

Algunos procesos de la construcción de mitos

Tres mitos de la sociedad moderna

Florence Rosemberg*
Estela Troya Paz**

Resumen

En este trabajo se abordan algunas las relaciones entre mito y razón, considerándolos dos fuentes diferentes y válidas de conocimiento, que pertenecen a distintos ámbitos. El *mythos* y el *logos* surgen en los primeros tiempos del pensamiento griego. En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que “discurso”, “proclamación”, “notificación”, “dar a conocer una noticia”. Ilustramos estas reflexiones con algunos mitos contemporáneos: sexualidad y familia; modernidad-posmodernidad, y ecologismos.

Palabras clave: mito, razón, sexo-familia, modernidad-posmodernidad, ecologismos.

Abstract

In this paper we address some relationships between myth and reason regarding them as two different and valid sources of knowledge, belonging to different spheres. The *mythos* and the *logos* appear in the early stages of Greek thought. In the old Homeric language use does not mean anything other than “speech”, “proclamation”, “notification”, “make an announcement”. We illustrate these considerations with some contemporary myths: sexuality and family; modernity-postmodernity and ecologisms.

Keywords: myth, reason, sex-family, modernity-postmodernity, ecologisms



IZTAPALAPA

Agua sobre lajas

* Escuela Nacional de Antropología e Historia
florencer@prodigy.net.mx

** Instituto Latinoamericano de Estudios de la Familia (ILEF), México
brujildat@gmail.com

FECHA DE RECEPCIÓN 16/10/09, FECHA DE ACEPTACIÓN 30/11/11

IZTAPALAPA REVISTA DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

NÚM. 72 • AÑO 33 • ENERO-JUNIO DE 2012 • PP. 137-152

El mito está concebido en este contexto como el concepto opuesto a la explicación racional del mundo.

Hans-Georg Gadamer

Pero, el misterio del mito invade a quien lo considera desde el exterior siendo que, desde el interior, este mito no es vivido como mito, sino como verdad.

De este modo, las mitologías-relatos del tipo antiguo se disipan, pero las ideologías recogen y nutren el *nucleus* del mito; por ello podemos preguntarnos si nuestro siglo verdaderamente está menos mitificado que los tiempos mitológicos.

Edgar Morin

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.

Roland Barthes

Los epígrafes postulan la índole no racional del mito a la vez que cuestionan la racionalidad pura de las “explicaciones del mundo”, en particular, la ciencia. A partir de la Ilustración griega (alrededor del siglo V a. C.) comenzaron a separarse los conceptos de *mythos* y *logos*. Algunos investigadores de este tema han pensado acerca del paso del *mythos* al *logos* en la sociedad occidental y, como veremos más adelante, no es cuestión de evolución ni de separación sino que ambos son formas legítimas de conocimiento y mantienen relaciones inseparables entre sí.

Platón (427-347 a. C.), en su *Teeteto*, afirma que *logos* es la manifestación del pensamiento a través de los sonidos articulados de una lengua, es dar la razón de una cosa enumerando sus elementos, y es la enunciación de la diferencia o signo distintivo que determina algo.

El *mythos* y el *logos* surgen en los primeros tiempos del pensamiento griego.

En el antiguo uso lingüístico homérico no quiere decir otra cosa que “discurso”, “proclamación”, “notificación”, “dar a conocer una noticia”. Nada indica en el uso lingüístico que ese discurso llamado *mythos* fuese acaso particularmente poco fiable, mentira o pura invención [...] Sólo siglos después, en el curso de la Ilustración griega, el vocabulario épico de *mythos* y *mythein* cae en desuso y es suplantado por el campo semántico de *logos* y *legein* [Gadamer, 1997: 25].¹

De ahí en más, *logos* pasó a ser, en mayor o menor medida, paradigmático o sinónimo de conocimiento en el sentido de conocimiento racional derivado de la observación y la experiencia. A pesar de ello, la filosofía contemporánea da cuenta de las relaciones entre la racionalidad y la experiencia, entre la emotividad, que acompaña en algún grado a la investigación y a la actividad científica, por un lado, y de los intentos constantes de los seres humanos por comprender y razonar, con diferente éxito, las emociones que los embargan, por el otro.

Para comprender la propuesta que Morin hace sobre la comprensión del mito es necesario remontarse a su definición de conocimiento:

El conocimiento no puede ser reducido a una sola noción, como información, o percepción, o idea, o teoría; más bien hay que concebir en él diversos modos o niveles a los cuales corresponderían cada uno de estos términos... Ahora bien, este fenómeno multidimensional es roto por la misma organización de nuestro conocimiento, en el seno de nuestra cultura; los saberes que, unidos, permitirían el conocimiento del conocimiento, se hallan separados y parcelados [Morin, 1994: 19-20].

Hay que desmitificar el mito: no es una forma ni simple ni bastarda del conocimiento, sino uno que tiene su especificidad; no hay sociedad que no esté impregnada por el mito y que no sea constructora de mitologías.

¹ Pero justamente con ello se establece el perfil que acuña el concepto de mito y resalta el *mythos* como un tipo particular de discurso frente al *logos*, discurso explicativo y demostrativo. “El *mythos* se encuentra para Aristóteles en una oposición natural a lo que es verdadero. No obstante, también conoce el uso retórico-poético de la palabra. Ante sus ojos Heródoto aparece como el narrador de historias (*mythologicos*) y en su teoría de la tragedia designa con la palabra *mythos* el contenido narrable de la acción. En este contexto tampoco puede hablarse de la oposición extrema entre mito y logos con que estamos familiarizados” (Gadamer, 1997: 25-26).

Estas concepciones son mucho más ricas que las habituales *vulgatas* que conciben al mito como una explicación forzada y fragmentada de lo desconocido o como un mero relleno artificial de los huecos del conocimiento. El mito es una construcción social que se realiza a partir de la intersubjetividad colectiva y en el discurso oral, y sólo después eventualmente es recogida en algunas culturas por la escritura. El mito tiene siempre la huella de la palabra hablada; *logos* se encarna en la escritura.

El mito afirma, a la vez que pregunta acerca de, cuestiona lo afirmado y se repliega sobre sí mismo; es crítico y acríptico a la vez. Su forma de afirmar una “verdad” conlleva la apertura de preguntas acerca de ella, así como de interrogantes acerca de las consecuencias o repercusiones de la verdad enunciada en el mito.

Morin plantea dos paradigmas² respecto de los mitos:

1. “El primer paradigma del pensamiento mitológico es el de la inteligibilidad por lo viviente y no por lo físico, por lo singular y no por lo general, por lo concreto y no por lo abstracto” (Morin, 1999: 174). Es decir, tanto las cosas inanimadas como los eventos de la naturaleza se ven animados, antropomorfizados, a partir de una proyección de las acciones y sentimientos de los humanos en ellas.
2. “El segundo paradigma es el principio semántico generalizado, que elimina todo lo que no tiene sentido y le da significación a todo lo que ocurre. No existen eventos puramente contingentes: todos los eventos son de hecho signos y mensajes que piden y obtienen interpretación” (Morin, 1999: 175).

Respecto de la calidad de lo proyectado, pensamos que la subjetividad y la intersubjetividad que participan de su coconstrucción dan cuenta de ella. Lo proyectado son los deseos, miedos, sueños, aspiraciones, incertidumbres, prohibiciones, que forman parte del imaginario social de los sujetos en cada contexto histórico-cultural. Por lo tanto, igual que el inconsciente freudiano, el mito no se preocupa por la contradicción, la verosimilitud, la ambivalencia ni por la secuencia tempoespacial de los hechos a los que se refiere. Una vez construido, el mito queda cuajado en una atemporalidad, desde un presente que se refiere a un pasado cuyo inicio coincide con su misma constitución.

² “...un paradigma se constituye por una relación específica e imperativa entre las categorías o nociones rectoras en el seno de una esfera de pensamiento, y rige esta esfera de pensamiento determinando la utilización de la lógica, el sentido del discurso, y finalmente la visión del mundo (bien entendido que la ‘visión del mundo’ se convierte recursivamente tanto en el origen cuanto en el producto de los principios que la organizan).” (Morin, 1999: 174).

Entonces, ¿dónde están los límites y las afinidades entre el *logos* y el *mythos*? ¿Estamos entrando a los dominios del pensar y el sentir o, en términos contemporáneos, a las particularidades del cerebro izquierdo y del derecho? Pensamos que son coetáneos; que no pertenecen a jerarquías diferentes sino a ámbitos distintos del saber y que ambos son necesarios para la construcción de conocimiento.

Queremos responder a unas preguntas que nos parecen fundamentales: ¿cuál es la especificidad que debe tener la novedad narrada para que en la relación entre el narrador y los escuchas se produzca la emergencia³-mito? ¿Cuál es la especificidad del vínculo narrador-escuchas que codetermina que lo narrado se convierta en mito? ¿En qué consisten las prácticas –en el sentido de Foucault–, entre narrador y escuchas que construyen ese discurso particular llamado mito? ¿Qué tipo de organización social es aquella que posibilita más (o mejor) que la narración se convierta en mito?

En suma, estas preguntas son formas alternativas de interrogarnos sobre las relaciones entre, por lo menos, cuatro instancias identificables:

1. El contenido, la forma y la oportunidad de lo narrado
2. Las características del narrador
3. Las características de los escuchas
4. El contexto (historia-lenguaje-cultura) del que participan

He aquí algunas respuestas:

1. Como punto de partida diremos que hay diferencias y afinidades entre narrador(es) y escuchas.
2. Hay una zona de memoria y lenguaje común. Ambos –narrador y escuchas– deben compartir un imaginario social significativo. Tiene que haber un ecoorganizador-código compartido llamado cultura.
3. El narrador debe disponer de una información desconocida para, o eventualmente intuida por, los escuchas, pero lo suficientemente sugerente para encajar en los intereses, el código, la memoria y el recuerdo del escuchante. Esa memoria y recuerdo no deben ser cerrados y acabados, sino que deben tener pliegues o espacios que estén necesitando de atractor,⁴ o que contengan incertidumbres y dudas respecto de temas, o relaciones

³ Emergencia es la novedad o cualidad distinta que se genera por una particular interacción, cualidad que no se explica por las características de ninguno de los elementos que le han dado origen. Por ejemplo: el agua es la novedad que emerge cuando los gases hidrógeno y oxígeno interactúan de una única forma: H₂O.

⁴ Atractor es una singularidad en el “espacio de acción” donde ocurre un fenómeno, hacia el cual convergen las trayectorias de una dinámica dada.

entre temas, de modo que conciban el contenido y/o la forma de lo narrado como capaces de llenar/completar/satisfacer o incrementar aquellas dudas, incertidumbres u obvias simplicidades.

4. Lo imaginado-relatado por el que narra debe ser convincente, no en el sentido de demostrable o comprobable, sino de una coherencia interna en el discurso narrado que encaje con las premisas de los escuchas.
5. ¿Cómo participa el(los) escuchante(s)? En primer término requiere de una disposición curiosa, de interés por conocer, saber y adquirir la información de la que dispone el narrador; en segundo término, de acuerdo con la forma en que su experiencia pondere la calidad y pertinencia de la “novedad”, ésta tendrá dos destinos simultáneos:
 - a) el incremento de sus conocimientos y de las correspondientes preguntas que éste genera,
 - b) el deseo, a su vez, de informar a otros, diseminar la información recibida.
6. El escuchante puede necesitar creer en la veracidad de lo informado, necesitar no creer, o ni una ni otra cosa. El primer caso incluiría, por ejemplo, a las sectas o a los que tienen una intensa dependencia amorosa; en el segundo caso podemos ubicar a la gente que descrea por principio de todo lo que dicen los discursos y versiones oficiales (entre ellos también se encuentran los científicos que creen no basarse en creencias sino sólo en demostraciones y constataciones); por último, aquellos que son recipientes de la información y la metabolizan de acuerdo con otros criterios o necesidades. La recepción de lo narrado necesita que el escuchante esté en una actitud crítica o acrítica, pero en ambos casos curiosa.
7. El escuchante está deseoso, en la mayoría de los casos, de convertirse, a su vez, en un narrador, puesto que el tener una noticia, novedad o información adicional otorga poder y singularidad. De esta manera contribuye a la difusión, polinización de la información adquirida y puede así constituir una de las bases sociales de la generación y regeneración del mito.
8. Puede ser que los poseedores-difusores de la información se sientan a su vez como pertenecientes a una red-hermandad cuya importancia depende de la calidad de la información compartida-difundida. Por ejemplo, los científicos-ideólogos son grandes portadores-difuminadores y generadores potenciales de mitos.

Antes de proseguir recordemos que el mito no es lo contrario de, ni está desposeído de, todo tipo de racionalidad, sino que esta forma de conocimiento

enfatisa y deposita rasgos emocionales y simbólicos en sus objetos. Por otra parte, también es conveniente tener presente que los mitos no son únicos ni puros respecto de ningún tema, sino que son múltiples, coexisten y se entrelazan.

Por supuesto no todo ocurre en el mismo momento: algunos objetos se convierten en presa de la palabra mítica durante un tiempo, luego desaparecen y otros ocupan su lugar, acceden al mito [...] Se pueden concebir mitos muy antiguos, pero no hay mitos eternos [...] Lejana o no, la mitología sólo puede tener fundamento histórico, pues el mito es un habla elegida por la historia: no surge de la “naturaleza” de las cosas [...] El mundo provee al mito de un real histórico, definido –aunque haya que remontarse muy lejos– por la manera en que los nombres lo han producido o utilizado; el mito restituye una imagen natural de ese real [Barthes, 1999: 108].

Según Barthes, el mito contemporáneo:

Está constituido por la pérdida de la cualidad histórica de las cosas: las cosas pierden en él el recuerdo de su construcción. El mundo entra al lenguaje como una relación dialéctica de actividades, de actos humanos; sale del mito como un cuadro armonioso de esencias. Se ha operado una prestidigitación que trastoca lo real, lo vacía de historia y lo llena de naturaleza, despoja de su sentido humano a las cosas de modo tal, que las hace significar que no tienen significado humano. La función del mito es eliminar lo real; es, estrictamente un derrame incesante, una hemorragia o, si se prefiere, una evaporación, en síntesis, una ausencia sensible [1999: 129].

Después de las consideraciones anteriores, podemos comenzar a analizar brevemente tres de los mitos que aparecen de forma reiterada en las culturas occidentales contemporáneas:

1. El sexo y la familia
2. Modernidad-posmodernidad
3. Ecologismos

En este trabajo hemos dejado de lado mitos occidentales contemporáneos importantes (terrorismo, democracia, etcétera) y tomado, de la totalidad, sólo tres que rondan en lo cotidiano de la mayor parte de la sociedad occidental actual. Decimos cotidiano, porque están íntimamente vinculados al pensar, sentir y actuar, y no son sólo una preocupación de científicos y académicos.

El sexo y la familia

A lo largo del tiempo, la familia ha sido concebida comúnmente como un nido, a veces estricto o frustrante, pero básicamente “protector de sus pichones, una escuela para la vida”. Este mito de la familia está vinculado a las religiones judeocristianas de eternidad, no cambio y salvación; se enlaza con la estructura heterosexual patriarcal de la familia que, con su subordinación de mujer e hijos al padre, reproduce y regenera el orden sociorreligioso.

Por otro lado, sucesivas transformaciones determinaron que, en la actualidad, la familia también aparezca como la fuente de todas las desgracias y origen de dolores y “desviaciones” de los sujetos. Esto tiene que ver en gran medida con la interpretación que algunos han dado al papel del psicoanálisis, que, en su develación del inconsciente, implícitamente responsabiliza sólo a ambos padres de las neurosis que padecen los hijos, sin tomar en cuenta que todas las sociedades, parafraseando a Foucault, “vigilan y castigan.”

En este sentido, las restricciones y castigos impuestos a la sexualidad infantil y juvenil –ejercidos por instituciones sociales y, entre ellas, particularmente la familia– también contribuyen a posicionarla como juez, censor y castigador de la juventud, la libertad y el amor. Éstos siempre han sido valores connotados como positivos y deseables y, hasta finales del siglo XX, estaba claro que los jóvenes eran sus voceros en oposición a las voces tradicionales de la familia y el orden instituido; se esperaba que, en la medida en que ellos constituyeran sus propias familias y se convirtieran en padres, reproducirían en parte, este diálogo-conflicto. Una de las diferencias de algunos jóvenes actuales en Occidente es que, aun habiéndose convertido en padres, no reproducen ni esas familias ni, por lo tanto, esos diálogos con sus hijos.

Uno de los logros importantes –atribuible en gran medida a los movimientos socialistas, anarquistas y feministas, entre otros– es la posibilidad de separar el sexo reproductivo de la sexualidad placentera permitida también para las mujeres y legitimada en el matrimonio contemporáneo.

Hoy en día vemos que el sexo ha tenido otro desprendimiento, no sólo ya del matrimonio sino también del amor, de la intimidad, de la privacía, del compromiso a largo plazo y de lo trascendente. Este desprendimiento no es necesariamente el establecimiento de una barrera entre una y otra forma de relación, entre unos y otros sentimientos, tampoco significa una oposición excluyente sino la constatación, en las prácticas y en las emociones, de que no forzosamente deben ir ni juntos, ni separados.

Para una gran cantidad de jóvenes y adultos, el sexo, cuando no está ligado al enamoramiento o al amor, puede formar parte del entretenimiento fugaz, de

lo intrascendente, desligado incluso de lo creativo relacional. Se trata de encuentros reales, entre sujetos reales que intercambian y comparten placeres, conocimientos, entretenimiento, alegría, etcétera, sin requerir, para validarlos, convertirlos en amor, familia, hijos, eternidad, enamoramiento o trascendencia.

Pero también muchos adultos y jóvenes de ambos sexos, homo-, bi- o heterosexuales, se han acostumbrado al sexo como mercancía, espectáculo, a la pornografía como afrodisíaco, a la violencia como sexualidad, a la sexualidad como forma de violencia y, sobre todo, a reificar el cuerpo y partes del cuerpo como independientes de la subjetividad propia y de la consideración del otro como sujeto.

Este aspecto no es una innovación, sino el mantenimiento o el rostro contemporáneo de la vieja fórmula “familia-esposa/o-estabilidad”, por un lado, y promiscuidad, no relación, usufructo, sometimiento, por el otro.

Si bien estas prácticas pueden no implicar de manera inevitable sometimiento ni dominación a otro, ya que por lo general producen placer y se viven como si se realizaran en “libertad” y entre pares, desde nuestro punto de vista pueden conllevar una pérdida en el sentido de la cosificación y el riesgo del olvido de la inequidad en el vínculo y en otros planos del mismo.

Puede haber confusiones entre libertad para ejercer la sexualidad y no tomar en cuenta las condiciones y las relaciones en las que ésta se ejerce. Por ejemplo, si bien es cierto que el sexo es placer, también es verdad que no siempre es placer, o que puede serlo sólo para uno de los miembros de la relación, o que no por fuerza más sexo es más placer. No tener en cuenta estas diferencias y complejidades puede ser, y con frecuencia lo es, fuente de daño, dolor e inequidad.

¿Podríamos pensar entonces, que los bucles recursivos que nuestra sociedad ha generado en relación con la sexualidad produjeron una bifurcación que mantiene al mismo tiempo el mito del enamoramiento romántico como ideal a alcanzar y la apertura de otra vía mítica que desvincula al sexo del amor o del matrimonio, pero de una forma bien diferente de la que imperaba como doble moral en el siglo XIX? Creemos que, con un buen margen para la incertidumbre acerca de lo que vendrá, la respuesta es afirmativa.

Estos cambios en las vivencias y prácticas de la sexualidad ya están presentes y han sido incorporados por gran cantidad de jóvenes –mujeres y varones–. Pensamos que, en consecuencia, debe haber repercusiones importantes en lo concerniente a la función de los padres, ya que, en todas las familias a lo largo de la historia, buena parte de ésta consistió en encauzar, dirigir, reprimir, la sexualidad de los hijos (y la propia), para hacerla compatible con los imperativos morales vigentes en la sociedad en la que vivían.

Weeks (2003: 380) afirma que ha habido un abandono gradual de valores autoritarios o absolutos y un énfasis creciente en la toma de decisiones individuales

respecto de la sexualidad. Hay más aceptación del control de la natalidad, el aborto, el sexo premarital, la cohabitación antes o en vez del matrimonio, el divorcio y la homosexualidad, que la que se daba en el supuesto paraíso de la 'revolución sexual' de los años sesenta.

Lo que sí está claro es que en la actualidad hay una variedad mucho mayor de creencias, identidades y relaciones que lo que permiten nuestros códigos morales (Weeks, 2003: 382).

Algunas personas creen que a lo largo de la historia siempre ha habido una moral sexual y diversos tipos de "desviaciones y perversiones". Lo que ocurre no sería ninguna novedad. Por el contrario, otras personas creen que lo que está ocurriendo es una "auténtica revolución sexual", celebrada por unos y temida por otros. Estos dos mitos se contraponen y se complementan.

El mito de la modernidad-posmodernidad

Para Touraine (1992: 214) la modernidad no se define por un principio único, tampoco se reduce a la subjetivación o a la racionalización, sino que se define por la creciente separación de ambas. La modernidad marca el paso de la subjetividad a la objetividad, es asimismo secularización y desencanto. En otros términos, la sociedad moderna nace con el eclipse del orden sagrado del mundo; en lugar de ese orden aparece la separación, pero también la interdependencia de la acción racional instrumental y el sujeto personal.

La modernidad prometía que las ciencias y las artes promoverían el control de la naturaleza, el progreso social, la justicia e incluso la felicidad de todos los seres humanos.

Para Vattimo:

la modernidad deja de existir cuando –por múltiples razones– desaparece la posibilidad de seguir hablando de la historia como una entidad unitaria [...] No existe una historia única, existen imágenes del pasado propuestas desde diversos puntos de vista, y es ilusorio pensar que exista un punto de vista supremo, comprensivo, capaz de unificar todos los demás [...] Es decir que: *a*) en el nacimiento de una sociedad posmoderna desempeñan un papel determinante los medios de comunicación; *b*) que esos medios caracterizan a esta sociedad no como una sociedad más "transparente", más consciente de sí, más "ilustrada", sino como una sociedad más completa, incluso caótica; y, por último, *c*) que precisamente en este relativo "caos" residen nuestras esperanzas de emancipación [1994: 11-13].

Pero debemos tener en cuenta que:

1. La mayor parte de la población mundial, desde hace más de quinientos años, ha ido participando y siendo colonizada, a veces paulatina, otras brutalmente, por el capitalismo. La entrada a la modernidad (léase cultura occidental) ha sido un proceso lento y casi siempre violento.

A pesar de ello, a principios del siglo XXI encontramos todavía alrededor de 3 000 etnias que no están insertas en la modernidad, y menos aún en la posmodernidad. Son culturas milenarias que no obstante su inserción en las relaciones capitalistas, se piensan y se viven de otra manera.

Además, en las grandes urbes coexisten personas que se conciben a sí mismas viviendo y formando parte de un mundo o estado de relaciones y de cosas que no corresponden a las descripciones clásicas de modernidad y/o descreen de las promesas de ésta.

El tiempo real (de los relojes) es compartido por todos los habitantes del planeta. Sin embargo, los tiempos internos de estas heterogeneidades sociales son diferentes, discontinuos y coexisten, como acabamos de describir, de ahí que, con distintas intensidades y predominancias, la premodernidad, la modernidad y la posmodernidad coexistan.

2. El tema de la modernidad se plantea con mucha mayor intensidad y amplitud a partir de la necesidad del posmodernismo de diferenciarse de ella, no sólo como momento evolutivo de la historia o periodización, sino a partir de sus diferencias estructurales-ideológicas. La posmodernidad sería el *bricolage* que todos vivimos a través de programas tales como los del *Discovery Channel*, los noticieros que nos pasan por la pantalla las guerras, las catástrofes y las bodas de reyes en el instante en que están sucediendo. Todas estas imágenes aparecen como información, pseudoconocimiento, y en el mismo nivel de importancia y pertinencia.

¿Cómo toman conciencia de estar viviendo en la posmodernidad las personas que no tienen acceso o información acerca de las toneladas de tinta gastadas en escribir sobre la posmodernidad? Y más aún ¿cómo pueden hacerlo cuando buena parte de este bombardeo informativo de los medios sigue poniendo énfasis en los conceptos y aspiraciones propios de la modernidad? ¿Con qué parámetros comprenden o interpretan algunos productos culturales claramente posmodernos (películas tales como *Crash*, de David Cronenberg), los movimientos y tendencias retro, góticos, espectáculos masivos del mundo del rock, etcétera?

3. ¡El concepto de posmodernidad está de moda y además, o a causa de ello, se convirtió en mito! La posmodernidad tiene dos vertientes: la que implica una

crítica desesperanzada y apocalíptica del presente y de la historia de la humanidad, que conlleva la parálisis en la acción y el descreimiento en la posibilidad de cambio social en el sentido de un mundo más justo.

Los apologistas de esta corriente de pensamiento neoliberal justifican una posmodernidad que:

surge en una sociedad sobreabundante hasta la obesidad; los males que percibimos son los del exceso, y hasta éste parecería ser necesario para mantenerlo todo en dinámica. Estas premisas pueden sostenerse más fácilmente en París que en Calcuta o Etiopía [...] Si bien es cierto que todas las verdades son parciales, y que toda puntuación contiene algo de verdad, no es cierto que “después de un holocausto o un etnocidio no hay ninguna verdad objetiva a determinar, que la búsqueda de la verdad constituye una ilusión propia de occidentales sujetos a la idea de la representación. Estos postulados más bien constituyen coartadas quizás peores que las leyes del olvido, la tergiversación del pasado o el silencio histórico [Reynoso, 1991: 58-60].

La crítica acendrada de los posmodernos hacia los grandes metarrelatos, teorías, el fin de la historia y de las ideologías parecen no tener en cuenta que el propio posmodernismo se erige y se comporta como un gran discurso, un metarrelato (mito) contemporáneo deshistorizado y que confunde sociedad “global” con todas las sociedades.

La segunda vertiente (Fredric Jameson): el posmodernismo de oposición o poscolonial, abre nuevas posibilidades de pensamiento y formas de participación social. Para ésta, no todo es desechable, deleznable y la crítica está en gran medida al servicio de actualizar ideas y conceptos que siguen siendo útiles para pensar el mundo en que vivimos. Enfatizamos la diferencia entre actualizar, complejizar ideas y conceptos, por una parte, y retomarlos como un intento de vuelta al pasado roussoniano, como idealización del modernismo perdido, por la otra. En este sentido Foster plantea que:

El posmodernismo de oposición se propone deconstruir el modernismo y oponerse al *statu quo*; no se propone repudiar al modernismo y elogiar el *statu quo* [...] Surge un posmodernismo de resistencia como una contrapráctica no sólo de la cultura oficial del modernismo sino también de la “falsa normatividad” de un posmodernismo reaccionario [...] Se interesa por una deconstrucción crítica de la tradición, no por hacer un *pastiche* instrumental de formas *pop* o pseudohistóricas, una crítica de los orígenes, ni un repudio ni un retorno a éstos [1988: 12].

Más allá de la discusión casi mística de si existe o no un *tempo* posmoderno, ha habido cambios significativos en las formas de “saber” en la actualidad, tanto en lo que respecta al conocimiento científico como en la generación de mitos.

Frecuentemente se relaciona a la posmodernidad con la globalización como una condición deseable creada por la primera. Sin embargo la globalización no es sinónimo de paridad de condiciones, sino de interconexión entre ciertos países y grupos que manipulan y producen flujos de información y tecnologías de punta. La globalización homogeneiza dominando y a su vez provoca y acentúa grandes diferencias en todos los ámbitos sociales y económicos.

Dice Morin:

Debemos comprender esos fenómenos y no espantarnos. Creo que es una toma de conciencia tanto más importante cuanto que, hasta una época muy reciente, hemos vivido habitados por la idea de que íbamos a culminar la historia, que nuestra ciencia había adquirido lo esencial de sus principios y sus resultados, que nuestra razón estaba finalmente a punto, que la sociedad industrial se encaminaba bien, que los subdesarrollados iban a desarrollarse, que los desarrollados no eran subdesarrollados; habíamos tenido la ilusión eufórica del casi fin de los tiempos. No se trata, hoy en día, de ensombrecerse en el apocalipsis y el milenarismo; se trata de ver que estamos, tal vez, al final de un cierto tiempo y, esperémoslo al comienzo de tiempos nuevos [1990: 163-164].

El mito del ecologismo

Diferenciamos ecología de ecologismo. La ecología como ciencia⁵ procura conocer nuestros vínculos con la naturaleza a la que pertenecemos. Nuestro “ecos” es nuestro hábitat, la casa en la que vivimos y por la cual somos habitados en esa dialógica Humanidad-Naturaleza en un constante bucle recursivo.

El ecologismo, por su parte, mito construido en los años sesenta, sigue reconstruyendo el viejo mito de la naturaleza antropomorfizada, del hombre dominándola y destruyéndola, como si la víctima fuera algo externo al hombre. Así

⁵ Ecología: la voz griega *oikos* significa “casa” o “lugar para vivir”, y ecología (*oikos logos*) es literalmente el estudio de organismos “en su hogar”, en su ambiente nativo. El término fue propuesto por el biólogo alemán Ernst Haeckel en 1869, pero muchos de los conceptos de la ecología ya existían por lo menos un siglo antes que el término. La ecología se ocupa de la biología de grupos de organismos y sus relaciones con el ambiente.

entendido, el hombre es un extraño de y para la naturaleza y su privilegio de reinar sobre ella consiste en depredarla, o desde el mismo extrañamiento, ajenidad, el privilegio es salvarla. En síntesis, el ecologismo toma una postura moral y mistificadora que, por ello, no describe las complejas relaciones de pertenencia y diferenciación entre ambos términos del binomio.

El mito del ecologismo traduce sólo la problemática unidisciplinariamente, pero no explica ni profundiza las relaciones a las que aludimos en el párrafo anterior. Por ejemplo: todo se debe al capitalismo, o todo se debe al socialismo, la salida es la colonización del espacio, la salida es el regreso a las unidades familiares de producción, etcétera.

De esta forma, las personas que no usan pañuelos ni pañales desechables, no fuman, hacen dietas macrobióticas, instalan en sus hogares pequeños generadores de energía solar, están pendientes de los solsticios y los equinoccios y de percibir la buena o mala “vibra” de la gente que las rodea, suelen considerarse a sí mismos de alguna manera superiores, saludables y pioneros de la causa por la posible salvación del planeta.

Que quede claro que no estamos haciendo una apología del desperdicio, del ecocidio, ni celebrando la intoxicación por alcohol, drogas, excesos de comida, los pesticidas, las talas insensatas de bosques, ni mucho menos las bombas atómicas. Más bien queremos complejizar: “...en adelante es posible unir indisolublemente las dos concepciones antitéticas de la naturaleza que han dominado el siglo XIX; por una parte, la concepción organísmica, matricial, materna, armoniosa de Rousseau y del romanticismo; por la otra, la concepción cruel, inexorable, eliminadora, de un cierto darwinismo concebido en términos de lucha y selección.” (Morin, 1997: 78).

El mismo autor afirma que: “El sojuzgamiento de la naturaleza por el hombre ha transformado la naturaleza del sojuzgamiento.” (Morin, 1997: 93). Así, la ecología está mutilada si sólo es ciencia y tecnología, ya que entonces se convierte en lo que nosotras denominamos el mito del ecologismo. A partir de los primeros desarrollos universales de la agricultura, la ganadería, la silvicultura, la ciudad, las sociedades humanas siempre han formado parte de los ecosistemas. La ecología debe ser una que integre la esfera antropológica en la ecoesfera.

Algunas reflexiones

Los mitos forman, deforman, informan, conforman y reforman. Éstas son las maneras en que actúan, generando y regenerándose en nuevos bucles. En

consecuencia, contribuyen a interpretar, conocer, explicar, comprender, describir y predecir el mundo en que vivimos.

El auge de la Razón desplazó al mito a un lugar “de segunda”, plagado de errores y emociones, cercano al lugar de la mujer, de la naturaleza, de la locura y de lo salvaje. El mito, en la interpretación desde la época de la Ilustración, se convierte asimismo en lo que el “progreso” debería desterrar. Hoy, a principios de milenio, sabemos que esos “errores” y emociones contienen conocimiento indispensable para acercarnos a la comprensión de los hechos que los mitos relatan. Este conocimiento no suplanta ni invalida a los que provienen de la Razón y del Conocimiento o de la experiencia comprobable, pero sí los complementa y les da vida.

De este modo, la familia es transformada por la posmodernidad y la salvación estaría en el ecologismo; o el ecologismo permite la unión de las familias para así defenderse de las consecuencias deteriorantes de la posmodernidad; o, la posmodernidad tecnocientífica es la que permitirá evitar la destrucción del planeta y la familia; o, si las familias hubieran sido más unidas y coherentes, la tecnología no sería una amenaza para la vida, etcétera.

Si analizamos estas explicaciones, vemos que los mitos ponen de manifiesto las contradicciones, tensiones y conflictos de cada tiempo histórico, aquellas que la Razón ha pretendido disolver, sintetizar, borrar o disimular. Esto nos conduce a pensar la Razón (de la modernidad), como otro mito hasta ahora indestructible que alude a la Verdad.

A partir del perfeccionamiento de la tecnología comunicacional han surgido nuevos mitos que Miguel Vázquez Montalbán (1999) ha denominado mitos instantáneos: “Son casi instantáneos porque están creados mediáticamente no como los mitos de la Antigüedad, que tardaban generaciones y generaciones en consolidarse.”

¿Que repercusión tiene en nosotros este bombardeo constante de mitos instantáneos? ¿Por qué nos quedamos con unos y deseamos otros? Porque en la sociedad contemporánea vivimos con este bombardeo, que a su vez incide en una época que conjuga la incredulidad con una intensa necesidad y deseo de creer.

Nuestra cultura, con su capacidad de generar mitos a toda velocidad, también produce mitos “Kleenex”. Podemos preocuparnos por ellos, pero lo más probable es que no permanezcan ni prevalezcan.

Sin que se entienda en el sentido del eterno retorno del pensamiento de Mircea Eliade, ni en el de las “verdades eternas”, creemos que los mitos que permanezcan lo harán porque algunos de los mitos prístinos se encadenaron con

ellos (con los nuevos); en otras palabras, algunos de los viejos mitos subyacen en los actuales, otros permanecerán porque hablarán y traerán “noticias” de verdades nuevas.

Queremos recordar que esto no quiere decir que los mitos antiguos contengan más y mejores verdades que los actuales, sino que a las personas nos gusta mantener nuestras creencias y creer en la continuidad del mundo, aun cuando sepamos que la historia es discontinua.

Bibliografía

Barthes, Roland

1999 *Mitologías*, Siglo XXI Editores, México [1959].

Foster, Hall (ed.)

1988 *La posmodernidad*, Kairós, Barcelona.

Gadamer, Hans-Georg

1997 *Mito y razón*, Paidós, Barcelona.

MacKinnon, Catherine

1995 “¿Does Sexuality have a History?”, en Domna Stanton (ed.), *Discourses of Sexuality. From Aristotle to AIDS*, The University of Michigan Press, Estados Unidos, pp. 117-136.

Morin, Edgar

1990 *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.

1994 *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid.

1997 *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid.

Reynoso, Carlos

1991 “Presentación”, en Clifford Geertz, James Clifford y otros, *El surgimiento de la antropología posmoderna*, Gedisa, México, pp. 11-60.

Touraine, Alain

1992 *Crítica de la modernidad*, Fondo de Cultura Económica, México.

Vattimo, Gianni, et al.

1994 *En torno a la posmodernidad*, Anthropos, Santa Fe de Bogotá.

Vázquez Montalbán, Manuel

1997 “Por una poética revolucionaria alternativa”, en *La Jornada*, 13 de marzo.

Weeks, Jeffrey

2003 “An Unfinished Revolution. Sexuality in the 20th Century”, en Suzanne Lafont (ed.), *Constructing Sexualities, Readings in Sexuality, Gender, and Culture*, Prentice Hall, Nueva Jersey, pp. 376-385.