

La interpretación de los mitos desde la hermenéutica analógica

Arturo Cristóbal Álvarez Balandra
Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Ajusco

RESUMEN: *En el presente artículo se explica cómo las categorías de la hermenéutica analógica pueden ser empleadas para realizar la interpretación de los mitos. Son recursos teórico-metodológicos que muestran una manera distinta de pensar y proceder en la interpretación con respecto a la que se ha desarrollado en las visiones positivistas y estructuralistas. Para ello se parte de explicar el sentido de la palabra mito, se continúa con algunos de los aspectos fundamentales que se plantean en la hermenéutica como enfoque epistemológico. Finalmente se precisa la función interpretativa analógica de las categorías: intencionalidad, distanciamiento-acercamiento, icono y proporcionalidad (propia e impropia o metafórica).*

PALABRAS CLAVE: mito, ícono, intencionalidad, proporcionalidad, hermenéutica.

ABSTRACT: *This article explains how the categories of analogical hermeneutics may be used to interpret myths. These theoretical-methodological resources show a different way of thinking and proceeding in interpretation with respect to what has been developed in the positivistic and structuralist perspectives. To do so, the meaning of the word myth is first explained, continuing with some of the fundamental aspects proposed by hermeneutics, as an epistemological approach. Finally, the analogical interpretative function of the categories is precisely set out: intentionality, approach-avoidance, icon and proportionality (proper and improper or metaphorical).*

KEYWORDS: myth, icon, intentionality, proportionality, hermeneutics.

INTRODUCCIÓN

Con el presente artículo se busca explicar cuál es la utilidad de la hermenéutica para la interpretación de los *mitos*. Para ello lo primero es entender que éstos no tienen como posibilidad de explicación la visión dura y cuantitativista del positivismo ilustrado o del estructuralismo fragmenta-

rio-mecánico, dos visiones que se buscó imponer como únicas vías para la comprensión de la realidad —concreta y pensada—; lo segundo es ubicar a la hermenéutica como una visión en la que toda realidad puede ser interpretada de manera abierta y flexible, pero manteniendo ciertos límites en función del interés investigativo y de las categorías propias del enfoque hermenéutico que se trate; el recurso cognitivo a través del cual podemos establecer ciertos vínculos o relaciones contextualizadas, las cuales tienen como principal fundamento la intencionalidad del intérprete.

LA TRANSFORMACIÓN DEL CONCEPTO DE MITO

Para desarrollar esta reflexión podemos partir de preguntarnos: *¿qué debemos entender por mito?* Éste trata de lo dicho, de una historia narrada en donde están implícitos los saberes y las creencias que se expresan empleando eventos, lugares y seres mágicos e imaginarios que nos hablan de una verdad dicha con la voz de la sabiduría de un tiempo originario. Saberes y creencias que sobrepasan la estructura lingüística (la metonimia) y, a su vez, el conocimiento erudito y cientificista; pues el mito siempre invita a recrear lo que en él está expresado: saberes, sentimientos, creencias y alegorías. Entendiendo que:

La *alegoría o metáfora continuada* [como indica Beristáin] trata de un “conjunto de elementos figurativos usados con valor translativo y que guarda paralelismo con un sistema de conceptos o realidades”, lo que permite que haya un sentido aparente o literal que se borra y deja lugar a otro sentido más profundo, que es el único que funciona y que es alegórico. [Lo que] produce una ambigüedad en el enunciado porque éste ofrece simultáneamente dos interpretaciones. [También sirve] para expresar poéticamente un pensamiento a partir de comparaciones o metáforas [donde] se establece una correspondencia entre elementos imaginarios [Beristáin, 2003: 25].

Se trata de uno de los medios de comunicación del hombre con el hombre, con su comunidad y con su cultura y la de otros. Narraciones que expresan una historia de algo sobrenatural que actúa sobre el hombre y que muestra los saberes populares que se tienen de la naturaleza: estado vital de cualquier cultura, de sus creencias y saberes. Condición que lleva a que el mito sea un relato de origen sobre acontecimientos imaginarios y/o maravillosos, protagonizados habitualmente por seres extraordinarios, tales como dioses, semidioses, héroes o monstruos; pues, como dice Gadamer,

los mitos son: “sobre todo, historias de dioses y de su acción sobre los hombres” [Gadamer, 1997: 19].

Ahora bien, *¿qué llevó a que el mito se fuera desacreditando como una expresión de los saberes populares de una cultura?* En realidad el mito es una expresión humana que surge con el *logos* o razón (científica y técnica). Dos términos griegos (*mythos* y *logos*) que tienen un origen común, ya que eran utilizados por éstos para referir el habla, la palabra, el discurso y otras acepciones comunes, con ciertos matices. De ahí que hay que reconocer que: “El pensamiento moderno tiene un doble origen. Por su rasgo esencial es Ilustración, pues comienza con el ánimo de pensar por uno mismo que hoy impulsa a la ciencia [...] Al mismo tiempo, todavía hoy vivimos de algo cuyo origen es distinto. Es la filosofía del idealismo alemán, la poesía romántica y el descubrimiento del mundo histórico que acaeció en el Romanticismo” [1997: 13].

Sin embargo, con la consolidación de ese pensamiento Ilustrado europeo los mitos pasaron a ser opuestos, enfrentados con el *logos*, a tal grado que su relación resultó irreconciliable, divergente y claramente opuesta a la manera en que éste explica la naturaleza, las culturas, el mundo y al hombre. Transición que llevó a que el mito pasara a ser la forma balbuceante, infantil, primitiva, salvaje y falsa de la realidad que busca expresar; mientras que el *logos* ocupó el lugar de lo racional, maduro, civilizado, fundamentado, absoluto y verdadero, lo que llevó a que el: “‘Mito’ [pasara a ser el] ‘pensamiento irracional’ y el ‘Logos’ [el] ‘pensamiento racional’” [Baltza, 1998: 550].

Un origen diferente al que tuvo el mito en el Nuevo Mundo (Latinoamérica), ya que en éste los mitos eran indígenas y sus primeros enfrentamientos se dieron con el dogma de fe de la Iglesia católica; pues con la proclamación del Nuevo Testamento el cristianismo realizó una crítica radical a los mitos indígenas y, en general, al “mundo de los dioses paganos [...] teniendo presente el Dios [...] de la religión judeocristiana, como un mundo de demonios, es decir, de falsos dioses y seres diabólicos, y ello porque todos son dioses mundanos” [Gadamer, 1997: 15].

Esta corriente se vio posteriormente acompañada por el pensamiento ilustrado que llegó de Europa de manera “tardía” y clandestina. Un proceso de mestizaje muy complejo, en el que se implicaron prácticas culturales que sintetizaron *mitos* y *dogmas*, saberes y fe buscando desacreditar, subsumir y eliminar, pero sin lograrlo porque se hicieron mestizos, es decir, se mezclaron. Lo anterior marcó el surgimiento de un mundo mítico mestizo que, se quiera o no, hoy en día sigue vigente y desempeña un papel fundamental en la convivencia de nuestro mundo nativo, sobre todo el de los

pueblos indígenas. Se trata del mundo de los mitos mestizos que expresan “mundos de la vida”, como dijera Husserl; el *ethos* mítico que caracteriza una manera de pensar, de ser, de saber, de creer, de convivir, de estar ante y con el prójimo, en el mundo y con la naturaleza, lo que implica ciertos ritos que por lo regular se relacionan con saberes prácticos. Por ello: “[Se puede hablar de una] mito-logía conjuntamente, englobando el aspecto mítico o cosmovisión y religioso o moral, pudiéndose definir como aquel relato fundacional que relaciona los aspectos contradictorios de la experiencia humana a través del lenguaje simbólico y dramático, capaz de exorcizar el mal implicándolo en un sentido o disposición [Ortiz-Osés, 1998: 559].

Un claro ejemplo de esos relatos son las *enramadas* de los yoremes-mayo de Sinaloa, que cumplen la función de articular esquemas, conocimiento y concepciones (su cosmovisión) con su Universo-mundo, o *Annia*, el cual está expresado en sus universos: mar, viento, tierra y cielo; con el *Annia Bahue*, o universo del mar, al estar la enramada orientada en dirección a donde sale el sol, el “Norte indígena” o “Este occidental”, que geográficamente coincide con los litorales del estado de Sinaloa; con *Annia Jeka* o universo del viento, que orienta a los músicos pascolas en dirección de las montañas de la Sierra Madre Occidental, quedando el *pajco’ola yohua* al centro en forma de flor (*segua*); con el *Annia Buia* o universo de la tierra, al quedar dirigida la mirada del danzante venado y sus cantos hacia la salida del sol, buscando representar la tierra (a los montes y valles); y con el *Annia Tehueca* o universo del cielo al estar el flautero “tempoleero” mirando al cielo para “abrirlo” y para “ayudar al amanecer transitando junto con el sol” [Medina, 2007: 173]. Todo ello vinculado con sus prácticas agrícolas [véase Colectivo Coa, 2011].

Otro ejemplo son los saberes prácticos de los agricultores del Altiplano Central de México, que son empleados en una diversa gama productiva y cultural, aquéllos en los que se muestra cómo en esta región hay múltiples modos de conformar su “cultura productiva”, la que depende de las diferentes condiciones locales y donde se puede identificar una clara persistencia de patrones productivos propios de la agricultura indígena; conocimientos que, al no seguir las reglas del pensamiento científico institucionalizado, pasan a ser mitos, supercherías, idolatrías o resabios de prácticas no civilizadas y atrasadas. Saberes locales sobre el agro que, como dice Díaz:

[...] deben partir del conocimiento e identificación de la forma en que se conjugan a nivel local los diferentes elementos involucrados en el trabajo campesino (clima, fisiografía, suelo, agua, tamaño de la tierra, tipo de propiedad, patrón de cultivos, ritmo de crecimiento de especies, especies animales complementa-

rias, formas de comercialización, herramientas disponibles, organización de la fuerza de trabajo, conocimientos productivos, crédito) [Díaz, 2005: 19] ya que los sistemas cognoscitivos campesinos no pueden ser estudiados de manera separada de su puesta en práctica [Toledo, 1991: 1].

Esto implica conocer los espacios donde se opera y saber con qué recursos naturales se cuenta: *a) geográficos* (terrestres, acuáticos y fenómenos meteorológicos y climáticos); *b) físicos* (minerales, rocas, suelos, recursos hidráulicos); *c) ecogeográficos* (masas de vegetación, relieve, topografía, suelos, agrohábitats y microhábitats); *d) biológicos* (plantas, animales, hongos). Un conjunto de saberes que, si bien están ubicados en el centro de la cultura campesina, como propone la misma Díaz [2005], también suelen ser expresados dentro de algunos otros elementos de la misma (formas de caminar y moverse, educación de la mirada, división del tiempo, sistemas calendarios, habilidades específicas, mitos fundacionales, rituales mágico-religiosos), y mediante los cuales se facilita su enseñanza, su aprendizaje y su práctica. Se trata de un saberes que surgen del ensayo-error y que para su interpretación-explicación deben ser comprendidos-interpretados desde las prácticas asociadas a ellos: mitos, ritos, tabúes y sistemas nativos de clasificación [Díaz, 2005: 60, 69 y 70].

EL MITO VERSUS LOGOS ILUSTRADO

Ahora bien, *¿cómo puede el mito desempeñar un papel en una sociedad dominada por el logos o razón ilustrada?* Como dice Gadamer, “el mito tiene su propia riqueza y credibilidad” [1997: 10], ya que nos muestra la relación que hay entre lo mágico y los saberes prácticos de una cultura, es la voz que posibilita transmitir un tiempo originario y que nos muestra la sabiduría de una cultura. Una tarea comprensiva que no se reduce a la filosofía, pues la interpretación de los mitos se puede realizar desde diferentes perspectivas, disciplinarias o no disciplinarias. Al final hemos de comprender que la interpretación está vinculada con una intencionalidad. La pregunta es: *¿cuál es esa intencionalidad?* La respuesta es: la que establece el intérprete, con peligro de error y pérdida, pero también con la posibilidad de enriquecimiento, sin que en ello se elimine todo límite y se corra el riesgo de llegar al disparate.

Según la hermenéutica, *¿cómo podemos evitar esto?* Lo primero es tener presente que no hay un solo tipo de hermenéutica, sino distintos tipos de hermenéutica (filosófica, metafórica, crítica, débil, analógica-icónica) [Álvarez, 2001: 159], las que en sí tienen, como dijera Wittgenstein, un *parecido*

de familia que en su especificidad mantiene ciertas diferencias. De ahí que se pueda decir que no hay una hermenéutica, sino distintos enfoques hermenéuticos, los que paradigmáticamente se fundamentan en la idea de que la realidad —concreta y pensada— se comprende a través de *interpretaciones*, pero con la peculiaridad de que para concebirlas se emplean diferentes categorías en función de la especificidad del enfoque hermenéutico. Así, en el caso de la *hermenéutica analógica* partimos de reconocer que el acto de interpretación se apoya en un conjunto de categorías, entendidas éstas como el instrumental comprensivo que orienta y apoya la interpretación que se busca elaborar [véase Álvarez, 2012: 84-109 y Beuchot, 2005: 75-87].

LAS CATEGORÍAS DE LA HERMENÉUTICA ANALÓGICA EN LA INTERPRETACIÓN DEL MITO

En atención a lo antes indicado, y en correspondencia con este enfoque hermenéutico, una primera categoría base para desarrollar una interpretación analógica del mito es la *intencionalidad* interpretativa, la cual implica recoger la especificidad que tiene cada mito, su potencial comunicador de diversos sentidos, por supuesto que en función de sus particularidades y en correspondencia con la versatilidad y riqueza —intra e intertextual— que en él se condensa. Esto depende de la relación que se establece entre el mito y el intérprete, quien imprime su intencionalidad y el conjunto de referentes que éste tiene de él y que emplea para elaborar su comprensión-explicación [véase Álvarez, 2009: 142]. De hecho, Cassirer veía en el mito un trasfondo emotivo, pues en él está el: “sentimiento de la unidad indestructible de la vida, la convicción profunda de una solidaridad fundamental e indeleble de la vida que salta por sobre la multiplicidad de sus formas singulares” [Cassirer, 1994: 127].

En ello hay que tener cuidado, pues la pura intencionalidad con su designado (el mito) puede llevar a que éste sea visto como: “un signo sin semejanza ni contigüidad, sino solamente con un vínculo convencional entre su significativo y su denotado” [Sebeok, 1996: 49]. Para evitar esto es necesario entender que el “sentido de semejanza del interpretante [exija] una referencia: es inevitable (dado su carácter de mediador). [Pues, la] referencia exige una clarificación ontológica [...] Inclusive [el mito] mismo exige una elucidación ontológica [...] Podemos aun decir que [el mito] en sí mismo, y en cuanto signo, esconde sólo potencialmente el *status* ontológico del mundo al que abre o se refiere. Y esto sucede irremediablemente, por virtud del interpretante, que conecta [el mito] con el mundo que determina [Beuchot, 2000: 111].

Una segunda categoría base de esta hermenéutica es la del *distanciamiento-acercamiento*. Se trata de la alteridad en la que se genera la comprensión-explicación del mito, lo que implica dos “movimientos” que necesariamente están dados en la dialéctica, en el diálogo que se entabla en el comprender: uno, referido a la separación que se debe dar entre el intérprete y el mito; y otro, en función del acercamiento que el intérprete tiene que realizar para lograr una interpretación y la espiralidad que inevitablemente involucra: “un conflicto de intencionalidades, de deseos, de voluntades, entre lo que se quiere decir y lo que se quiere leer, además de un conflicto de ideas o conceptos” [Beuchot, 2000: 27]

De ese movimiento comprensivo se deriva un desplazamiento que debe estar más allá de la constitución psíquica que dio origen al mito, algo que va en contra de lo que se planteaba en la hermenéutica romántica de Friedrich Schleiermacher [2000], pues el intérprete se debe colocar en una perspectiva bajo la cual el mito ha ganado su propio valor, su propio horizonte. Debe buscar suprimir, aunque sea parcialmente, la autoproyección que impide la alteridad y que, por lo tanto, elimina el diálogo que posibilita hacer presente la tradición y los saberes prácticos que en el mito se condensan y que, se quiera o no, involucran a la cultura de origen, tanto la del mito como la del intérprete.

Se trata de la tradición que no es un simple acontecer que puede conocerse o dominarse por la experiencia o por la ciencia, pues la tradición es lenguaje que habla por sí mismo al igual que lo hace un tú: un tú que no es un objeto, sino que se comporta respecto del objeto. Algo que según Gadamer no debe interpretarse como si lo que está en la tradición: “se comprendiese como la opinión de otro que es a su vez un tú. Por el contrario [...] la tradición no entiende el [mito] transmitido como la manifestación vital de un tú, sino como un contenido de sentido libre de toda atadura a los que opinan, el yo y el tú [Gadamer, 1994a: 434].

Esta condición del quehacer de la interpretación analógica se apoya en la categoría de *función de horizontes* que propone el mismo Gadamer, y que refiere a la idea de que hay que distanciar y acercar el pasado a mi presente, una vía que nos lleva a lograr una mejor comprensión del mito, pues la interpretación depende del contexto devenido del mito (horizonte del pasado) y del contexto actual del intérprete (horizonte del presente), lo cual lleva a Gadamer a indicar que:

[...] la razón histórica no equivale a la capacidad de “suspender” el propio pasado en la presencia absoluta del saber. La conciencia histórica es ella misma histórica y experimenta, como la existencia en su obrar histórico, un traslado

permanente de corriente, pues no se sitúa en lo “estético”, desprendimiento de la distancia, sino en la corriente de la historia. Le es propio elevarse a través de la reflexión por encima de su momento histórico [Gadamer, 2001: 121].

Y es que, se quiera o no, nuestra comprensión a la distancia se da de manera incontrolable deribado a nuestros prejuicios, cuya resonancia debemos ajustar al contenido y significado del mito a través de la abstracción de las circunstancias, los sentidos y los saberes en él contenidos. Proceso que nos lleva de manera interminable a la distancia temporal y cultural que debemos integrar a nuestros prejuicios (la naturaleza específica del intérprete), los que en sí mismos posibilitan el surgimiento de un nuevo horizonte de comprensión, ya que la distancia temporal a menudo puede resolver la verdadera tarea crítica de la hermenéutica, es decir: “distinguir entre los prejuicios verdaderos y los falsos. Por eso la conciencia formada hermenéuticamente incluirá una conciencia histórica. Ella tendrá que sacar a la luz los prejuicios que presiden a la comprensión para que aflore y se imponga la tradición como otra manera de pensar [Gadamer, 1994b: 69].

Se trata del verdadero correlato de la experiencia hermenéutica, en donde se tiene que dejar valer a la tradición, la misma *historia efectual*, pues la tentación del historicismo nos lleva a ver la reproducción de lo que el autor piensa como la génesis del texto o del mito mismo, “el conocido ideal cognoscitivo del conocimiento de la naturaleza, según el cual sólo comprendemos un proceso cuando estamos en condiciones de producirlo artificialmente” [Gadamer, 1994a: 451]. Tal condición ha llevado a olvidar que toda interpretación de un texto —escrito, hablado, actuado, imaginado, diagramado, etc.— implica tener presente la imposibilidad de cerrar el *horizonte de sentido* del comprender, pues en realidad éste es la llave que posibilita la generación de nuevos significados, nuevas historias por contar, de ahí la riqueza del mito.

Se trata de evitar reducir la interpretación a un simple reconocimiento de la alteridad y a la cronología del pasado, en términos de que ella tiene algo que decir, la forma fundamental de apertura en la que el intérprete va más allá de la ingenuidad del término medio, de lo habitual y de la cronología. El poder poner el mito (su texto) en su contexto, con riesgo de pérdida, pero también con la posibilidad de ganancia. Pues, como dice Aguilar: “lo que Gadamer está planteando es que, así como es imposible un [mito] sin contexto, también es imposible que un solo contexto encapsule completamente [al mito] Es decir, los contextos son porosos y establecen entre sí relaciones mediante vasos comunicantes” [Aguilar, 2005: 87].

Claro está que no debemos olvidar que la interpretación de cualquier mito está imposibilitada para recuperar su contexto de origen, es decir, cualquier interpretación está impedida para poder *pisar el suelo en que se produjo el mito*, lo cual lleva a tener que reconocer que únicamente nos queda la existencia secundaria de la cultura en la que se transmite y se reitera, lo que sólo es posible captar a través de una *mediación* que la hermenéutica analógica reconoce y que se da con base en la dialéctica del distanciarse y acercarse para posicionarse ante el mito, para estar más allá de la simple inmediatez de su entorno, de la simple descripción que anula lo simbólico y los saberes que hay en éste: *el mundo del mito*. Una racionalidad simbólica que requiere: “una cierta analogía con lo simbólico [...] una relación entre dos niveles de significación fundada en la analogía” [Mardones, 2005: 59].

Además, en la hermenéutica analógica se reconoce que el mito es icónico, no en el sentido tecnificado de la sociedad moderna, donde el ícono ha pasado a ser la simple imagen que utilitariamente exterioriza o muestra un objeto, una función o un proceso sin que se distinga su potencial interpretativo. Visión que se ha venido fortaleciendo con el desarrollo de la cibernética y los sistemas de telecomunicación.

Por el contrario, aquí el *ícono* es un tercer instrumento cognitivo que nos lleva al signo [véase Beuchot, 2000: 189 y Sebeok, 1996: 44] que se basa en semejanzas con lo significado, lo que se da de manera múltiple y respondiendo a propiedades tanto cualitativas como relacionales, pues sirve para referir e interpretar la realidad, las culturas y todos los procesos que en ésta se dan; es decir, se puede recuperar desde su participación simple como *imagen*, desde su relación como diagrama y desde su paralelismo como metáfora [véase Peirce, 2012: 347]. Ícono que, según el mismo Peirce, es el “signo que está en lugar del objeto porque, en tanto que cosa percibida, provoca una idea naturalmente vinculada a la idea que ese objeto provocaría” [2012: 63]. De ahí que se pueda indicar que el ícono es el signo más rico, el más complejo, porque se encuentra en un mundo intermedio que el hombre puede descubrir para establecer una relación, la de las leyes biológicas, “las que gobiernan la vida de todos los demás organismos”, y las de la abstracción que se depositan en su pensamiento para operar los objetos de la realidad. Ícono que, como dice Ricoeur, al ubicarse entre el *bios* y el *logos* de la interpretación, se “transfiere de un nivel al otro y se asimila a una segunda significación por medio de lo literal [significación simbólica que] está constituida de tal forma que sólo podemos lograr la significación secundaria por medio de la significación primaria, que constituye el único medio de acceso al excedente de sentido” [Ricoeur, 2001: 68].

Tal función bidimensional puede estar expresada en algún personaje, evento o metáfora del mito. En un ir de lo semántico del mito a lo no semántico, la “superabundancia” de sentido que en éste se condensa de manera simbólica.

Finalmente está la analogía de *proporcionalidad*, una categoría en la que se implica la semejanza en términos de proporción, en función de las relaciones que se establecen entre dos o más analogados que se vinculan y distancian según sea la relación de semejanza y diferencia que se dé entre ellos: *esto es a esto, como esto es a esto otro*. Se trata de la correspondencia que está más allá de aspectos puramente conceptuales y del juego de palabras que se puedan elaborar. Un tipo de analogía difícil de aplicar, pues en sí depende de los criterios que se establecen para determinar las porciones, proporciones o relaciones entre las partes, entre el sentido mítico y lo significado.

Dicha analogía se subdivide en proporcionalidad *propia* e *impropia* o *metafórica*. La primera analogía, la de proporcionalidad *propia*, es una en la que el nombre común es compartido por ambos analogados manteniendo proporcionalmente elementos que los vinculan y distinguen; un ejemplo es el mito mixe conocido como *La costumbre*, y en el que los mixes sacrifican aves de corral en sustitución de los sacrificios humanos que sus antepasados realizaban para pedir y agradecer los favores (agrícolas, de curación, mortuorios y de parentesco) que les otorga la madre naturaleza. El sacrificio se realiza en dos niveles, primero en pequeños grupos, a nivel familiar, y después a nivel de todo el pueblo, de toda la comunidad, en favor de todos, estén o no presentes. Los mixes realizan tal sacrificio para agradecer a los dioses, alimentándolos con la sangre del hombre, por haberlos creado [véase Reyes, 2009: 52-55]. Dos razones que mantienen la unidad, sólo que salvaguardando el predominio de la diferencia que distingue al objeto sacrificado, pero a través de una proporcionalidad propia y conservando el sentido originario.

Se trata de la analogía en la que se busca recoger con la mayor igualdad posible los diversos sentidos de los términos de los actos, sin que haya propiamente un analogado principal y otro secundario (como en la analogía de atribución), con la salvedad de que podrá haber casos con ciertas condiciones de jerarquía en función de los símbolos y significados del mito y rito de que se trate, y según el grado de implicación. Por ello, se trata de una analogía que nos lleva a reconocer que no hay sólo una interpretación válida y verdadera, sino que puede haber varias diferentes sin que se pierda el valor proporcional y creativo del mito, una cierta equivalencia y equidistancia prudencial que las hace complementarias entre sí. Esto supone que se trata

de una analogía en la que se reconoce la presencia de rangos de variación, grados de certidumbre que se abren y se oponen a una supuesta verdad absoluta, a una interpretación única y válida de los mitos, como ha pretendido hacer el positivismo (univocismo); lo que no significa caer en el otro extremo, en el equivocismo, ya que en tal analogía se establecen límites prudenciales, puntos de conmensurabilidad en función del texto y contexto del mito. Límites que además son dados por la finitud del hombre, por su potencial cognitivo, por su intencionalidad interpretativa, por el conocimiento que se tiene del mito, por el contexto, por el momento histórico en que se genera y se lee; en fin, por todo lo que esté implicado en la interpretación. De ahí que se trate de una analogía en la que, a través de la comparación y traslación (sintagmática y paradigmática), se obtiene la proporción múltiple.

La segunda analogía, la de *proporcionalidad impropia o metafórica*, y tal vez la más útil cuando se trata del mito, presenta una clara tendencia a la diversidad, a la diferencia, ya que la proporcionalidad se da de manera simbólica, a través de similitudes y de comparaciones complejas, regularmente abreviadas, elípticas y parabólicas; pues sólo se sobreentienden en función del contexto, por lo cual es una analogía en la que sólo uno de los términos relacionados recibe la predicación de manera literal, en tanto que el otro la recibe de manera metafórica. Un ejemplo claro de ello es el mismo mito ya mencionado, el de que *La costumbre*, donde metafóricamente se muestra que el cuerpo del ave (antes del hombre) se transforma al morir en el espíritu que puede cumplir con la encomienda de llevar y dar las gracias a las deidades que viven en un mundo espiritual; es decir, el ave pasa a ser un espíritu inmaterial que de manera simbólica puede ir al mundo inmaterial de los dioses. De manera impropia (simbólica o metafórica) se implica un “desplazamiento” metonímico. Se trata de una relación de semejanza entre los significados que participan. Una especie de composición conceptual, semántica o referencial, que siempre tiene excedentes de sentido y novedad expresados en los elementos del mito.

Esto es lo que se propone y se busca con la hermenéutica analógica, contar con instrumentos cognitivos que orienten y posibiliten, de manera abierta, flexible y no literal, la interpretación de los mitos, sin que ello signifique que todo es válido y complementario, pues si bien la analogía privilegia la diferencia, su condición de *ana-logos* establece límites para no caer en el desatino y el absurdo. Poder reconocer que en ellos hay una sabiduría popular y práctica distinta a la de la ciencia ilustrada, muy propia de una cultura y de su visión ética, pues éstos, además, son parte de la moral que nos muestra sus saberes de origen; y que en función de sus bondades también los podemos recuperar para repensar nuestras prácti-

cas sociales y educativas. Se trata de la verdad como sentido y no como referencia. Así, para la hermenéutica analógica el punto de partida es el mundo de la cultura, el mundo que se habita, al que le hemos de preguntar por sus condiciones de posibilidad, ya que éste está limitado y abierto a la vez, pues: “al conocer su limitación ya lo estamos trascendiendo” [Beuchot, 2000: 103-104]. Una hermenéutica analógica que posibilita proponer una manera diferente de proceder en la interpretación de y desde los mitos.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar, Mariflor

2005 *Diálogos y alteridad. Trazos de la hermenéutica de Gadamer*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, 138 pp.

Álvarez, Arturo

2001 “La hermenéutica analógica-barroca como un modo de abordaje a los procesos educativos”, *Caleidoscopio*, año 5, núm. 9, pp. 155-175.

2009 *El corpus categorial y el método en la hermenéutica analógica para la interpretación de los procesos educativos*, tesis doctoral, México, UPN-UA, 176 pp.

2012 *La interpretación de los procesos educativos desde la hermenéutica analógica (ontología, episteme y método)*, México, UPN-UA (Horizontes Educativos), 300 pp.

Baltza, Jon

1998 “Mito/Logos”, en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (coords.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deuto, pp. 550-556.

Beristáin, Helena

2003 *Diccionario de retórica y poética*, México, Porrúa, 520 pp.

Beuchot, Mauricio

2000 *Tratado de hermenéutica analógica. Hacia un nuevo modelo de interpretación*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/Ítaca, 204 pp.

2005 “Hermenéutica, analogía, icono y símbolo”, en Blanca Solares y María del Carmen Valverde (eds.), *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, pp. 75-87.

Cassirer, Ernst

1994 *Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura*, México, Fondo de Cultura Económica, 335 pp.

Colectivo Coa

2011 *Una espina es un bosque de advertencias, pensamiento del consejo de ancianos de la tribu yoreme de Cohuirimpo*, México, GRAIN/Ojarasca/Ítaca/CS Fund, 156 pp.

Díaz, María Guadalupe

2005 *Interculturalidad, saberes campesinos y educación. Un debate con la diversidad cultural*, Tlaxcala, Colegio de Tlaxcala/Sefoa/Heinrich Böll Stiftung, 209 pp.

Gadamer, Hans-Georg

- 1994a *Verdad y método*, t. I, Salamanca, Sígueme (Hermeneica, núm. 7), 697 pp.
 1994b "Sobre el círculo de la comprensión (1959)", en *Verdad y método*, t. II, Salamanca, Sígueme (Hermeneica, núm. 34), pp. 63-80.
 1997 *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 136 pp.
 2001 "Límites de la razón histórica", en Hans-Georg Gadamer, *El giro hermenéutico*, Madrid, Cátedra, pp. 117-121.

Mardones, José

- 2005 "La racionalidad simbólica", en Blanca Solares y María Valverde (eds.). *Sym-bolon. Ensayos sobre cultura, religión y arte*, México, Facultad de Filosofía y Letras-UNAM, pp. 39-73.

Medina, Patricia

- 2007 *Identidad y conocimiento. Territorio de la memoria: experiencia intercultural yoreme mayo de Sinaloa*, México, Conacyt/UPN/Plaza y Valdés, 284 pp.

Ortiz-Osés, Andrés

- 1998 "Mitología y simbolismo", en Andrés Ortiz-Osés y Patxi Lanceros (coords.), *Diccionario de hermenéutica*, Bilbao, Universidad de Deusto, pp. 558-566.

Peirce, Charles

- 2012 *Obra filosófica reunida*, t. II, 1893-1913, México, Fondo de Cultura Económica, 709 pp.

Reyes, Jehú

- 2009 *El valor de la música en el contexto cultural mixe: así la confección de una propuesta didáctica para la escuela primaria a partir de los saberes locales*, tesis de doctorado, México, UPN-UA, 259 pp.

Ricoeur, Paul

- 2001 "Discurso y excedente de sentido", en *Teoría de la interpretación*, México, Siglo Veintiuno Editores, 115 pp.

Schleiermacher, Friedrich

- 2000 *Sobre los diferentes métodos de traducir*, Madrid, Gredos, 144 pp.

Sebeok, Thomas

- 1996 *Signo: una introducción a la semiótica*, Barcelona, Paidós, 181 pp.

Toledo, Víctor

- 1991 *El juego de la supervivencia. Un manual para la investigación etnoecológica en Latinoamérica*, México, Centro de Ecología-UNAM, 76 pp.