

YACHAY ADHIERE A UNA LICENCIA CREATIVE COMMONS
ATTRIBUTION-NONCOMMERCIAL 4.0
INTERNATIONAL – (CC BY-NC 4.0)



DOI: <https://doi.org/10.35319/yachay.20237896>

Los mitos de creación y su significado permanente: la superación de la desmitologización en contextos postmodernos

Creation myths and their permanent meaning: overcoming demythologization in postmodern contexts

Michael Franz¹

Resumen

Mientras en las culturas originarias la comprensión mítica del cosmos sigue vigente, a lo largo de la historia teológica, y especialmente en los contextos secularizados de nuestra época postmoderna, esta perspectiva parece inalcanzable. Este artículo recoge las características de la hermenéutica indígena de los mitos; propone que los relatos del Génesis mantienen una hermenéutica mítica modificada; recorre momentos claves de la desmitologización en la historia; se pregunta sobre la vigencia de los fundamentos míticos en las sociedades seculares postmodernas y en la teología ante los desafíos actuales.

Palabras clave

Mito – desmitologización – hermenéutica – secularidad – pueblos indígenas

¹ Nacido en 1998 en Wiesbaden, Alemania, Michael Franz estudió el primer ciclo de teología en la Universidad Philosophisch-Theologische Hochschule Sankt Georgen, Francfort del Meno. En 2022 hizo un año de voluntariado y convivencia con el pueblo indígena Bribri en Talamanca, Costa Rica. Desde 2023 cursa la licenciatura eclesiológica en Misionología en la Facultad de Teología San Pablo, Universidad Católica Boliviana, sede Cochabamba. E-mail: michael.franz@ucb.edu.bo; ORCID: <https://orcid.org/0009-0006-6107-6975>.

Abstract

While in original cultures the mythical understanding of the cosmos remains valid, throughout theological history, and especially in the secularized contexts of our postmodern era, this perspective seems unattainable. This article gathers together the characteristics of the indigenous hermeneutics of myths; it proposes that the Genesis stories maintain a modified mythical hermeneutic; it covers key moments of demythologization in history; it questions the validity of mythical foundations in postmodern secular societies and in theology in the face of current challenges.

Key words

Myth – demythologization – hermeneutics – secularity – indigenous peoples

Introducción

El cuarto Simposio de Teología India en el 2011 abarcó el tema de los mitos de creación de los pueblos originarios de Latinoamérica, presentando una gran variedad de mitos y buscando un intercambio con los conceptos cristianos de la creación, los cuales también se originan en mitos. Este interés positivo por los mitos es ejemplo de nueva apertura de la época contemporánea hacia los mitos, que así supera una larga historia de desmitologización en diferentes formas y sentidos. Después de la crítica del pensamiento ilustrado, restringido a la razón lógica analítica, se desarrolla una actitud más interesada en discernir las afirmaciones verdaderas de los mitos y en comprender el conocimiento del ser humano sobre sí mismo de una manera más pluriforme y compleja. En efecto, las sociedades seculares, con sus procesos de individualización, tienen dificultades en fundarse a sí mismas sobre mitos. Así, después de largo tiempo de malentender y malinterpretar los mitos, conviene preguntarse sobre el nuevo papel hermenéutico de los mitos en la teología cristiana,

en contextos de diálogo intercultural e interreligioso y, más desafiante todavía, en las sociedades seculares.

Para llegar a una nueva hermenéutica del mito que responda a las preguntas actuales es necesario partir de la comprensión indígena del mito y de su propia hermenéutica. De esta manera se evitan conceptos hermenéuticos ajenos e inadecuados. Con este fundamento, en un segundo paso se pueden recorrer a grandes rasgos los procesos de desmitologización a través de la Biblia y la historia. En este paso se hará un balance entre aspectos míticos desmitologizantes y permanentes en los textos bíblicos. Un breve recorrido de los procesos de desmitologización en la historia filosófica occidental llegará a mostrar desarrollos de nueva apertura hacia los mitos. El tercer apartado abordará la hermenéutica del mito en el diálogo interreligioso, en la teología y en contextos seculares. Se indentificarán rastros de mitos en las sociedades seculares contemporáneas para matizar líneas de respuestas a dicha pregunta. Como se explicará más adelante, la interpretación hermenéutica de los mitos siempre ha de ser contextualizada. Sin embargo, se puede identificar algunos rasgos esenciales que permiten discernir el significado de un mito en un ámbito específico y relacionarlo con otro contexto y concepto de la realidad. Estos rasgos hermenéuticos esenciales son un apoyo para ubicar el papel del mito en las situaciones actuales.

1. El Significado del mito en la hermenéutica indígena

Tomando en cuenta la contextualidad del conocimiento y según algunos participantes del cuarto Simposio de Teología India, comenzamos por buscar qué caracteriza una hermenéutica indígena de los mitos. Para alcanzar dicha hermenéutica, es necesario identificar primero el significado del mito y sus funciones. Esto no significa establecer una definición fija y cerrada, sino identificar sus características comunes

presentes de diversas maneras en los mitos concretos y que permiten hablar de “los mitos” como una manera de leer la realidad.

1.1. Significado y funciones: aspectos del mito en la perspectiva indígena

Sumando las características de mitos en perspectiva indígena – aunque en términos lingüísticos y filosóficos occidentales– el mito se caracterizará aquí como una narración simbólica desarrollada en una comunidad cultural que pretende explicar los fundamentos paradigmáticos de la vida humana, para orientarla en su relación social y cósmica y darle sentido. Se podría añadir su relación estrecha con los ritos como la “expresión estética”² del mito, pero ya nos llevaría a otro campo muy profundo que no se puede abarcar en este artículo.

El mito es una *narración*, inicialmente originado en forma oral y transmitido también oralmente en varias culturas hasta hoy en día, aunque en algunos casos también en forma escrita. Es un texto creado con cierto mensaje³, que se compone y expresa en símbolos. M. Pérez identifica el lenguaje simbólico como esencial para los pueblos indígenas, pues los símbolos pueden unir significados diferentes y hasta ambigüos y expresan verdades que no se pueden captar por la razón lógica⁴. L. Cencillo distingue entre la expresión icónica-concreta de los mitos y la abstracta, generalizadora de la filosofía y las ciencias. Los mitos y las ciencias no se diferencian entre inventos y afirmaciones de verdad, sino por ser diferentes modos de formulación de la verdad y, como veremos

² Mario Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso», en *IV Simposio Latinoamericano de Teología India. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*, ed. por CELAM (Bogotá: CELAM, 2013), 238.

³ Cf. Clodomiro Siller, «Introducción sobre la hermenéutica», en *IV Simposio Latinoamericano de Teología India*, 208-209.

⁴ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 233-234.

más adelante, por tener diferentes objetivos⁵. Por eso es engañoso hablar de mitos como ficción inventada, como lo hace D. Oyola, aunque no le niega expresión de verdad⁶.

Los mitos además se distinguen de la ficción literaria realizada por autores individuales porque se desarrollan, elaboran, narran y transmiten en una *comunidad* cultural⁷. J. Severino y L. Cencillo incluso dicen que los mitos no se construyen intencional y conscientemente⁸. En cambio, en relación a la desmitologización en la Biblia, se pueden señalar procesos conscientes e intencionales en el desarrollo de un mito. Otra dimensión esencial es la comunitariedad del mito, según resaltan Siller y Pérez, pues nace de *una* comunidad cultural concreta. De allí que interpretar la significación de los símbolos y su elaboración está estrechamente relacionada a esta comunidad, es relativa a ella⁹.

La relación con la realidad y la función de los mitos consisten en *explicar* las experiencias básicas vividas, no en contar una historia cronológica¹⁰. El mito dice algo sobre la realidad, en el sentido de explicar los fundamentos y paradigmas de la vida humana y su relación al entorno cósmico¹¹: parte de la experiencia humana, interpretada de manera simbólica; se dirige a los paradigmas fundamentales y reales de la existencia humana, no a la cronología del cosmos ni a una mera

⁵ Cf. Luis Cencillo, *Los mitos: Sus mundos y su verdad* (Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998), 83.

⁶ Cf. Damián Oyola Ramos, «La Ficción en la vida de los hombres», *Yachay* 67 (2018): 164

⁷ Cf. Siller, «Introducción sobre la hermenéutica», 15; Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 231, 235, 243.

⁸ Cf. Cencillo, *Los mitos...*, 14s., 85; Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, 263-264.

⁹ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 235; Siller, «Introducción sobre la hermenéutica», 15.

¹⁰ Cf. *ibid.*; Ernestina López Bac, «Mitos y ritos en las culturas mesoamericanas sobre el origen del mundo y del ser humano», en *IV Simposio Latinoamericano de Teología India*, 40; Oyola Ramos, «La Ficción...», 163 s.

¹¹ Cf. Cencillo, *Los mitos...* 545.

ficción¹². Estos fundamentos paradigmáticos son, sobre todo, las relaciones del ser humano con su entorno¹³, superando las ambigüedades y contingencias¹⁴.

Esta explicación, sin embargo, no apunta al entendimiento en sí, sino más bien a *orientar* la vida humana en el entorno social y natural dado. Es decir, superar las ambigüedades y dificultades por la fundamentación de las estructuras básicas de la vida,¹⁵ y al mismo tiempo transformar la vida críticamente por la orientación a un horizonte utópico¹⁶. Estos procesos llevan a dar sentido renovado al mundo en que la comunidad se halla¹⁷. El sentido dado por los mitos está más allá de las condiciones naturales del entorno, pero se puede alcanzar solamente en relación a este entorno. De esta manera se puede identificar la función liberadora de los mitos: relacionan al ser humano con su entorno, justamente para liberarlo, por medio de la interpretación comunitaria, de las dependencias de su contingencia¹⁸.

1.2. Consecuencias: primeros rasgos de una hermenéutica del mito

Como consecuencia de las características descritas, se pueden deducir algunos rasgos fundamentales para una hermenéutica del mito. C. Siller destaca que un acercamiento hermenéutico es aún más importante para entender conceptos foráneos¹⁹. Esto aplica tanto para

¹² Cf. *ibid.*, 89, 557; Medard Kehl, *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien: Una teología de la creación* (Barcelona: Herder, 2009), 163s.

¹³ Cf. López Bac, «Mitos y ritos en las culturas mesoamericanas...», 40; Cencillo, *Los mitos...*, 554-557.

¹⁴ Cf. Lluís Duch, *Mito, Interpretación y Cultura: Aproximación a la logomítica* (Barcelona: Herder, 1998), 28.53.85; Oyola Ramos, «La Ficción...», 164.

¹⁵ Cf. Duch, *Mito...*, 59.

¹⁶ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 232; Kehl, *Contempló Dios...*, 164.

¹⁷ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 238; Duch, *Mito...*, 31; Kehl, *Contempló Dios...*, 160s.

¹⁸ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 238; Oyola Ramos, «La Ficción...», 173.

¹⁹ Cf. Siller, «Introducción sobre la hermenéutica», 15.

el encuentro entre los relatos bíblicos de creación con indígenas como de los bíblicos con el pensamiento secular contemporáneo, dado que en ambos encuentros hay una diferencia cultural.

El hecho de que los mitos utilicen el lenguaje simbólico fundamenta la necesidad de una interpretación hermenéutica. Los símbolos conectan realidades de niveles diferentes y, además, son capaces de integrar símbolos opuestos de manera complementaria²⁰. Esta complejidad de símbolos refleja la complejidad de la vida, experimentada en momentos de ambigüedad. Su interpretación ha de ir más allá de un concepto unidimensional y racional de verdad. Ya dijimos que los símbolos son concretos y relacionan al ser humano con su entorno. Por eso, la interpretación pluriforme tiene que ser una forma de sentipensar o corazonar, una forma sapiencial e intuitiva²¹. Si se intenta traducir un mito a un nivel logico-racional, se desprende de la intención original y del lenguaje simbólico-relacional que le caracteriza²².

El corazonar necesita entenderse y realizarse desde el contexto cultural, es decir el *Sitz im Leben* del mito considerado. Como ya observamos, el mensaje del mito es relativo a la cultura de origen. Si bien aquí intentamos identificar rasgos fundamentales de una hermenéutica útil para los diversos mitos, este proceso no determina el significado de los mitos concretos, sino más bien destaca la necesidad de tomar en cuenta la relatividad y complementariedad de sus verdades. La hermenéutica propuesta pretende *abrir* un proceso sapiencial de la interpretación. Si uno se fija en conceptos cerrados, su interpretación se desvía y el mismo mito es destruido²³.

²⁰ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 233s.; Siller, «Introducción sobre la hermenéutica», 15.

²¹ Cf. Cencillo, *Los mitos...*, 28.543; Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 233s.; Duch, *Mito...*, 46.

²² Cf. Cencillo, *Los mitos...*558.

²³ Cf. Duch, *Mito...*, 28.

Además hay que destacar que, como emergen de manera comunitaria, los mitos también se narran e interpretan de forma colectiva, pues sus hermenéuticas son “elaboradas de manera conjunta o en asambleas”²⁴. La interpretación comunitaria se profundizará más adelante en relación a la hermenéutica en los contextos actuales. Por el momento podemos decir que el sentido que pretende dar el mito no se puede encontrar de manera individual, sino solamente en comunidad, sea intra o interreligiosa, intra o intercultural. Este proceso es continuo y exige siempre saber releer su universo simbólico, reflexionando de manera sapiencial y afectiva las experiencias paradigmáticas actuales. De ahí que la pregunta humana por la orientación y el sentido de los símbolos mitológicos pueda también seguir vigente en los procesos continuos de relectura²⁵.

La función orientadora, que se mostró esencial para los mitos, nos lleva a decir que la hermenéutica de un mito tiene que probarse en la praxis²⁶. Solamente si lleva a encontrar sentido, orientar las relaciones del ser humano con su contexto social y cósmico, sea por afirmación y legitimación o por crítica, se confirma la relación del mito con la realidad experimentada. Un mito que no es creído y aplicado en la vida, se vuelve –para la persona o comunidad– una mera ficción del pasado. La desconexión con la experiencia puede darse, o porque no se actualizan los símbolos, o porque no se entienden los símbolos como tales. En cambio, si el mito orienta y crea relaciones en y con la situación existencial, entonces sigue cumpliendo su función, sigue siendo mito en sentido original.

Se puede concluir, por tanto, que la hermenéutica de los mitos requiere un corazonar contextual, comunitario y abierto, dirigido y comprobado por las relaciones existenciales de sus destinatarios. Si

²⁴ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 231.

²⁵ Cf. Duch, *Mito...*, 29-31; Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*; 222-226.

²⁶ Cf. Cencillo, *Los mitos...*, 555, 562.

bien presentamos las características de los mitos y su hermenéutica de forma sistemática, hay que interiorizarlas y “aplicarlas” de manera sapiencial, sentipensando y no simplemente racionalizando. Con estas características y esta hermenéutica vamos a leer los procesos de –presumida– desmitologización y después buscar elementos míticos permanentes en los procesos sociales emergentes.

2. Desmitologización desde la Biblia hasta el siglo XX

2.1. Rudolf Bultmann: inicio del término “desmitologización”

Aunque la historia de la negación o malinterpretación de las narraciones míticas ya se arraiga en los orígenes de la filosofía griega, empezaremos por Rudolf Bultmann, quien introdujo la palabra “desmitologización” en la discusión teológica. Siguiendo la tradición protestante de la perspectiva individual de la fe y convencido por la superioridad de la razón científica a la mítica-sapiencial, Bultmann exige una exégesis existencial para poder actualizar el mensaje bíblico. Él opone la perspectiva mítica al mundo a la perspectiva científica. Solamente en esta última ve la posibilidad de vincularse individualmente al mensaje de fe bíblico. Para el hombre moderno, que piensa según la razón lógico-científica, los mitos no se pueden entender como afirmación verdadera sobre el mundo o sobre Dios. Además, la exégesis moderna no busca verdades objetivas, como las ciencias naturales, sino mensajes existenciales que hablen a la persona individual. Bultmann niega toda posibilidad de entender y actualizar el mito de una forma existencial que hable al individuo²⁷.

La intención de este exégeta de actualizar el significado del mito y hacerlo existencial e individualmente accesible es muy válida, y permanece en los procesos de individualismo actuales. Sin embargo, la

²⁷ Cf. Duch, *Mito...*, 204-208; Karl Rahner y Herbert Vorgrimmler, «Entmythologisierung», en *Kleines theologisches Wörterbuch*, ed. por id. (Freiburg: Herder, 1988), 102-103.

hermenéutica del mito elaborada anteriormente muestra claramente que toda yuxtaposición entre mito y ciencia, entre mito y mensaje existencial, impide entender el mito en sus propias características, al abarcarlo desde un criterio reducido de acceso individual-existencial. K. Rahner y H. Vorgrimmler concluyen que la dicotomía entre significado existencial y expresión mítica incluso mitologiza lo trascendente. Bultmann, según estos autores, reduce indebidamente la experiencia de lo real y de lo trascendente a la experiencia del individuo y así absolutiza, es decir mitifica, esta relación con lo real, descartando la relación comunitaria del mito²⁸. L. Duch propone diferenciar entre la imposible “desmitización”²⁹, en el sentido de quitar completamente el mito, y el acto de rechazar “las falsas racionalizaciones del mito, la desmitologización”³⁰. En este sentido, la desmitologización sería justamente la defensa y la liberación del mito de interpretaciones lógico-racionalistas que no toman en cuenta la forma mítica de expresión y su hermenéutica adecuada. Para evitar confusiones sobre el significado, ya bastante establecido, del término “desmitologización”, sería más claro hablar de *deslogización del mito*, afirmando que los mitos expresan verdades existenciales sobre la vida humana, pero en forma de símbolos, no bajo una lógica analítica.

Sin embargo, Bultmann es solo un ejemplo de desmitologización y está dentro de un desarrollo histórico-filosófico muy largo, que nace con la filosofía griega, recibe un impulso importante por la Ilustración y continúa hasta el siglo XX. En la exégesis actual hay autores que ven rasgos de desmitologización incluso en la adaptación bíblica de los mitos del Oriente Cercano. Veamos el momento más antiguo, atestiguado en el libro del Génesis.

²⁸ Cf. *Ibid.*, 103.

²⁹ Duch, *Mito...*, 209.

³⁰ *Ibid.*, 209.

2.2. ¿Desmitologización en el Génesis?

La investigación sobre los mitos del eterno religioso y cultural de la Biblia, especialmente del Antiguo Testamento, ha descubierto con mucha claridad que varios relatos bíblicos son productos de inspiraciones o relecturas de mitos de otras religiones con las cuales el pueblo de Israel estaba en contacto. Por ejemplo, según M. Kehl, el desarrollo de la fe israelita sería el resultado tanto de la experiencia existencial y particular de relación con YHWH como de la confrontación con las creencias de otras culturas expresadas por mitos. Estos mitos, muy parecidos a los relatos bíblicos³¹, fueron recibidos por Israel, luego adaptados y modificados críticamente, expresando así las características especiales de la fe de Israel³².

Los relatos de creación son mitos esenciales de cada cultura y concretizan de manera ejemplar las características del mito que describimos al comienzo. Literalmente son el fundamento para la comprensión cultural y religiosa del mundo y toda la orientación existencial que pretende el respectivo conjunto de mitos. Por eso es muy pertinente la explicación de M. Kehl sobre las diferencias entre la cosmovisión bíblica y la de su eterno religioso-cultural con respecto a la creación. Para dejar abierto si los textos bíblicos sobre la creación se caracterizan como mitos o no, por el momento vamos a referirnos a ellos como “relatos” para hacer notar las diferencias entre las fuentes que proceden de culturas ajenas y su recepción en la Biblia.

La Biblia hace una diferencia consciente entre su adaptación y el mito original ajeno. Un primer elemento de diferencia es el monoteísmo teórico. Aunque incluso en la Biblia se puede hallar un desarrollo del henoteísmo (monolatría) al monoteísmo teórico, los relatos de creación

³¹ Cf. por ejemplo la comparación de Gen 2-3 con la epopeya de *Gilgameš* en Oyola Ramos, «La Ficción...», 167-169.

³² Cf. Kehl, *Contempló Dios...*, 157-158.

atestiguan claramente a un Dios único que no resulta de una teogonía o toemaquía, sino que es increado. La creación inicia por la acción del Dios único que ya está. Todas las realidades cósmicas son creadas y ordenadas por Dios, por lo cual Dios no se puede identificar con ellas. Es totalmente trascendente y libre, crea por pura voluntad. De esta manera, también los dioses astrales del entorno religioso son descualificados. El único dominio del ser humano sobre la tierra, aparte de Dios, o más bien dependiente de Él, es otorgado por Dios mismo al ser humano. Esto, según Kehl, incluye dos reinterpretaciones críticas. Primero, esta teología libera al ser humano del miedo a presumidos poderes astrales o poderes de los fenómenos del tiempo, lo que se ve con claridad en la alianza de Noé en Gn 9. No hay que temer la creación, porque todos sus elementos están bajo el poder y orden de Dios, inclusive el caos y la tiniebla. Segundo, ningún cargo político representa el poder de Dios en la tierra, sino que el ser humano como tal, macho y hembra, es la imagen o el representante de Dios. Al afirmar esta igualdad fundamental, la “teología paleotestamentaria de la creación no sirve para *legitimar* unas determinadas estructuras de dominio o la posición de algunos reyes concretos en cuanto puestos por Dios”³³. Tampoco el sistema androcéntrico y patriarcal del mismo pueblo de Israel se puede justificar por los relatos bíblicos de la creación³⁴. De esta manera, partiendo de un fuerte monoteísmo, los relatos bíblicos explícitamente expresan la dignidad y libertad del ser humano, muy distante de los mitos que los influenciaron³⁵.

Otra diferencia que M. Kehl encuentra en la Biblia corresponde al papel sobresaliente de la revelación en la historia. El autor distingue entre la revelación referida al tiempo originario simbólicamente expresado en los mitos –que en otras religiones se actualiza en los ritos litúrgicos– y

³³ *Ibid.*, 168.

³⁴ Cf. Lucía Victoria Hernández C., «La mujer en el Antiguo Testamento», *Cuestiones Teológicas* 34 (2007): 235.

³⁵ Cf. Kehl, *Contempló Dios...*, 167-169; *id.*, *La Creación* (Maliaño: Sal Terrae, 2011), 58s.

la revelación activa y nueva de Dios a través de la historia presente en el pueblo de Israel. Este aspecto le lleva a afirmar una “superación teológica radical de la conciencia mítica”³⁶. La novedad bíblica consiste en “abrir a la percepción hacia la acción de Dios actual y futura en la historia”³⁷. La historia para Kehl es un lugar teológico, un nuevo lugar de revelación, además del tiempo mítico, recitado y así actualizado en los ritos de la liturgia. Este ulterior elemento queda vigente, aunque sublimado, en la fe y liturgia paleojudía y cristiana actual, pero la teología bíblica lo abre “a nuevas experiencias de la acción de Dios en su mundo”³⁸.

Aunque la acción de Dios en el presente es una característica esencial de la fe cristiana que encuentra su cumbre en la encarnación y el mandado del Espíritu Santo, creemos que esta dimensión tampoco se puede excluir de los mitos. Los “orígenes” narrados por los diversos mitos de creación no son tiempos cronológicos, sino cualitativamente diferenciados del tiempo como “tiempo” o más bien acción y estructura instauradora³⁹. No son “tiempos remotos”⁴⁰, sino los fundamentos existenciales persistentes y presentes. Si los mitos hablan de tiempos originarios, no apuntan a algo lejano, sino a las profundidades de la realidad actual. No crean distancia, sino que relacionan al ser humano con su eterno⁴¹. Además, los mitos no solamente se hacen presentes en la recitación ritual, sino que orientan y configuran la manera de percibir la realidad cotidiana, el actuar y la presencia divina. Entonces, el mito como lectura de las relaciones profundas de la realidad presente abre precisamente la vista al acontecer originario y divino en lo cotidiano, aunque la (auto-) revelación de Dios en la historia es un enfoque

³⁶ Kehl, *Contempló Dios...*, 169.

³⁷ Kehl, *La Creación...*, 61.

³⁸ *Ibid.*, 170.

³⁹ Cf. Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, 210-213.

⁴⁰ Kehl, *La Creación...*, 60.

⁴¹ Cf. López Bac, «Mitos y ritos en las culturas mesoamericanas...», 40.

específico cristiano. Parece que el “«desencantamiento» del mundo”⁴² y el enfoque en la revelación concreta y relacional e histórica del cristianismo giraron la mirada religiosa desde la presencia, estructura y acción divina en todo el cosmos hacia la acción reveladora puntual en apariciones y milagros. Las modificaciones bíblicas de los mitos muestran, en el fondo, la teología de la creación específicamente bíblica y destacan la presencia activa de Dios en el presente, pero no deberían reemplazar, sino complementar la visión mítica del mundo.

Si se comparan los relatos bíblicos de la creación con las características de los mitos identificados en el primer apartado, se puede ver que en la reflexión de tales relatos en relación a su entorno, existen diferencias de contenido y de enfoque, pero siguen siendo narraciones simbólicas sobre los fundamentos paradigmáticos de la existencia humana, que pretenden orientarla, darle sentido y liberarla. La experiencia histórica y existencial de Dios, destacada por Bultmann, se diferencia de la visión mítica del mundo, pero se complementa en su fin común de relacionar al ser humano existencialmente con su ambiente natural y social. Entonces, se puede hablar de los relatos bíblicos de creación como visión híbrida y compuesta de mito y experiencia creyente histórica. Mientras en la Biblia como conjunto prevalece la experiencia histórica, en Gen 1-3 sobresale el matiz mítico.

2.3. Desmitologización en la historia occidental

Tras descubrir la comprensión bíblica del mito como ampliación y al mismo tiempo conservación de sus características propias, es pertinente recurrir al desarrollo del pensamiento sobre el mito hasta el siglo pasado, en sus focos sobresalientes, que sobre todo se caracteriza por la desmitologización. Tal desmitologización, como ya se ha expresado, en forma de racionalización, tiene sus raíces en los comienzos de la

⁴² Kehl, *La Creación...*, 59.

filosofía griega por los Presocráticos, recibe un impulso nuevo en la Ilustración y se refuerza con el análisis moderno del mito en los siglos XIX y comienzos del XX. Dada esta larga historia, L. Duch afirma que la desmitologización “domina la totalidad de la historia del pensamiento occidental desde sus mismos orígenes”⁴³.

Duch presenta con respecto al mito tres tipos de hermenéutica, que se realizaron a través de esta historia. La hermenéutica de lo irracional ve el mito como opuesto de la razón: mientras ésta expresa verdad, el mito sólo es ficción, algo irreal. La segunda hermenéutica percibe el mito como pre-razón, que es superada por la razón lógico-científica: esta interpretación coincide con el darwinismo social del siglo XIX. La tercera hermenéutica es lo que Duch denomina hermenéutica de lo racional: es una hermenéutica que atribuye al mito un sentido racionalmente descifrable, tanto en su gestación como en su interpretación⁴⁴. Esta hermenéutica se distingue claramente de aquella que establecimos al inicio de la investigación, en la cual le otorgaba al mito un sentido que iba “más allá del horizonte lógico de la pura razón”⁴⁵.

En los Presocráticos se da por primera vez el intento de pasar, en sentido de avanzar, del mito a la razón, al *logos*⁴⁶, y en Platón se fomenta la superioridad del *logos* sobre el *mythos*. Con H. U. von Balthasar, L. Duch destaca tres presupuestos de la filosofía griega que establecieron la razón lógica como una forma de expresar la verdad, que supera al mito. Primero, el ideal de un saber universal; segundo, la superioridad del saber *a priori*; y, tercero, la unión de los dos anteriores por la matemática como ciencia de lo bello. Entonces, el mito no se descualifica totalmente, pero se lo considera superado como expresión para conocer la realidad. Así

⁴³ Duch, *Mito...*, 202.

⁴⁴ Cf. *Ibid.*, 226-228.

⁴⁵ Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 234.

⁴⁶ Cf. Duch, *Mito...*, 91.

se da una disociación entre los dos modos de expresión originalmente complementarios, y ahora solo se permite elegir uno de los dos lenguajes⁴⁷. F. Jesi lo expresa muy claramente diciendo que el *mythos* frente al *logos* se volvió en “su concurrente (no todavía [...] su «contrario»)”⁴⁸. En esta hermenéutica el mito se puede clasificar como lo pre-racional.

En la época de la Ilustración, el mito ya no se percibe como algo solamente inferior a la racionalidad lógica, sino como algo irracional. El mito es “aquello que *no* ha de ser, y que es preciso superar”⁴⁹. Duch destaca que este desarrollo es influido justamente por el descubrimiento de los pueblos indígenas de las Américas por los europeos. Se presume una contraposición fundamental entre razón y mito, porque se niega la posibilidad de todo conocimiento que no se basa en experiencias sensibles y verificables. Esta hermenéutica del mito y verdad da origen a “la gran crítica de la religión cristiana, que alcanzaría su punto álgido en el siglo XIX y en los primeros decenios del siglo XX”⁵⁰. El único sentido que Kant le concede a los mitos es el ético-práctico, disociado de los fundamentos paradigmáticos expresados por los símbolos. A diferencia de Kant, Hegel no plantea una diferencia cuantitativa de la afirmación racional del mito como Kant, sino que propone una diferencia cualitativa entre la racionalidad de los mitos y la racionalidad de la ciencia exacta⁵¹.

A finales del siglo XIX y comienzos del siglo XX se desarrolla una gran diversidad de interpretaciones del mito. L. Duch las categoriza como psico-sociológicas, estructuralistas, poéticas y trascendentales (clásicos y modernos). La interpretación del mito por el psicoanálisis destaca la dimensión subjetiva del mito y, según Duch, un mérito de este análisis es

47 Cf. *Ibid.*, 76s.80s.

48 Furio Jesi, *Mito* (Barcelona: Labor, 1976), 22.

49 Duch, *Mito...*, 110.

50 *Ibid.*, 112.

51 Cf. *Ibid.*, 113s.

descubrir las relaciones psíquicas que existen entre individuo y mito, pero hay que resaltar que éste, por su característica comunitaria ya indicada, no se puede reducir a la dimensión psíquica⁵². La interpretación estructuralista, realizada de manera paradigmática por Lévi-Strauss, se enfoca más en las constantes estructurales que en sus funciones culturales⁵³. Este acercamiento logra descubrir características verdaderas del mito y logra organizar la gran diversidad de mitos. La dificultad de la interpretación estructuralista es su rigidez, que contradice la polisemia del lenguaje simbólico y la dialéctica de las categorías⁵⁴. Por las interpretaciones modernas, representadas por E. Cassierer, M. Eliade, H. Blumenberg y K. Hübner, L. Duch entiende un desarrollo de diversificación de formalizaciones y perspectivas que sigue vigente para la investigación de los mitos porque representa la complejidad de la existencia humana y la consiguiente necesidad de interpretaciones complementarias de los mitos⁵⁵. A pesar de los diferentes presupuestos y trasfondos filosóficos, se puede concluir que estos pensadores lograron constatar las limitaciones de la razón lógica y abrir la investigación de los mitos a descubrir sus verdades que trascienden el pensamiento científico. Así cambiaron la perspectiva de un pesimismo reduccionista del mito a perspectivas positivas⁵⁶. Partiendo de esta pluralidad de perspectivas en relación al mito, diversas formas de desmitologización pero también de redescubrimiento del mito, y optando por el criterio principal la hermenéutica de la respectiva cultura de origen, hay que preguntarse si siguen vigentes los mitos en la época postmoderna y de qué manera.

52 Cf. Duch, *Mito...*, 291.309.

53 Cf. *Ibid.*, 329.

54 Cf. *Ibid.*, 342; Cencillo, *Los mitos...*, 509.

55 Cf. Duch, *Mito...*, 454-455.

56 Cf. Jesi, *Mito...*, 80-81.; Duch, *Mito...*, 441, 454.

3. El significado permanente de los mitos de creación en contextos postmodernos seculares

3.1. Preguntas emergentes de diferentes contextos

M. Kehl afirma que en la época actual “los déficits de una razón con objetivos meramente racionales han generado una conciencia nueva capaz de descubrir en el mito algo más que un peldaño del conocimiento humano del universo, finalmente superado por la ciencia”⁵⁷. La perspectiva más plural hacia la verdad, complementada tanto por la razón científica como por la narración simbólica del mito, permite una recepción más imparcial de los mitos. Pero aparte de la manera como entendemos los mitos ajenos, ¿tenemos todavía mitos propios? Haré un bosquejo de respuestas a esta pregunta desde diferentes contextos.

Claro está que los pueblos originarios de Latinoamérica, así como los de otras partes del mundo, transmitieron sus mitos hasta el presente. Sin embargo, en algunos casos la influencia de la cultura occidental lleva a perder el conocimiento de los propios mitos y a un modo de vivir que no se arraiga en ellos. Entonces aun en el ámbito “interno” de los pueblos indígenas se da la pregunta por la permanencia de los mitos. Por otra parte, hay que responder a la pregunta si los sujetos son las personas de las sociedades secularizadas, creyentes o no. ¿Es la ficción literaria una nueva forma de persistencia de los mitos en el ámbito secular? ¿Se cumple la “necesidad de crear mitos”⁵⁸ que señalan varios autores? Y, si no, ¿cómo se puede relacionar una persona de pensamiento secular con las cuestiones básicas y profundas de los mitos y qué puede responder a estas interrogantes fundamentales? Un tercer sujeto es, o más bien son las teologías cristianas, sobre todo frente a la realidad intercultural en que se gestionan y a la que deben responder. ¿Se puede entender

⁵⁷ Kehl, *La Creación...*, 53.

⁵⁸ Cencillo, *Los mitos...*, 23.

y expresar la teología en forma de mitos, sobre todo en los mitos de creación que ha heredado?

Estas preguntas requieren respuestas siempre contextualizadas. Por eso no se pueden responder aquí de modo exhaustivo y, menos aún, definitivamente. No obstante, se presentarán algunos factores del ámbito secular, que influyen en las posibles respuestas, ya que este ámbito parece ser el más complicado. De ahí se ofrecerán elementos hermenéuticos ante la (posible) presencia de mitos en los diferentes contextos.

3.2. Factores presentes alrededor de la permanencia de mitos en las sociedades seculares

D. Oyola habla de mitos como una forma de ficción y entiende ésta como condición humana. Describe la ficción con varias características que anteriormente encontramos en los mitos, sobre todo su función de explicar y confrontar existencialmente las realidades desconcertantes de la vida humana⁵⁹. A pesar de esto, y de la comprensión más profunda y adecuada del mito que se ha gestado en las últimas décadas, la posición más frecuente es “desechar la perspectiva de la realidad. En el fondo no es más que una forma de evadir la azarosa circunstancia que le tocó vivir al hombre. Parapetarse a la más profunda indiferencia frente a los problemas esenciales que siempre han acometido al hombre [...]”⁶⁰. Es decir, se rechaza la posibilidad de que un mito pueda dar sentido a estos “problemas esenciales” o dar pautas para convivir con ellos. El mito pierde su función de criticar porque la literatura se orienta económicamente a lo que se vende, y pierde su función de hablar de experiencias universales por la diversificación experimental.

⁵⁹ Cf. Oyola Ramos, «La Ficción...», 178.

⁶⁰ *Ibid.*, 179, cf. Duch, *Mito...*, 203.

Frente a esta postura, el autor destaca el persistente deber de la literatura de criticar los desarrollos actuales, presentar las insatisfacciones del ser humano y así garantizar la libertad. Esto, dice Oyola citando M. Vargas Llosa, es posible porque la ficción puede ser “convocatoria de un hombre a los otros hombres a encontrarse en lo imaginario verbal [...]”⁶¹. Esta comprensión de la literatura contemporánea coincide con elementos esenciales de los mitos, como la función crítica y libertadora, pero hay diferencias fundamentales que impiden la equiparación de los mitos con otros tipos de literatura narrativa. Si bien las novelas pueden simbolizar y reflexionar de manera sapiencial sobre las condiciones existenciales del ser humano y también formular verdades profundas como los mitos, no son desarrolladas, sin embargo, comunitariamente. Además hay que recordar que los mitos, al emerger de una cultura en vez de ser creados intencionalmente, están relacionados íntimamente con su cultura respectiva y en ella pueden ser transformados, pero no pueden ser sustituidos completamente. En cambio, la ficción literaria puede crear varias narraciones sustituibles que “refleja[n] la naturaleza humana”⁶², pero no en aquella función fundadora y orientadora con carácter obligatorio (puede ser creída, pero no por la fuerza). Entonces no se puede hallar en la literatura secular contemporánea una continuación sustitutiva que sea equivalente al mito.

Lo que sí confirma Oyola con sus observaciones e interpretaciones es la *capacidad* de abstracción del ser humano y la *necesidad* de fundar su existencia en algo construido culturalmente y por sí mismo, porque no tiene “una base cierta y fija, «naturalmente» dada para conocer, valorar, optar y actuar”⁶³. El ser humano es existencialmente abierto para actuar de diferentes maneras. Esto significa una libertad profunda, pero además

⁶¹ Mario Vargas Llosa, *La orgía perpetua: Flaubert y Madame Bovary* (México: Santanolla, 2008), 234s., cit. en Oyola Ramos, «La Ficción...», 181.

⁶² Oyola Ramos, «La Ficción...», 175.

⁶³ Cencillo, *Los mitos...*, 40.

y sobre todo una desorientación, de la cual nace la necesidad del mito como fundamento de orientación⁶⁴. Junto a esta existencia de libertad desfundada, el ser humano tiene la *capacidad* de llenar este espacio, y así crear un fundamento de orientación, “y es sólo en esa creación donde descubre su propia condición humana”⁶⁵. Oyola lo llama la capacidad de ficción, pero Cencillo especifica que como el mito es un sistema de formalizaciones y contenidos condicionantes de los cuales depende cada individuo y recibe su capacidad individual de hacer ficción, el mito no puede ser creado por un individuo⁶⁶.

En la individualización actual se pierde este proceso de significación y creación comunitaria de los fundamentos necesarios para comprender los existenciales de la vida. En esta situación el individuo secular se interesa aún más por los mitos, pero no es capaz de integrarlos como fundamento de su vida⁶⁷. Sin embargo, según J. Severino Croatto el mito está “«sumergido» pero no suprimido”⁶⁸. Algunos elementos de los mitos sobrevivientes que enumera, como el cumpleaños o la salida del tiempo cotidiano, son mitologemas, aspectos o fragmentos básicos de contenido, pero no se puede hablar de un mito como conjunto simbólico de mitologemas vivido existencialmente. La verdadera fundación mítica de la existencia es silenciada en múltiples dimensiones y, más que todo, sale en formas distorsionadas y manipuladas, fundamentalistas e ideológicas⁶⁹. M. Kehl y L. Cencillo concluyen que “[n]o hay mitos modernos porque ya no se dan las condiciones culturales objetivas para crearlos”⁷⁰. El hecho de que una cultura condiciona la vida individual no significa que

⁶⁴ Cf. *Ibid.*, 23-25, 40, 528s.

⁶⁵ Vicente Fatone, *El hombre y Dios* (Buenos Aires: Columba, 1955), 50.

⁶⁶ Cf. Cencillo, *Los mitos...*, 40-42.

⁶⁷ Cf. Duch, *Mito...*, 47.

⁶⁸ Severino Croatto, *Experiencia de lo sagrado...*, 282.

⁶⁹ Cf. Duch, *Mito...*, 153.

⁷⁰ Cencillo, *Los mitos...*, 23; cf. Kehl, *La Creación...*, 54; id., *Contempló Dios...*, 160.

este condicionamiento y su formalización ya sea un mito. Sobre todo la individualización impide el desarrollo de verdaderos mitos en las sociedades seculares. Estas aceptan mitos ajenos que todavía existen⁷¹, pero tal aceptación como verdades complementarias no significa que se integren en la fundación de la propia existencia, es decir, que se vivan⁷².

A pesar de todo esto, Duch expresa la “convicción, [que siempre] vivimos inmersos en algún mito que no conocemos de una manera reflexiva”⁷³. Como ya hemos visto, el existencial humano de ser indeterminado en su praxis social y hacia el mundo, requiere la fundación de sus actos. La suposición de tal fundación se muestra en el dilema de Böckenförde, quien afirma que “el estado liberal secularizado vive de suposiciones que él mismo no puede garantizar”⁷⁴. En las sociedades secularizadas e individualizadas es aún más importante preguntarse como comunidad cultural y/o nacional, en qué basamos y cómo justificamos nuestros sistemas culturales, sociales y políticos. Si es desconocido, no es un mito, pero semejante al mito es el fundamento comunitariamente construido de la existencia individual, social y cósmica. No resultará en la “creación” de un verdadero mito nuevo, pero sí es un proceso importante para humanizar la convivencia humana⁷⁵.

3.3. Hermenéuticas teológicas ante mitos en los contextos actuales

El hecho de que la teología india integre pensamientos indígenas en la labor teológica e inclusive dedique un simposio entero al tema de

⁷¹ Cf. *Ibid.*, 159.

⁷² Cf. Duch, *Mito...*, 203.

⁷³ *Ibid.*, 203.

⁷⁴ Ernst Wolfgang Böckenförde, «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation», en *Recht, Staat, Freiheit*, e. por id. (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006), 112, cit. en «Böckenförde-Diktum», Wikipedia, acceso el 11 de junio de 2023, <https://de.wikipedia.org/wiki/B%C3%B6ckenf%C3%B6rde-Diktum>, original: „*Der freiheitliche, säkularisierte Staat lebt von Voraussetzungen, die er selbst nicht garantieren kann.*“, trad. Michael Franz.

⁷⁵ Cf. Pérez Pérez, «Sobre las Hermenéuticas...», 235.

los mitos de creación, resalta la importancia del tema. En Latinoamérica la convivencia de una abundancia de culturas con sus mitos exige una hermenéutica de complementariedad. En este contexto, el descubrimiento de que la teología bíblica misma es, en parte, mitológica, puede relacionar aún más la teología cristiana en diálogo con los mitos indígenas. Un aporte específicamente cristiano que resultó de la comparación de Gen 1-3 con los mitos que lo influyeron, es la perspectiva de la presencia activa de Dios en el presente. La pregunta por este aspecto de la experiencia creyente en las culturas indígenas puede enriquecer la teología indígena y su diálogo. Al mismo tiempo hay que observar procesos de influencia del pensamiento postmoderno occidental en la vivencia de los mitos indígenas. Corazonar sobre los fundamentos culturales de la existencia y hacer presente la orientación brindada por los mitos puede ser un aporte valioso a la supervivencia de las culturas originarias del continente.

Para la teología en su unidad compleja, el redescubrimiento de su fondo mítico, no solamente como origen pasado, sino como condición permanente, trae consigo la tarea de conectar las reflexiones tradicionales con los fundamentos del mito. La hermenéutica sapiencial, expresada por los verbos de sentipensar y corazonar, no solo es una característica de la hermenéutica indígena, sino que ha de ser hermenéutica teológica general. Sin embargo, si las sociedades seculares e individualizadas pueden aceptar la existencia de mitos ajenos, pero no crearse mitos propios, ¿una teología que se basa explícitamente en mitos se cierra para estos contextos seculares? No. Si bien los individuos no pueden crear nuevos mitos, sí pueden aceptar existencialmente para sí una fe basada en mitos, mitos releídos y actualizados según los aspectos anteriormente señalados (2.2.). Una fe cristiana en contexto secularizado ya no puede ser solamente mítica. Sin embargo, una consciencia mítica creyente, en el sentido abierto del primer apartado, es muy compatible con este contexto. La hermenéutica teológica ha de facilitar esta compatibilidad

entre mito y secularidad para aclarar más el significado de los mitos bíblicos en la fe cristiana dentro de los contextos actuales.

La posibilidad de una fe (no exclusivamente) mítica y el correspondiente trabajo teológico no podrá hacer a toda una sociedad fundarse en un conjunto común de mitos. Esto se da por la individualización y además por la interculturalidad de todas las sociedades contemporáneas. Sin embargo, el fomento de la hermenéutica mítica en la teología y fe cristiana es capaz de contribuir a la convivencia pacífica y fecunda de los diversos conceptos de vida en las sociedades postmodernas. Y justamente los mitos bíblicos de la creación presentan una pregunta tanto a la teología cristiana misma como a los conciudadanos sobre los fundamentos de su praxis social, por ejemplo respecto a la igualdad de géneros, y en relación al entorno natural. Entonces, la hermenéutica mítica ofrece una capacidad de relacionarse a los más diversos conceptos de la vida, tanto indígenas como seculares, tomando en cuenta su complementariedad y relatividad. La necesidad de los mitos y su posible persistencia en la fe cristiana permanecen como hecho e interrogante en los contextos emergentes.

Conclusión

Concientizarnos sobre la hermenéutica indígena de los mitos permitió ver que los relatos bíblicos de la creación transforman los mitos que los inspiraron y que la Biblia en general enfatiza la acción reveladora de Dios en la historia, pero aún así los relatos de creación tienen matiz mítico. Esta hermenéutica ha sido malentendida y rechazada a través de la historia del cristianismo, pero desde el siglo pasado se abren nuevas perspectivas que rechazan la superioridad de la razón lógica y reconocen la hermenéutica propia del mito. Desde ahí que el mito como clave para la realidad y fundamento para el actuar cotidiano sigue vigente de diferentes maneras y en diferentes contextos. En los pueblos indígenas se mantiene, aunque a veces con dificultades, como

tradición viva y continua. En las sociedades seculares y en muchas partes individualizadas ya no se puede hablar de un mito comunitariamente compartido y transmitido, pero los mitos bíblicos u otros y su función fundante han de interpelarnos en los diversos contextos.

Bibliografía

- Böckenförde, Ernst Wolfgang. «Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation». En *Recht, Staat, Freiheit*. Ed. por id. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2006, cit. en Wikipedia. «Böckenförde-Diktum». Acceso el 11 de junio de 2023. <https://de.wikipedia.org/wiki/B%C3%B6ckenf%C3%B6rde-Diktum>.
- Cencillo, Luis. *Los mitos: Sus mundos y su verdad*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 1998.
- Duch, Lluís. *Mito, Interpretación y Cultura: Aproximación a la logomítica*. Barcelona: Herder, 1998.
- Fatone, Vicente. *El hombre y Dios*. Buenos Aires: Columba, 1955.
- Hernández, Lucía Victoria. «La mujer en el Antiguo Testamento». *Cuestiones Teológicas* 34 (2007): 227-235.
- Jesi, Furio. *Mito*. Barcelona: Labor, 1976.
- Kehl, Medard. *Contempló Dios toda su obra y estaba muy bien: Una teología de la creación*. Barcelona: Herder, 2009.
- Kehl, Medard. *La Creación*. Maliaño: Sal Terrae, 2011.
- López Bac, Ernestina. «Mitos y ritos en las culturas mesoamericanas sobre el origen del mundo y del ser humano». En *IV Simposio Latinoamericano de Teología India. El sueño de Dios en la creación*

humana y en el cosmos. Editado por CELAM, 38-54. Bogotá: CELAM, 2013.

Oyola Ramos, Damián. «La Ficción en la vida de los hombres». *Yachay* 67 (2018), 163-182.

Pérez Pérez, Mario. «Sobre las Hermenéuticas indígenas como experiencia colectiva de diálogo intercultural e interreligioso». En *IV Simposio Latinoamericano de Teología India. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*. Editado por CELAM, 231-246. Bogotá: CELAM, 2013.

Rahner, Karl y Vorgrimmler, Herbert. «Entmythologisierung». En *Kleines theologisches Wörterbuch*. Ed. por id., 102-103. Freiburg: Herder, 1988.

Severino Croatto, José. *Experiencia de lo sagrado: Estudio de fenomenología de la religión*. Estella: Verbo Divino, 2002.

Siller, Clodomiro. «Introducción sobre la hermenéutica». En *IV Simposio Latinoamericano de Teología India. El sueño de Dios en la creación humana y en el cosmos*. Editado por CELAM, 13-18. Bogotá: CELAM, 2013.