

Viraje Latinoamericano sobre la Experiencia Mitopoiética

Jesús María Aguirre*

Resumen

Estudio en el que se realiza una relectura latinoamericana del mito, que descubre la matriz mitopoiética de la sabiduría y la religiosidad populares y de la experiencia religiosa. Se concluye que tras la desmitologización de la ciencia y el progreso han surgido sustitutos como, la investigación etnológica de la vida salvaje, el fundamentalismo religioso y el repunte del esoterismo. El arraigo y la determinación de fines, funciones esenciales de la cultura, se fundan en los núcleos mitopoiéticos que proporcionan valores éticos y principios orientadores de la acción colectiva.

Abstract

The author proposes a reinterpretation of the latin american myth which discovers the mythopoesis matrix of wisdom, popular religion and of the religious experience. He concludes that other myth have arisen replacing science and progress, some of those being ethnological investigation of life in the wilderness, religious fundamentalism and a resurgence in esoterism. Two of the essential functions of culture, the embodiment of principles and the determination of an ends, are based in mythopoietic centers that instill ethical values and guiding principles for collective action.

Résumé

Le texte propose une nouvelle lecture latino-américaine du mythe qui met à découvert la matrice poiéthique de la sagesse, de la religiosité populaire et de l'expérience religieuse en général. Le déclin du mythe de la science et du progrès a entraîné l'apparition de substituts tels que la recherche ethnologique de la vie sauvage, le fondamentalisme religieux et une résurgence de l'ésotérisme. L'enracinement et la détermination des fins en tant que fonction essentielle de la culture se fondent sur des nœuds mythopoiétiques qui fournissent les valeurs éthiques et les principes orientateurs de l'action collective.

* Profesor de la Cátedra "Sociología de la comunicación", e investigador de la Escuela de Comunicación Social de la UCAB, investigador del Centro Gumilla y miembro del equipo editor de la revista *Comunicación*.

*Un mito no es más que el precioso fragmento salvado de
un naufragio de dimensiones incalculables*

(Arbeláez, 1994)

Cierta asunción mimética del pensamiento ilustrado europeo inhabilitó a la 'intelligentzia' latinoamericana, incluso religioso-eclesial, para comprender la matriz mitopoiética no sólo de la sabiduría y religiosidad populares, sino de la misma experiencia religiosa. La polaridad ciencia versus magia o ciencia versus religión se soslayaba con base en la elevación del discurso religioso a teología, es decir, un *discurso racional y crítico* de pretensiones científicas sobre tal experiencia. Con ello las élites religiosas marcaban una distancia cognitiva de carácter formal frente a los saberes y expresiones sincrético-populares, tachados de mágicos o supersticiosos.

Todo el pensamiento religioso del siglo XIX está obsesionado con la posibilidad de un discurso racional frente al asedio del positivismo científico, que se radicalizará con el ascenso del marxismo en el siglo XX. El pensamiento de inspiración cristiana bloqueará sus puertas con una filosofía escolástica fuertemente esclerotizada. Solamente ciertos ensayistas y poetas tendrán la audacia de navegar en pleno auge modernista en alas de un discurso mitopoiético a contracorriente del cientificismo, condenados al ostracismo del campo subjetivo e irracional.

Salvadas las distancias temporales, la *hipótesis* que G. Durand maneja para interpretar la transición entre los siglos XVIII y XIX europeos, nos parece válida para comprender la dialéctica intelectual entre el siglo XIX y XX latinoamericanos, pues somos hijos de este kairós (Aguirre: 1993b). En efecto, Durand afirma:

"Mientras que esta bisagra entre los siglos XVIII y XIX parece para el análisis positivo el momento de mayor progreso y del triunfo de la extraversion conquistadora de Occidente, es, paradójicamente, en este preciso momento cuando, en esta ascension irresistible, se excava la caverna romántica del intimismo..." (Durand 1993: 248).

De esta manera, por unos antagonismos que recuerdan las célebres 'compensaciones' del psicoanálisis freudiano, las Luces, representadas por Diderot, Voltaire o Condorcet, serán contestadas interiormente por Rousseau y Saint Martin, y a su vez Maistre, Cabanis o Comte van a contrastar con Novalis, Schelling o Hagnemann. En medio de estas discontinuidades discursivas por las que románticos primero, y modernistas después, tratan de legitimar el discurso mitopoiético, otorgándole derecho de ciudadanía, la religiosidad popular denostada por ilustrados agnósticos o élites creyentes, mantendrá viva una expresividad rica en simbolismos y cargada de energía, aunque sin los formalismos de los discursos ilustrados. Veamos más detenidamente el proceso.

1. LA RELECTURA LATINOAMERICANA DEL MITO

Históricamente el pensamiento ilustrado latinoamericano, y más aún el venezolano, es heredero del "Siglo de las Luces" y, específicamente, de la empresa encicpedista (Basterra 1970). Esta, partiendo de una actitud crítica vincula la ciencia, la razón y la práctica social, rompiendo con el sistema metafísico, imperante en las Universidades. Cabe hacer la salvedad de que a pesar del ateísmo y materialismo de algunos de sus propulsores, también formaron parte de él teólogos como el Abate De Mallet y el Abate Prestre, que representaban una corriente relativamente abierta al fenómeno religioso (Venturi 1980).

Pero la revolución ideológica contra la trinidad: Rey, Padre, Dios; los intentos de eliminación de los dogmas y sacramentos de la religión cristiana; la secularización de la ley sobre la autorización matrimonial; la estrategia de sustitución del calendario gregoriano para erradicar el tiempo cristiano, e incluso la constitución de una religión cívica con su culto a la libertad y a los próceres —a menudo vinculados a la masonería—, desatarán continuas confrontaciones político sociales y dejarán poco margen para el intercambio intelectual o las transacciones ideológicas. El proceso de recuperación académica de las nuevas universidades latinoamericanas a mediados del siglo XIX y de la instauración de un pensamiento más sistemático se realizará ya bajo la impronta del positivismo triunfante en Europa y en los Estados Unidos.

El *racionalismo positivista* de Comte —1798-1857—, que identificaba lo racional con lo científico y empíricamente 'concreto' en oposición a lo 'misterioso', fue adoptado con entusiasmo por las élites culturales. La superación del estadio religioso, al que estaban sometidas las muchedumbres latinoamericanas, y la defenestración del pensamiento metafísico, heredado de las universidades coloniales, eran condiciones para acceder a la plenitud del *progreso* (Nisbet 1977).

El discurso religioso que había sido exclaustroado a finales de siglo de los recintos académicos, en nombre de la racionalidad científica, se mantendrá beligerante en la mitopoiética de los poetas modernistas que aunarán la problemática de la expresión estética al imaginario religioso, a veces pagano y otras cristiano. En un paralelismo semejante al de los *desplazamientos*, mostrados por Durand en Europa, surgen voces latinoamericanas preñadas de figuraciones románticas y sueños estético-modernistas. Así, desde Andrés Bello a Martí, pasando por Rodó, Alberdi, Rubén Darío, estallarán los mitos y metáforas místicas, que polarizarán el imaginario latinoamericano frente al empirismo sajón.

Las oposiciones razón versus imaginación o utilitarismo versus idealismo, desplegadas en el mito de Ariel, se investirán también políticamente

en la confrontación América Latina frente a América Sajona. Las síntesis de estos pensadores, sobre todo de finales del siglo XIX y primeros del XX, en que el positivismo dejó sus marcas, tendrán un *carácter híbrido*. Así, Martí se acoge a una «fe científica», en que se cobijan la «eterna sabiduría» y el método de la «prueba» y convocará a los maestros para una «campana de ternura y de ciencia» (Cepeda 1992 : 74 y 92). Pocos creadores han expresado tan lúcidamente como el venezolano José Tadeo Arreaza esta paradoja entre un cerebro ganado por el positivismo, erradicador de creencias y dogmas, y un corazón volcado a la búsqueda trascendente por la vía estética y/o mística:

“¡Amo el misterio! Soy un descreído
de todo Mito y Religión creyente...
Pobre loco que siente haber nacido
para abismar en el no ser su frente”
(Arreaza 1902: 696)

El *marxismo*, en sus diversas variedades, no diferirá fundamentalmente del positivismo cientista. La crítica marxista de la religión ha sido siempre o bien una crítica de las representaciones religiosas o bien una crítica de las instituciones, que se apoyan sobre estas representaciones. Tal crítica no es específica del marxismo, sino que, como argumenta Bertrand, pertenece más ampliamente a la modernidad, a cuya corriente más radical se adscribe el marxismo hasta el punto de criticar la misma modernidad. Téngase en cuenta que la *noción de ilusión* en Marx proviene de la filosofía francesa de las Luces:

“... las dos raíces de la ilusión son la ignorancia y la impostura. Y es la ignorancia la que alimenta las supersticiones populares (...) De ahí resulta la ilusión de que dando al pueblo los medios de información y de instrucción se crearán las condiciones de su emancipación”
(Bertrand 1988: 299).

Con razón llama Bertrand *ilusa* a esta pretensión, porque la Filosofía de las Luces, inspiradora del marxismo sobreestimaba la fuerza de la ilusión a la vez en su dimensión social y en su dimensión subjetiva, creyendo por una parte en la posibilidad de unas relaciones sociales perfectamente transparentes, y por otra parte esperando del saber y de la razón una perfecta dirección sobre la imaginación. También en América Latina un pensador como José Carlos Mariátegui, dentro de la tradición marxista, llevará a cabo con inspiración de Sorel y Gramsci, la *compensación hermeneútica* de la que habla Durand. Al explicar la manera como las ideologías se hacen ‘religiosas’ al popularizarse, es decir, cuando el pueblo las asume para fecundar la ‘cotidianidad’ y el contacto ‘simpático’ con la realidad, trata de romper el obstáculo epistemológico de la oposición entre ciencia y mito; y afirma el escritor peruano:

“Lo que más veta y claramente diferencia en esta época a la burguesía y al proletariado es el mito. La burguesía ya no tiene mito. Se ha vuelto incrédula, escéptica, nihilista. El proletariado tiene un mito: la revolución social. Hacia ese mito se mueve con una fe vehemente y activa. La fuerza de las revoluciones no está en su ciencia, está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del mito.” (Mariátegui 1985: 18)

El hecho de la religiosidad de las masas populares, ya entrado el siglo XX, impondrá continuas revisiones de la problemática del imaginario utópico, tanto en el pensamiento crítico alemán que va desde Horkheimer a Habermas, pasando por las variaciones de Ernst Bloch en torno al principio esperanza, como en la reflexión socio-filosófica de Mariátegui, inspirada en Gramsci, vertientes ambas que incidirán en las nuevas corrientes latinoamericanas y particularmente en la filosofía y teología de la liberación (Aguirre 1993).

2. LA COMPRESIÓN DE LA RELIGIOSIDAD Y SABIDURÍA POPULARES

La teología de la liberación, incubada en el diálogo y la confrontación con el neomarxismo, se verá obligada también a responder a estas apuestas y será acreedora de intuiciones e hipótesis dialécticas entre un pensamiento crítico postilustrado, cuestionador de la modernidad, y el núcleo duro de una religiosidad popular persistente (Gutiérrez 1972). Es sintomático que ya en el Encuentro de El Escorial de 1972 sobre *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, uno de los temas centrales fuera el de la revisión del pensamiento sobre el *catolicismo popular*, tratado comúnmente bajo la rejilla ilustrada. En su conferencia, el sociólogo de la religión argentino A. Búntig plantea una valoración positiva de carácter ético en razón de los valores que le son inherentes a la religiosidad popular más allá del hecho de que grupos cada vez mayores se vayan comprometiendo seria y efectivamente en el proceso de liberación. Para él la popularización del catolicismo significa que:

“...sus valores, normas, ritos, símbolos e instituciones están muy lejos de ser superestructuras agregadas y ficticias. A contrario constituyen elementos que integran el mismo núcleo del ethos socio-cultural latinoamericano” (Búntig 1973: 9).

Este cambio de perspectiva irá aunado a una revalorización del pensamiento mitopoietico, que hasta el momento se introducía por la incorporación de la *función utópica* como mediadora entre la fe y el análisis social, tal como lo formula Gustavo Gutiérrez, aunque sin abordar el tema de un anclaje más amplio en las estructuras antropológicas del imaginario. El tratamiento de la utopía como un alibi de la falta de conciencia ética o de imperativos categóricos en el horizonte de la planificación social estratégica, corría el riesgo de convertirse en una simple táctica de manipulación de las

masas, como si su mundo imaginario perteneciera al de una superestructura creada artificialmente y perfectamente manipulable, sin advertir su núcleo antropológico.

En plena ebullición latinoamericana de los años setenta, cuando Chile parecía encontrarse en vísperas de la transformación socialista, Hugo Assmann, al advertir las necesidades emotivo-utópicas de las masas y el papel de las comunicaciones masivas, exponía premonitoriamente los riesgos de una revolución sin corazón:

“En la sociedad socialista deberá haber más gusto de vivir, más placer, más amistad, más amor, y también —¿por qué no?— más lágrimas verdaderamente sentidas y una asunción más intensamente humana de la muerte. Sobre todo deberá haber más esperanza cumplida y más esperanza todavía por cumplir” (Assmann: 1973: 262).

Este es uno de los primeros textos que formula la necesidad de *superar la reducción* de la problemática del imaginario a los análisis ideológicos de la religión y de la cultura de masas. Estos últimos análisis producían críticas en términos de intereses más que de ideales o expectativas, con lo que toda lectura de la religión o de la cultura de masas quedaba filtrada bajo la óptica de las categorías de la impostura y de la ignorancia. Así, mientras en las propuestas positivistas vigentes se mantenía una esquizofrenia en los modos de conocer y se recurría al subterfugio del mito del «progreso» como núcleo articulador del proyecto desarrollista, en el pensamiento marxista y liberacionista se incorporarán vergonzantemente las claves mitopoiéticas a través de pensadores un tanto heterodoxos. Pero ya, en lugar de oponer lo imaginario a lo real, se planteará mostrar *cómo el imaginario trabaja lo real* y produce efectos transformadores.

Sería injusto atribuir estas percepciones a todas las corrientes que se han desarrollado bajo la perspectiva liberacionista, pues no han faltado quienes desde otras claves filosófico sociológicas han tratado de indagar los procesos subjetivos por los cuales los hombres se apropian de su mundo e intentan resolver imaginativamente sus contradicciones. El teólogo José Luis Idígoras critica ese reconocimiento instrumentalista de una religiosidad popular, a cuyo rescate vienen el clérigo paternalista, el teólogo iluminado o el intelectual orgánico:

“La religión popular viene a ser la propia de una subcultura, caracterizada por la ignorancia y por la superstición. Hay que apreciarla sin duda. Pero nunca se piensa que hay que aprender mucho de ella” (Idígoras 1991: 7).

Esta actitud, aún iluminista, de los epígonos de la revolución planificada y del desarrollismo, mantiene un inconfesado desprecio sobre el ethos popular y difícilmente permite adentrarse comprensivamente en las vivencias

de las mayorías de nuestro continente. Porque, en definitiva, “¿para qué dedicarse (...) a estudiar la historia de América Latina, sus tradiciones culturales, su ethos, si la finalidad de la acción presente no procede de ellos, sino de las exigencias del modelo?” (Morandé 1987: 57).

La reasunción de la dimensión mitopoiética retrotrae el problema al punto de partida en que lo dejó Hegel en sus “Lecciones sobre filosofía de la religión” en 1822. Allí se refiere concretamente a la *división e incomunicación* de los discursos a costa de la posibilidad de una razón unificadora y al abismo que separa el conocimiento de las élites ilustradas de las representaciones del pueblo. A su entender la incapacidad de la Ilustración para asumir el núcleo de la religión tenía que ver con la dificultad para integrar conocimiento y sentimiento (Aguirre 1993a).

El *esfuerzo intelectual* liderado por algunos latinoamericanos como Juan Carlos Scannone en el campo de la religiosidad popular (Scannone 1990) o Jesús Martín Barbero en el espacio de la cultura de masas (Martín Barbero 1987), por no citar sino algunas figuras más conocidas, trata de responder a este reto. Su radicalidad consiste en filosofar o repensar la cultura a partir de las mediaciones de la sabiduría popular latinoamericana y desde sus peculiaridad histórico cultural.

La *categoría básica* del “nosotros ético-histórico” supone la comprensión simbólica del sentido primero, un núcleo —ético mítico en expresión de Ricoeur y Scannone—, que da sentido último a la vida y a la muerte. Esta socialidad originaria, reconocible en la articulación de la religión y del lenguaje, se mantiene simbólicamente en los mitos, ritos, comportamientos, obras e instituciones, es decir, en las objetivaciones de la cultura. Y, hoy muy especialmente, en la cultura vehiculada por los medios de difusión masivos, aun en modalidades tan irrisorias —en el sentir de los iluminados— como las telenovelas.

Dichas experiencias vivas y creativas no se reducen a los condicionamientos y objetivaciones culturales, ya que siempre hay un momento de distancia que permite trascender cada cultura desde el diálogo intercultural y transcultural. Más aún cuando por efecto de la globalización cultural uno está a la vez en todas partes y en ninguna con la nostalgia de una identidad perdida y del mito de los orígenes.

Con sobrada razón dice el poeta Fernando Arbeláez en uno de sus *Aforismos* que: “un mito no es más que el precioso fragmento salvado de un naufragio de dimensiones incalculables” (Arbeláez 1994). Afirmación que cobra singular relieve en la resaca de las conmemoraciones de 1992. Hoy, entre los desechos de la historia, los crematorios de las ideologías y las modas deconstruccionistas sobre la filosofía, el arte y la religión, aún reconocemos esos *núcleos de pervivencia*, enraizados en la religiosidad y sabiduría populares.

Porque en último término no hay teoría secular, por muy estadísticamente fundada que esté, capaz de afrontar el desafío decontruccionista y su atomización. O dicho en palabras de George Steiner: "No puedo llegar a ninguna concepción rigurosa de una posible determinación de sentido o de alcance que no apueste a una trascendencia, a una presencia real, en el acto y el producto de un arte serio" (Steiner 1989) y me atrevo a añadir de toda sabiduría humana.

A MODO DE CONCLUSIONES

Es el tiempo del *desencanto*, de la posesión moderna del mundo que pretende anular la acción de los poderes que tenían al hombre como fuera de sí, que lo alienaban en una existencia secundaria. Después de un largo periplo iluminado e iconoclasta en que todo parecía faústicamente posible para el conocimiento y prometéricamente transformable para la acción, pareciera que nada tiene sabor, significación concreta o resonancia en lo vivido. Hemos ido perdiendo, como expresa Ladrière, la comunicación con las *fuentes del sentido* (Ladrière 1978).

Estamos en un nuevo tránsito de compensación hermeneútica, en que la desaparición de los grandes símbolos, la desilusión de los proyectos y la nostalgia de los metarrelatos, inclina hacia la búsqueda consciente o inconsciente de formas regresivas y fundamentalistas o meramente evasivas. La investigación etnológica de la vida salvaje, los fundamentalismos religiosos, el repunte del esoterismo, las exaltaciones cósmicas o la adivinatoria de los horóscopos, sirven hoy de *sustituto* a la desmitologización de la ciencia y del progreso.

Sin creer que hemos llegado al fin de los tiempos, en el umbral del año dos mil, consideramos pertinente recoger la experiencia que hemos transitado en estos siglos de cambios y revoluciones aceleradas.

En primer lugar, nos luce *absurdo renegar de la ciencia* y de la tecnología como enemigas de la humanidad o de la calidad de vida. En definitiva, la conciencia crítica de la ciencia, lejos de ser arbitraria, no es más que el esfuerzo reflexivo por medio del cual las intencionalidades inmanentes encuentran sus proyecciones concretas en el terreno de las metodologías y de los objetivos particulares. Es decir, desarrolla en la cultura una especie de *conciencia refleja* para medir su alcance y sus consecuencias.

A su vez, es fundamental la conciencia histórica adquirida actualmente sobre las potencialidades y *límites de la ciencia* y la tecnología. Hoy más que nunca sabemos intelectualmente de los límites formales de sus presupuestos fundamentales, y también experiencialmente de sus derivaciones sociales. Los límites de la industrialización, las fronteras ecológicas, los desastres bélicos marcan las señales en rojo al final del siglo más fecundo en ciencia y tecnología.

En último término, las dos *funciones esenciales de una cultura*, el arraigo y la determinación de fines, son cruciales para la numenotecnia científica. Es decir, el conferimiento de sentido que permita a la existencia darse un destino y la movilización hacia unos proyectos se funda en los núcleos mitopoiéticos, que proporcionan valores éticos y principios de orientación a la acción colectiva.

Por todo ello, como recomienda Martin Hopenhayn a propósito de las ciencias sociales y de su intervención en la sociedad, tenemos que "ser más humildes en la transmisión de los saberes, pero más aventureros en la experimentación con los saberes" (Hopenhayn 1992).

Permítaseme, por fin, retomar, en un acto de anámnesis, uno de esos mitos, que a mi juicio, expresa más verdad existencial, y más comprensión vital, que muchas teorías culturales y comunicacionales en voga:

"El Padre Primero de los guaraníes se irguió en la oscuridad, iluminado por los reflejos de su propio corazón, y creó las llamas y la tenue neblina. Creó el amor, y no tenía a quién dárselo. Creó el lenguaje, pero no había quién lo escuchara. Entonces encomendó a las divinidades que construyeran el mundo y que se hicieran cargo del fuego, la niebla, la lluvia y el viento. Y les entregó la música y las palabras del himno sagrado, para que dieran vida a las mujeres y a los hombres. Así el amor se hizo comunión, el lenguaje cobró vida y el Padre Primero redimió su soledad. El acompaña a los hombres y las mujeres que caminan y cantan: 'Ya estamos pisando esta tierra, ya estamos pisando esta tierra reluciente'." (Cadogan 1965).

BIBLIOGRAFÍA

- AGUIRRE J. M. (1993a) "Modernidad y religión: la apuesta moderna, y postmodernidad y religión: la apuesta postmoderna", en Rigoberto Lanz (Coord.): *La discusión postmoderna*, Ed. Tropykos, Caracas.
- (1993b) "Génesis y evolución de la identidad de la Iglesia Latinoamericana", *Revista de Teología, ITER*, Nº 2, Caracas.
- AGUIRRE J. M. Y BISBAL, M. (1981) *La ideología como mensaje y masaje*, Monte Avila Ed., Caracas.
- ARBELÁEZ, F. (1994) "Aforismos", en el Suplemento "Bajo Palabra", *El Diario de Caracas*, 2 de octubre, Caracas.
- ARREAZA, J. T. (1902) "Divagaciones", en *El cojo ilustrado*, Nº 262, 15 de noviembre.
- ASSMANN, H. (1973) "Las necesidades emotivo-utópicas de las masas y la comunicación masiva", en *Teología desde la praxis de la liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- BACHELARD, G. (1972) *La formación del espíritu científico*, Ed. Siglo XXI, Buenos Aires, 2da. ed.
- BASTERRA, R. DE (1970) *Los navíos de la ilustración. Una empresa del siglo XVIII*, Cultura Hispánica, Madrid (1ª ed. 1925).
- BERTRAND, M. (1988) "L'efficience de l'imaginaire. Complément à une interprétation marxienne de la religion", en *Social Compass*, Vol XXXV, 2/3.
- BÜNTIG, A. (1973) "Dimensiones del catolicismo popular latinoamericano y su inserción en el proceso de liberación", en *Fe Cristiana y Cambio Social en América Latina*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- CADOGAN, L. (1965) *La literatura de los guaraníes*, Joaquín Mortiz, México. (Versión de Eduardo Galeano, en *Memoria del Fuego, Los Nacimientos*).
- CASSIRER, E. (1951) *Antropología filosófica*, F.C.E., México.
- (1975) *La filosofía de las formas simbólicas*, F.C.E., México.
- CEPEDA, R. (1992) *Lo ético cristiano en la obra de José Martí*, Centro de Información y Estudio Augusto Coto, Matanzas, Cuba.
- DURAND, G. (1993) *De la mitacrítica al mitoanálisis*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- (1982) *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Taurus, Madrid.
- (1976) *La imaginación simbólica*, Amorrortu Ed., Bs. As.
- (1970) *Linguistique et métalangages*, Eranos Jahrbuch, Nº 39.
- ELIADE, M. (1968) *Mito y realidad*, Ed. Guadarrama, Madrid.
- (1976) *Histoire des croyances et des idées religieuses*, Ed. Payot, Paris.
- GADAMER, H.G. (1977) *Verdad y método*, Ed. Sígueme, Salamanca.

- GARAGALZA, L. (1990) *La interpretación de los símbolos*, Ed. Anthropos, Barcelona.
- GUTIÉRREZ, G. (1972) *Teología de la Liberación*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- HOPENHAY, M. (1992) *¿Pensar lo social sin planificación, ni revolución?* CEAP, VII Encuentro de Investigación Crítica, San Cristóbal (mimeo).
- IDÍGORAS, J. L. (1991) *La religión, fenómeno popular*, Ed. Paulinas, Lima.
- JUNG, C.G. (1981) *Arquetipos e inconsciente colectivo*, Ed. Paidós, Barcelona.
- KOGAN, J. (1986) *Filosofía de la imaginación*, Ed. Paidós, Buenos Aires.
- KOLAKOWSKI, L. (1990) *La presencia del mito*, Ed. Cátedra, Madrid.
- LADRIÈRE, A. (1972) *Las limitaciones internas de los formalismos*, Ed. Tecnos, Madrid.
- (1978) *El reto de la racionalidad. La ciencia y la tecnología frente a las culturas*, Ed. Sígueme, Salamanca.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1970) *Tristes trópicos*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- (1978) *Antropología estructural*, Ed. Eudeba, Buenos Aires.
- MARIÁTEGUI, J.C. (1985) *El Alma matinal*, Ed. Amauta, Lima.
- MARTÍN-BARBERO, J. (1987) *De los medios a las mediaciones*, Ed. Gili, Barcelona.
- (1992) *Televisión y melodrama*, Tercer Mundo Editores, Bogotá.
- MORANDÉ, P. (1987) *Cultura y modernización en América Latina*, Ed. Encuentro, Madrid.
- NISBET, R. (1977) *La formación del pensamiento sociológico*, Ed. Amorrortu, Buenos Aires.
- PRAMPOLINI, G. (1969) *La mitología en la vida de los pueblos*, Tomos I y II, Montaner y Simón, Barcelona.
- RICOEUR, P. (1969) *Finitud y culpabilidad*, Ed. Taurus, Madrid.
- (1980) *La metáfora viva*, Ed. Europa, Madrid.
- SCANNONE, J. C. (1990) *Nuevo punto de partida de la filosofía latinoamericana*, Ed. Guadalupe, Buenos Aires.
- VAN DER LEEUW (1955) *La religion dans son esence et ses manifestations. Phénoménologie de la religion*, Payot, Paris.
- VENTURI, F. (1980) *Los orígenes de la Enciclopedia*, Ed. Grijalbo, Barcelona.