

SABERES MÍTICOS Y CONOCIMIENTO SOCIAL EN AMÉRICA LATINA

Ruth Aguilar Padilla

“...conocimiento como re-creación (de sí mismo)
...es facultar al humano como un ser que
...(es) convocado...en el constante fluir ‘nomádico’
...de dar sentido a lo que hace y para qué lo hace”
(Jaramillo/Del Mar, 2006)

Relación mito-logos

La reflexión sobre el mito ha sido una constante desde el surgimiento de la cultura occidental. Los presocráticos griegos, en gran medida, inician la tradición de pensamiento que aborda las cuestiones fundamentales de la existencia humana y parten de la crítica al mito.

Desde ese momento y a lo largo de la configuración de Europa como cultura, una buena parte de la producción intelectual se ha centrado en la interpretación del mito. Ya desde los griegos se tenía la expectativa de reducir el mito al logos, labor incansable para los occidentales. Aunque, sorprendentemente, también ha ocurrido un proceso de mitificación de lo considerado racional en una etapa inmediatamente anterior (Duch, 1998: 46).

Para poseer una perspectiva más precisa acerca del mito es esencial realizar una caracterización del mismo, sustentada en estudios previos que le han conferido profundidad analítica. López Saco (2004) realiza una revisión que considero fundamental acerca de su conceptualización, partiendo de una distinción histórica sobre el uso pasado y el papel que desempeña actualmente. Con lo que logra establecer una definición contemporánea desde donde parte esta reflexión. La cual consiste en asumirlo como

...forma general, impersonal y colectiva de experimentar las realidades humanas y las estructuras vitales del pensamiento del hombre (López Saco, 2004: 78).

Uno de los primeros aspectos a tomar en cuenta, desde dicha definición, es lo imprescindible de la figura mítica en la actividad humana, más allá de las pretensiones de su superación, documentada desde los griegos, como ya se ha mencionado. Desde ese ángulo, López Saco nos plantea el proceso de transformación del mito de ser un elemento cognitivo a un transmisor cultural contemporáneo; cuya verdad se soporta en la validez para la auto-comprensión humana en el territorio de lo simbólico y, en consecuencia, dentro del ámbito de la subjetividad (2004: 79-82). En esos términos es que para este autor el mito deviene un mediador, a través de su objetivación lingüística, en tanto proceso cotidiano de hominización. Así, se constituye en cosmovisión, en una filosofía vital (2004: 83-86).

El elemento sustancial al que remite el mito es la imaginación, aspecto que vino siendo negado desde la configuración hegemónica del pensamiento científico occidental apoyado en el empirismo analítico. No obstante, el curso de nuestra historia nos ha mostrado que ello ha dado lugar a un falso dualismo entre ambas concepciones, ya que el aspecto constituyente de nuestro ser humanos se encuentra en esa síntesis entre sujeto y objeto-mundo, tal como lo sostiene Fernández Pichel (2010). Éste escritor señala que, basándose en Gilbert Durand (1960) y Mircea Eliade (1983), es posible definir el papel esencial que posee el mito como portador de la imagen y el símbolo, en ese sentido recupera lo planteado por C. Jung (2004) y se apoya en la afirmación de C. Castoriadis (1999) que denomina *homo symbolicus* a la defensa de la contribución fundamental de la imaginación en el devenir humano, especialmente por el aporte de la representación.

A lo anterior habría que agregar la perspectiva antropológica donde destacan B. Malinowski (1994) y C. Lévi-Strauss (1995), quienes defienden la función socializante y simbólica del mito. Lo cual puede complementarse con la caracterización de la mitificación espacial tal como lo analiza J. M. Català Domènech (2000), quien la concibe como una *duplicidad de lo real*, lo que agrega una connotación orientadora ante la experiencia que se nos presenta *desenfocada* (Català Domènech, 2000: 58-60). En el campo sociológico es E. Morin (2001), quien destaca la *función eufemizante* de la imaginación en una estrategia defensiva ante los embates de la temporalidad, el otro componente orientador en la categorización moderna, que nos remite a nuestra finitud humana. Con lo que se complementa lo afirmado por López Saco acerca del tránsito al *para qué* presente del mito.

La necesidad del mito responde al estado de cosas producto de su creación, que se le presentan al ser humano como un ofuscamiento provocado por la imparable marcha de su vida, a lo que enfrenta con la búsqueda de configurarse cada vez remitiéndose a los orígenes. Es un acto de adaptación al entorno, integrando los aspectos más discordantes de la realidad personal y colectiva; en donde posee un peso decisivo la comprensión de la existencia humana centrada y configurada por la *historia*.

Desde el marco de interpretación de occidente, el hombre posee una fuerte inclinación a las invenciones del espíritu en tanto formas innovadoras de reclasificación de datos ya conocidos, cuya funcionalidad quedó obsoleta. Con ello se constituye una prueba de la continuidad del mundo. De esta manera se configura una *conciencia simbólica humana* que se caracteriza por la búsqueda de sentido mediante la creación religiosa, artística, filosófica, amorosa y, sobre todo, a partir de la *esperanza*.

Así, el mito es un elemento con el cual se busca conciliar los aspectos contrarios que se presentan en la vida, a la manera de una teodicea. Por lo que con el atributo de lo mítico el ser humano busca arribar a un estado de reconciliación, liberación y tranquilidad mediante el cual actualice su *nostalgia del origen*. Ello trae como consecuencia que parezca como si cada cierto tiempo la humanidad enfrenta *regresiones*, retrocesos a formas superadas de pensamiento y acción.

En la época moderna, frente a la sensación de crisis de la cultura occidental se presenta un acto de renovación mítica salvaje que sorprende y le es incómodo a un periodo caracterizado por el dominio del mercado, la tecno economía y, en especial, la hiper-racionalización de las relaciones humanas. Dado que como señala Picht la verdadera superstición de la modernidad consiste en creer que, finalmente, nos hemos liberado del mito (Duch, 1998: 37).

De ahí que desde el discurso científico, ese acomodo de lo mítico, resulte fuertemente incongruente. Lo que se traduce en cierta perplejidad, apenas insinuada, cierto sentimiento de carencia, un interrogante decisivo y plenamente existencial, que tiene muy poca relación con la materialidad gramatical del discurso lógico (Duch, 1998).

Para poder dar cuenta del señalamiento de Duch habría que considerar la problemática de la *otredad* y su abordaje hoy, bastante discutido (T. Todorov (1991), E. Lèvinas (1993), J. Habermas (1999), M. Aguiluz (2009), O. Sabido (2012), entre otros). Respecto a ello es pertinente señalar que se vincula con la denominada *crisis de las identidades*; la que puede asociarse, como lo hace F. Oliván (2003), a la pérdida de los límites; de acuerdo con el argumento de este último al perder de vista la noción de *frontera*, en buena medida alimentada por los mitos. En la modernidad no sabemos quién es el *otro*, y al actuar de esa forma dejamos de percibirnos como *nosotros*, con lo que nuestra identidad se limita a nuestra condición de mortales.

Desde ese ángulo el mito es la integración explicativa de la extrañeza y perplejidad que produce la vida misma. Es importante destacarlo frente a la reducción que representa el racionalismo occidental que, en el fondo, es el aniquilamiento de la dimensión humana del hombre. Esa aspiración del mito intenta establecer un tipo de *inmediatez* en la relación clave y fundante de la modernidad occidental: la de *sujeto-objeto*. Con ello siempre realiza una empresa de fundamentación y legitimación, aspira a un tipo de justificación de las relaciones y de las instituciones que regulan la vida humana en un determinado tiempo y espacio.

El mito se asume como una imagen primordial construida para atenuar un miedo humano suscitado por la realidad avasalladora e inaprehensible. Desde esa percepción adquiere una connotación de orden religioso, propiamente espiritual, que logra establecer cierto rango de seguridad en un ámbito subjetivo como lo es la *imaginación*.

Ello ha generado reflexiones tendientes a racionalizar, objetivar, dicho suceso como es el caso del trabajo de C. Castoriadis (1994), el cual afirma que el mito ofrece un grado de regularidad vía el otorgamiento de un *sentido* del mundo (Carretero cita a Castoriadis, 2006). Ese ángulo ofrece la posibilidad de crear y re-crear un *universo de significación* que permita sortear el *absolutismo de la realidad*. Esta mención sobre el miedo humano primigenio remite a una lectura moderna de corte psicoanalítico en un sentido social.

Mediante ese enfoque se nos exterioriza, tal como lo sostiene Carretero (2006), el mito como una *lógica sentimental, afectiva y emotiva*. Aunque aquí considero que debe tomarse con reserva dado que dicha explicación contiene un intento de re-conducir el fenómeno al territorio de la objetivación analítica, quizá por emplear las nociones procedentes de nuestra formación científica. El propio autor trata de mostrar la distinción cuando acuña el término de *componente antropológico a lógico*, donde es posible establecer que la dimensión sentimental es el sustrato de la experiencia mítica (*ibíd.*)

En ese tenor podemos citar a Rene Girard (1998), quien afirma que el mito busca la instauración de un orden protector del acontecer del mundo (97-126). Se trasluce de esta manera un deseo por colmar la duda y la indecisión a través de una justificación racional, la pretensión, en última instancia, de poner orden en el desorden. De alguna forma, siguiendo a Georges Gusdorf, se puede establecer que “Si la mitología es una primera metafísica, la metafísica debe ser comprendida como una mitología segunda” (1979: 339).

Asumiendo lo anterior, se posee el propósito de construir formas simbólico-culturales que doten de significado al mundo. Esta interpretación concibe la relación entre la humanidad y el mundo mediada por dichas simbolizaciones. Así, la impronta mítica parece comprender toda construcción cultural humana.

En buena medida ello explica la condición *fabuladora* de la humanidad, donde converge su aspecto creativo con la capacidad de imaginación. Eso se conforma en un *universo ficcional*, el cual, en nuestra modernidad, por su configuración histórica, ha sido subestimado, e incluso negado, dejando de lado el componente *eufemístico* que le otorga dicha facultad creadora.

Se puede asumir que a través del mito este ser humano busca, consciente de su finitud, un espacio para alcanzar su trascendencia (George Simmel, 2000; Roger Caillois, 1938; Clément Rosset, 1993). En la medida que cumple con su propósito, no sólo dota de significado a lo real, se vuelve real (Morin, 1998). Ese paso denota la fuerza de la dimensión mítico-cultural; ya que con el trastocamiento de lo imaginario en real, parece perder sentido el límite entre esos dos aspectos que, supuestamente, distinguen el ámbito cognitivo humano.

Por lo que la complementariedad de *logos* y *mythos* es importante para el mantenimiento del irrenunciable derecho a la *diferencia*, incluyente del auténtico diálogo entendido como discurso de correspondencia y complementariedad, un saber discernir que involucra una irrupción de la sabiduría empleando el discurso mítico. Un aporte sustancial para legitimar los saberes culturalmente transmitidos en el análisis de nuestras sociedades latinoamericanas.

Saberes míticos y conocimiento social

La racionalidad del aparato civilizador moderno es, en su núcleo central, una *sinrazón racional*, una especie de sublevación de los medios contra los fines. Dado que la razón que relega al mito al ámbito no vinculante de la *imaginación lúdica* se ve expulsada demasiado pronto de su posición de mando.

Tenemos ante sí la dependencia efectiva de la razón del poder económico, social y estatal. Con lo que la razón sólo *es*, en cuanto se asume como *real o histórica*. De tal forma que el romanticismo, al criticar las ilusiones de la razón ilustrada, adquiere positivamente un nuevo derecho: unido al impulso ilustrado

hay también un movimiento contrario de la vida que tiene fe en sí misma, un movimiento de protección y conservación del encanto mítico en la misma conciencia; hay el reconocimiento de su verdad, más allá de la ciencia, en donde se representan los grandes poderes morales de la vida: es la *dimensión espiritual*. Re-conocer dicha dimensión es un esfuerzo del que han preferido abstenerse en el campo del conocimiento científico.

Ciertamente, el trabajo intelectual en América Latina ha sido extenso en su reacción al colonialismo, primero, a otras formas de “colonialismo académico”, posteriormente, lo cual ha sido ampliamente documentado; así como la polémica que ello ha suscitado (Castro-Gómez/Mendieta, editores, 1998). Luego, el curso de los planteamientos han derivado en expresiones de búsqueda que re-combinan las distintas posturas (Lander, 2000).

Ante ese panorama es ineludible fijar postura desde una posición que abone al diálogo, de ser ello posible, con las distintas voces que plantean una perspectiva que incorpore la subjetividad como constituyente del proceso de conocimiento (Fals Borda-Mora Osejo, 2002: 1). Donde dicha dimensión incluya ese bagaje mítico en un sentido heurístico, no sólo como elemento identitario. Es decir, en ese camino del debate, situarse más allá de las consideraciones, de carácter epistemológico, que se asumen como guardianas de fronteras vigilantes de la “línea” entre lo que ha de aceptarse como científico y lo que ha de nombrarse como pseudociencia. Esta exploración en la mitología no pretende una vuelta a la “autenticidad”, de reminiscencias nostálgicas; por el contrario, es una asunción, en sentido constructivo, de los conocimientos existentes a la manera de lo planteado por Echeverri y del Mar (2006).

La vuelta a la denominada cotidianidad no posee la intención de “recuperar” nuestra idiosincrasia; sino pretende volverse materia que permita trastocar la dicotomía occidental de *ser-hacer*, por un amplio espectro de dimensiones que se sobrepongan también a la dualidad del *sujeto-objeto*, excluyente, discriminatorio y eurocéntrico (Mejía, 2008).

Esa labor presupone la revisión de lo asumido como metafísica occidental en un sentido constituyente comprensivo de los múltiples aspectos propios de nuestros saberes en los distintos ámbitos de relación que van desde la establecida con la naturaleza hasta la pluralidad onto-gnoseológica que trasciende los imaginarios de corte dualístico.

En esa tarea resulta esencial *re-conocer* los supuestos contenidos en el mito de las diversas culturas establecidas en América Latina, en tanto soporte cognitivo más allá de su uso local y sin pretender un manejo diferenciador que *globalice*, en ese sentido confiera reduccionismos uniformadores, dichos elementos que se busca modificar para que alcancen validez de carácter cognitivo; en la búsqueda de la *emancipación epistémica* (Echeverri-del Mar, ibíd.; Dussel, 1999; De Sousa, 2008). Si bien es cierto, los avances han sido sustanciales en la búsqueda de dar cuerpo a esta opción, tal como es el caso de Arnold M. (2004 y 2006) y González Casanova (2004), ahora el proceso de crear categorías vinculadas a las metodologías propuestas y el uso intensivo de técnicas cualitativas (Mignolo, 2001; Tarrés, 2001; Martínez, 2004), nos coloca ante el desafío de desarrollar precisamente eso que se ha pretendido negar: la *imaginación*.

En el caso de la teoría sociológica un ejercicio de ese tipo implica el esfuerzo de ampliar las concepciones que se han subsumido al *saber-poder* (Richard, 1998), para lograr un conjunto de elementos que trasciendan las divisiones epistemológicas que distinguen conocimiento de *primer orden* del de *segundo orden*, al estilo de la jerarquía institucional de la epistemología hegemónica occidental, tal como se observa en el caso de la sociología fenomenológica.

El esfuerzo supone, pues, un amplio derrotero de opciones que incluyen diversificar las formas de trabajar la enseñanza de la investigación social, en un sentido que subvierta la tradicional labor en el aula con el uso de manuales. La modificación vuelve indispensable el desarrollo de estrategias para el *contacto* con la denominada *realidad social*. Ello, a su vez, implica cambios sustantivos en el propio proceso de formación de sociólogos y sociólogas, no sólo por el hecho de “salir del aula y tocar la

realidad”; sino por la exigencia de sistematizar las experiencias obtenidas, auxiliados por los saberes implícitos en la misma. Lo que involucra incluir a los sujetos, “estudiados”, como autores del conocimiento, en forma conjunta con los y las estudiantes de sociología (González Casanova, 2004). Este cambio converge con los postulados de Boaventura de Sousa (2008), quien ha insistido el desarrollo del trabajo de investigación inductivo como estrategia para transformar las concepciones de lo social desde una perspectiva emancipadora.

Una tarea con dichas características obliga a modificar las categorías necesarias para crear conocimiento nuevo, aunque necesariamente en forma distinta a la realizada, hasta ahora, siguiendo las pautas de la epistemología occidental; ya que se trata de elaborarlas colectivamente, con un sentido profundo de construcción comunitaria, validadas mediante un consenso elaborado en su propia gestación, no establecido desde un *exterior* impuesto a las colectividades; respetuoso de esos grupos. Un esfuerzo de coordinación en beneficio de los mismos; en particular, legitiman esos saberes hasta ahora considerados del *sentido común, cotidianos, tradicionales, subalternos y/o magia y creencia*.

REFERENCIAS

- ADORNO, T. (1995). Sobre Walter Benjamín. Madrid. Cátedra.
- ANDERSON, B. (1993). Comunidades imaginadas. México. FCE
- ARENDT, H. (1998). La condición humana. Barcelona. Paidós.
- ARNOLD, M (2004). *Introducción a las epistemologías sistémico-constructivistas*, en OSORIO, F. (ED.) Ensayos sobre socioautopoiesis y epistemología constructivista. Santiago. Ediciones MAD, pp. 7-15.
- (2006). *Fundamentos de la observación de segundo orden*, en CANALES, M. (Ed.) Metodologías de investigación social. Introducción a los oficios. Santiago, LON ediciones, pp. 321-348.
- BACHELARD, G. (1993). La formación del nuevo espíritu científico. Madrid. S. XXI
- BAUDRILLARD, J. (1996). El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales. Elogio de la fecundidad del movimiento. Barcelona. Gedisa.
- BAUMAN, Z. (1996). *Modernidad y ambivalencia*, en BERIAIN, J. (Comp.) Las consecuencias perversas de la modernidad. Barcelona. Anthropos.
- BARTHES, R. (1999). Mitologías. Madrid. S. XXI.
- BENJAMÍN, W. (1998). Imaginación y sociedad. Iluminaciones I. Madrid. Taurus.
- BERGSON, H. (1996). Las dos fuentes de la moral y la religión. Madrid. Tecnos.
- BERIAIN, J. (2000). La lucha de los dioses de la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural. Barcelona. Anthropos.
- BLOOR, D. (1998). Conocimiento e imaginario social. Barcelona. Gedisa.
- BLUMENGER, H. (2003). El trabajo del mito. Barcelona. Paidós.
- BOTERO, U. D. (2004). Manifiesto del pensamiento latinoamericano. Bogotá. Cooperativa editorial del magisterio.
- BURY, J. (1971). La idea de progreso. Madrid. Alianza.

- CARRETERO, A. E. (2006). *La persistencia del mito y lo imaginario en la cultura contemporánea*, en Revista Política y Sociedad, vol. 43, número 2, pp. 107-126.
- CASTORIADIS, C. (1983-1989). *La institución imaginaria de la sociedad*, 2 vols. Barcelona. Tusquets.
- CASTRO-GÓMEZ, S.-MENDIETA, E. Eds. (1998). *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolianidad y globalización a debate)*. México. Miguel Ángel Porrúa.
- (1999). *Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro"*, en Programa Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación de la Organización de Estados Americanos, www.campus-oei.org/salactsi/castro1.htm
- (2001). *Apogeo y decadencia de la teoría tradicional: una visión desde los intersticios*, en Programa Ciencia, Tecnología, Sociedad e Innovación de la Organización de Estados Americanos, www.campus-oei.org/salactsi/castro2.htm
- CORNFORD, F. M. (1984). *De la religión a la filosofía*. Barcelona. Ariel.
- DE SOUSA, B. (2008). *Epistemología del sur*. México. FCE.
- DURAND, G. (1971). *La imaginación simbólica*. Buenos Aires Amorrortu.
- (1981). *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*. Madrid. Taurus.
- ELIADE, M. (2000). *Aspectos del mito*. Barcelona. Paidós.
- FALS BORDA, O. (2003). *Ante la crisis del país. Ideas-acción para el cambio*. Bogotá/El áncora editores-Panamericana editorial.
- FALS BORDA O. /MORA-OSEJO L. E. (2002). *La superación del eurocentrismo. Enriquecimiento del saber sistémico y endógeno sobre nuestro contexto tropical*. Ponencia presentada en el Tercer Congreso Internacional de Matemáticas, Dinamarca
- FOUCAULT, M. (2001). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires. Siglo XXI.
- GIRARD, R. (1998). *La violencia y lo sagrado*. Barcelona. Anagrama.
- GONZÁLEZ C., P. (2004). *Las nuevas ciencias y las humanidades. De la academia a la política*. Barcelona. Anthropos.
- HANDKE, P.-SERRES, M. (1995). *Local o global*, en VATTIMO-ROVATTI (Eds.). *El pensamiento débil*. Madrid. Col. Teorema.
- JARAMILLO E.-DEL MAR V. P., J. (2006). *Más allá de la distinción hegemónica entre ciencia y pseudociencia: los hilos rotos por el trópico*, en Revista electrónica *Cinta de Moebio*, número 25, marzo, Universidad de Chile, Santiago, 12 pp.
- KOLAKOWSKI, L. (1975). *La presencia del mito*. Buenos Aires. Amorrortu.
- LANDER, E. Comp. (2000). *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires. CLACSO/UNESCO.
- LATOUR, B.-WOOLGAR S. (1995). *La vida en el laboratorio. La construcción de los hechos científicos*. Madrid. Alianza.
- LEÓN V., E. (2001). *De filas y arquetipos. La vida cotidiana en el pensamiento de Occidente*. Barcelona. Anthropos.
- LÉVI-STRAUSS, S. (1968). *Antropología estructural*. Barcelona. EUDEBA.

- LÈVINAS, E. (1993). Entre nosotros: ensayos para pensar en otro. Valencia. Editorial Pre-Textos
- LIZCANO, E. (1993). Imaginario colectivo y creación matemática. Barcelona. Gedisa.
- MAFFESOLI, M. (1993). El conocimiento ordinario. Compendio de sociología. México. FCE.
----- (1996). Elogio de la razón sensible. Barcelona. Paidós.
- MARTÍNEZ, M. (1999). La nueva ciencia. Su desafío, lógica y método. México. Trillas.
----- (2004). Ciencia y arte en la metodología cualitativa. México. Trillas.
- MORIN, E. (1998). El método. Las ideas. Madrid. Cátedra.
----- (2001). El cine o el hombre imaginario. Barcelona. Paidós.
- TARRÉS, M. L. Coord. (2001). Observar, escuchar y comprender. Sobre la tradición cualitativa en investigación social. México. Miguel Ángel Porrúa.
- WALLERSTEIN, I. (1999). Impensar las ciencias sociales. México. Siglo XXI/CEIICH-UNAM.
----- (2001) Conocer el mundo, saber el mundo: el fin de lo aprendido. Una ciencia para el siglo XXI. México. Siglo XXI/CEIICH-UNAM.