúmulo de acontecimientos y de informaciones que ofrece el mundo contemporáneo hacen pertinente el rol del Mito como auténtico ordenador de lo real; pues, después de la operación mítica, «todo se convierte en necesario, y una vez que la realidad queda a salvo de la contingencia, la sociedad humana logra adaptarse y funda sobre ella el orden humano» (Brelich, 2004: 58). Al fin y al cabo, separar lo contingente de lo real parece haber sido siempre la vía del ser humano para responder las preguntas de la existencia.

Notas

¹ Amengual (1993) plantea a la primera secularización como la puesta en duda de lo religioso ante el avance de la razón; la segunda secularización implica la puesta en duda de la propia razón, la ciencia, el progreso y el proyecto moderno.

² Concepto junguiano que atiende a una consecución de objetivo global y sincrónica, en lugar de compartimentada y sucesiva (Jung 1998, 2000).

³ Me parece más adecuado el término de elementos micro-culturales que el impreciso y peyorativo concepto de «subculturas».

Bibliografía

- ALDUNATE Carlos, Victoria CASTRO y Varinia VARELA. 2003. «Antes del Inka y después del Inka: Paisajes Culturales y Sacralidad en la Puna de Atacama, Chile». *Boletín de Arqueología, Pontificia Universidad Católica del Perú* n° 7. Lima. Pp.: 9-26.
- AMENGUAL, Gabriel. 1993. «Una segunda secularización: la crisis de la razón». *Estudiar la Religión; materiales para una filosofía de la religión*. III. Gómez Caffarena y Mardónes Eds. Barcelona, Editorial Anthropos. Pp.: 155-175.
- AUGÉ, Marc. 2005. *Los no lugares, espacios del anonimato. Una Antropología de la Sobremodernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa. (1º Ed., 1992).
- BAEZA, Manuel. 2003. *Imaginarios Sociales*. Concepción, Editorial Universidad de Concepción.
- BARROS ARANA, Diego. 2000. *Historia General de Chile*. Tomo XVIII. Centro de Investigaciones Barros Arana. Santiago, Editorial Universitaria. (1º Ed., 1884).
- BRAUDEL, Ferdinand. 1997. *El Mediterráneo*. Madrid, Espasa-Calpe. (1º Ed., 1949).
- CASSIRER, Ernst. 1971. *Filosofía de las Formas Simbólicas*. México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica.

- COOK, Anita. 1993. *Wari y Tiwanaku: entre el estilo y la imagen*. Lima, Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- DÍAZ, Claudio. 2007. *El Combate Naval de Iquique: un mito chileno*. Tesis para optar al grado de Magíster en Historia Social y Económica, Instituto de Historia. Viña del Mar, Pontificia Universidad Católica de Valparaíso.
- ELIADE, Mircea. 1979. *Imágenes y Símbolos*. Madrid, Taurus Ediciones. (1º Ed., 1955).
- _____. 1981. *Lo Sagrado y lo profano*. Barcelona, Editorial Punto Omega. (1º Ed., 1957).
- _____. 1996. *Tratado de Historia de las Religiones*. México D. F., Ediciones Era. (1º Ed., 1964).
- FRAZER, James George. 1999. *La Rama Dorada*. México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica.
- FRANKFORT, Henry y H. GROENEWEGEN Frankfort. 1967. «Mito y Realidad». *El Pensamiento Prefilosófico I. Egipto y Mesopotamia*. México, D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica. Pp.: 11-44.
- GARCÍA CANCLINI, Néstor. 2004. *Diferentes, Desiguales y Desconectados*. Mapas de la Interculturalidad. Barcelona, Editorial Gedisa.
- GUIDDENS, Anthony. 1995. *Modernidad e Identidad del Yo*. Barcelona, Ediciones Península.
- GUSINDE, Martín. 1951. *Hombres Primitivos en la Tierra del Fuego*. Sevilla, Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- HILLMAN, James. 2001. *Re-imaginando la Psicología*. Madrid, Ediciones Siruela. (1º Ed., 1975).
- HUIZINGA, Johan. 2005. *El Concepto de la Historia*. México D. F., Editorial Fondo de Cultura Económica. (1º Ed., 1946).
- JUNG, Carl Gustav. 1997. *Arquetipos e Inconsciente Colectivo*. Barcelona, Editorial Paidós. (1º Ed., 1951).
- _____. 1998. *Psicología y Religión*. Barcelona, Editorial Paidós. (1º Ed., 1949).
- _____. 2000. *Tipos Psicológicos*. Buenos Aires, Editorial Sudamericana. (1º Ed., 1921).
- LE GOFF, Jaques. 1991. *El Orden de la Memoria. El Tiempo como Imaginario*. Barcelona, Editorial Paidós.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. *Antropología Estructural*. Buenos Aires, Editorial Universitaria.
- LÓPEZ, Macarena y Esteban AGUAYO. 2003. *De Víctimas a Santos: detenidos desaparecidos y ejecutados políticos. Proceso de Santificación y Sacralización de personas y lugares de Muerte*. Fondo de Desarrollo de las Artes y la Cultura. Santiago, Graphytools Ediciones.
- LYOTARD, Jean Francois. 1996. *La Condición Posmoderna*. Madrid, Editorial Tecnos.
- MESLIN, Michel. 1978. *Aproximación a una Ciencia de las Religiones*. Madrid, Ediciones Cristiandad.
- _____. MORENO, Jaime. 1993. «Mito, Religión y Violencia». *Segundas Jornadas Interdisciplinarias de Religión y Cultura*, Facultad de Filosofía y Humanidades-Facultad de Ciencias Sociales. Santiago, Universidad de Chile. Pp.: 16-31.
- MOSCOVICI, Serge. 1979. *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires, Editorial Huemul.
- MOSCOVICI, Serge y Miles HEWSTONE. 1986. «De la Ciencia al Sentido Común». *Psicología Social II, Pensamiento y vida social*. S. Moscovici (comp.). Barcelona, Editorial Paidós.
- MÜLLER, Max. 1948. *Aspectos sobre Historia de las Religiones*. Buenos Aires, Editorial Losada.
- ROSTWOROWSKI, María. 2002. *Pachacamac*. Obras Completas de María Rostworowski, Volumen 2. Lima, Instituto de Estudios Peruanos.
- SCHADEN, Egon. 1990. «El Mesianismo en América del Sur». *Movimientos Religiosos derivados de la Aculturación. Historia de las Religiones Volumen 12*. Madrid, Siglo XXI Editores. Pp.: 80-151.
- TURAINÉ, Alain. 2006. *Un nuevo paradigma para comprender el mundo de hoy*. Buenos Aires, Editorial Paidós.
- VATTIMO, Gianni. 1986. *El fin de la modernidad*. Barcelona, Editorial Gedisa.
- VICCO, Giambattista. 2000. *Principios de Ciencia Nueva, en torno a la naturaleza común de las naciones*. Barcelona, Ediciones Folio. (1º Ed., 1744).