

“Toda la construcción política moderna necesita un sentido consustancial con el mito”. – Diálogo con el Dr. César Ceriani Cernadas - Andén 92

por Gustavo A. Zanella - lunes, noviembre 25, 2019

<http://andendigital.com.ar/2019/11/toda-la-construccion-politica-moderna-necesita-un-sentido-consustancial-con-el-mito-dialogo-con-el-dr-cesar-ceriani-cernadas-anden-92/>

Si se sospecha que el mito aún cumple una función en nuestras sociedades, nada mejor que acercarse a quienes hacen de él un objeto de estudio. Por eso, para nuestro número de mitos acudimos a César Ceriani Cernadas, doctor en Antropología, investigador del Conicet, miembro de la cátedra de Antropología Sistemática III de la Universidad de Buenos Aires y especialista en religiones populares y antropología simbólica, quien nos aclara un panorama que, como suele ocurrir, se encuentra empañado por la razón occidental.

Hay una idea muy arraigada en el pensamiento común de que los mitos son cuentos que pretenden explicar un origen desde un lugar medio inverosímil y fantasioso. ¿Qué es, desde la antropología simbólica, un mito?


Como les digo siempre a mis alumnos, los antropólogos hemos sido pioneros en establecer una crítica a la noción de mito tal cual fue forjada en occidente. Es hijo del pensamiento occidental, completamente griego, qué tiene que ver con esa idea del mito como lo falso, lo fantasioso, lo ajeno a la realidad, lo ilusorio. El mito como ilusión, como algo ligado, también, a las emociones y no tanto a la razón.

Surge en el siglo IV, V a.C. en la Grecia antigua, tiene que ver con la fuerza que adquiere la escritura, porque la escritura se posiciona como sistema de conocimiento. Y de un conocimiento más válido. Es el terreno del logos, un pensamiento razonado, que se escribe y sobre el que se puede volver. El pensamiento previo, que se vinculaba a través de culturas orales, era el terreno del mito. Empieza a ser considerado un tipo de modalidad de comunicación no posible de medir, en términos de su eficacia, de su argumentación racional y pausada. Se piensa que este discurso oral, mítico, ligado a las artes y a la tragedia, a la narración sobre los orígenes, sobre los dioses, es algo que, al no poder comprobarse, al no poder argumentarse racionalmente, queda para lo irracional, la fábula, la ilusión.

La antropología, desde el siglo XIX, pero con mucha más fuerza en el XX vuelve a retomar la cuestión del mito. En las décadas del cuarenta, cincuenta fue fuertísima la influencia de Lévi-Strauss para volver a reconsiderar la importancia que el mito tiene, como una forma de vincular el pensamiento humano. No como algo ligado a culturas salvajes, primitivas, mucho menos a hechos considerados falsos o ilusorios, sino como una modalidad del pensamiento. Cambia radicalmente la mirada.

En el campo de la antropología, los mitos han sido investigados como, por supuesto, fenómenos sociales y culturales. Y como tales, esas narraciones, en el sentido del mito más clásico, son tomadas como narraciones relacionadas a acontecimientos que sucedieron en los orígenes de los tiempos y que están ligados a formulaciones muy explícitas sobre el origen de la separación entre el hombre y la mujer, la separación cielo-tierra, el surgimiento de la especie humana, o de cómo conocieron tal o cual forma de preparar los alimentos. En términos antropológicos, el mito es una narración que se vincula a los orígenes. En ese sentido tiene cierto rasgo de universalidad, porque en toda sociedad y en toda cultura hay narraciones que, claramente, tienen un trasfondo oral, que hablan de cómo es la composición de ese mundo y cómo se explica a través de estos relatos de los orígenes.

Entonces, la antropología observa al mito como una construcción social y cultural, vinculada a pueblos, a sus historias. No lo considera para nada algo vinculado al dominio de lo falso o de lo irracional y lo ilusorio, que son, en esos términos, psicológicos y denotativos, porque lo oponen a la razón. Para un antropólogo, hablar del mito como algo falso no sería lo más apropiado. Tenemos muchas herramientas teóricas para pensar y medir esas construcciones que dicen algo de esas sociedades en relación a su posición frente al cosmos, su relación con poblaciones vecinas; cómo ellos, a su vez, conceptualizan en ese dominio el cambio social, cultural. Pienso en esas narrativas míticas vinculadas al contacto de pueblos indígenas con los europeos.



**LA ESCRITURA SE POSICIONA
COMO SISTEMA DE
CONOCIMIENTO. Y DE UN
CONOCIMIENTO MÁS VÁLIDO.
ES EL TERRENO DEL LOGOS,
UN PENSAMIENTO RAZONADO,
QUE SE ESCRIBE Y SOBRE EL
QUE SE PUEDE VOLVER. EL
PENSAMIENTO PREVIO, QUE
SE VINCULABA A TRAVÉS DE
CULTURAS ORALES, ERA EL
TERRENO DEL MITO.**

¿Cuál es la relación del mito con el

pensamiento y la práctica religiosa?

Los mitos conectan cuestiones, combinan explicaciones, emociones, afectos, situaciones trágicas, heroicas, tienen mucho que ver. Los relatos míticos tratan, no una cantidad infinita de temas, sino una cantidad que uno puede observar que es limitada y en esa cantidad de temas que se problematizan en los mitos uno puede ver en qué medida hablan de esas sociedades. Pienso en cuestiones económicas, de poder, de la relación hombre-mujer. En relación a la práctica religiosa propiamente dicha hay algo importante que decir que es que la antropología toma la noción de mito y esa es una categoría occidental. Los antropólogos estudian otras sociedades en donde se habla de los cuentos de los antiguos, o –en religiones cristianas– los relatos de la Biblia tal cual fueron expresados ahí. No se habla de los mitos de la Biblia. Y si hay un estudio teológico, esa categoría puede ser usada un poco más. Lo que quiero decir con esto es que hay que ser cuidadoso al respecto, hay que tener en claro que hay una relación en las religiones, en los relatos fundacionales y aquello que se considera lo sagrado. Es decir, relatos que tienen una cualidad superior, lo mismo que pueden ser personas, objetos, personas no humanas, es decir, sagrados. Distintos a lo que llamamos mundano, profano, ¿por qué? Porque tienen una cualidad extra. Esas narrativas sobre los orígenes, el génesis bíblico o la última cena de Jesús, en el caso de los cristianos, y el evento de la comunión, en toda su densidad simbólica y mítica, expresan las cualidades más importantes para las religiones. De ahí que el pensamiento mítico influya, por supuesto, en asentar estas narrativas fundacionales, en un sentido de lo que explican y de cómo se vivencian, que es otra cuestión importante, la cuestión de la experiencia religiosa ante un mito. Los antropólogos buscan también otra pata, algunos desde el análisis del mito y otros cómo, desde la práctica social, el mito se pone en acción a partir de lo que llamamos rituales, ceremonias o prácticas; no siempre, pero en muchos casos sí. Mircea Eliade llamó a esto la reactualización del mito a partir de la práctica ritual.



Se dice que el pensamiento mítico fue secularizándose hasta transformarse en pensamiento racional, ¿cuánto hay de cierto en eso?

Esa es una gran discusión. A principios del siglo XX se comienza a conocer más información sobre los llamados pueblos primitivos y el modo de pensamiento que se ubicaba como pensamiento mágico. Se trataba de pensar en qué medida lo mágico y lo racional son distintos o si lo mágico es una forma de racionalidad previa a la racionalidad argumentativa, que fue la tesis central de James Frazer –muy conocido, pero nunca salió de su escritorio–. Tiene su punto fuerte con Lucien Lévy-Bhrul, que habló de la mentalidad prelógica, pero el punto de quiebre viene dado por Lévy-Strauss, en los sesenta, en *El pensamiento salvaje*, un libro arduo, complejo. Él busca posicionar la unidad y la diferenciación de dos modalidades del pensamiento que no son una superior a la otra. No hay suplantación de una sobre la otra. Sí, tal vez, la dominancia de cierta hegemonía social de lo que él va a llamar “el pensamiento científico”. Los ubica en un mismo plano, pero se valie de cómo combinan los rasgos sensibles y los inteligibles. Es decir, en el pensamiento mítico, el orden de lo sensible es un orden clave, siempre, las emociones, los afectos, o cómo se unen afectos y emociones o colores con explicaciones específicas. El orden del pensamiento científico posnewtoniano sigue argumentaciones teóricas, es más deductivo en contraposición a lo que él llama el pensamiento salvaje –en el sentido de no domesticado–, un pensamiento que también tiene un afán de totalidad. El pensamiento salvaje es más inductivo, se va armando de a poco, con resto de ideas, de acontecimientos. Entonces los mitos siempre son creados y recreados, y el tipo de pensamiento y la práctica en relación a la magia también tiene sus formas. Se utiliza la idea del bricolaje, se va armando. Es complejo, pero hay que reconocer que Levi-Strauss pensó eso con mucha seriedad y buscó cómo pensarlos. No uno arriba del otro, el pensamiento racional, científico sobre el pensamiento mítico, y los poniéndolos en una escala evolutiva. No, de ninguna manera, los dos son formas válidas. Levi Strauss tiene una ponderación muy fuerte, un punto ideal un tanto romántico sobre ambos pensamientos. Sí cree que en el siglo XVII hubo una ruptura, por llamarlo así, con el iluminismo y otros movimientos filosóficos, en donde cada vez más, al ubicar el mito en el terreno de la religión, y eso dentro de discusiones también políticas sobre el oscurantismo, el atraso y el pensamiento del hombre por el hombre, comienza una crítica a lo que se designaba como pensamiento religioso y mítico y se mete todo en la misma bolsa. En realidad es más complejo, Levi-Strauss, por ejemplo, no ubica al pensamiento mítico dentro del dominio religioso, sino que lo asocia a características innatas de nuestro pensamiento, que, dado el cambio importante en el siglo XVII con las leyes naturales y con el orden de la escritura, la argumentación racional y todo lo que ya conocemos de la racionalidad occidental, implicó esa marginación. Ya desde el movimiento romántico del XIX, pero en especial desde el siglo XX, apenas después de la segunda guerra, pero con el antecedente de las vanguardias estéticas y de los grupos religiosos contraculturales, había una recapturación del mito. Sin embargo, es desde el estudio científico (historia de las religiones, antropología, psicología – Freud y su Edipo–) empieza el mito a ser objeto de estudio y reflexión. No como descarte, sino como algo que vale la pena estudiar para conocer mejor al hombre.


DE AHÍ QUE EL PENSAMIENTO
MÍTICO INFLUYA,
POR SUPUESTO,
EN ASENTAR ESTAS
NARRATIVAS FUNDACIONALES,
EN UN SENTIDO DE LO QUE
EXPLICAN Y DE CÓMO
SE VIVENCIAN, QUE ES
OTRA CUESTIÓN IMPORTANTE,
LA CUESTIÓN DE LA EXPERIENCIA
RELIGIOSA ANTE UN MITO.

Hablabas hace un momento de cierto innatismo del mito en la condición humana, parecería que todos los agrupamientos humanos desde los más *folk* hasta los más posmodernos o hipermodernos tienen, de un modo u otro, sus propios mitos. ¿Por qué el mito es tan dúctil y útil el mismo tiempo para sociedades tan disímiles en el tiempo y en la geografía?

La antropología siempre estuvo vacilante entre explicaciones generalistas y particularistas. Es la gran tensión en cómo ofrecemos explicaciones: que en algún punto tengan un rasgo de universalidad para pensar el género humano, en este caso la construcción mítica como algo propio de nuestra humanidad; y después la particularidad, las diferencias. Tiendo a pensar –siguiendo a estos estudiosos– que hay cierta condición universal en la construcción de mitos, de relatos fundadores, que necesitan explicar realidades que son consideradas importantes, contradictorias, ambiguas, en algún punto, indeterminadas. Son presumidas así. La existencia social, la capacidad de simbolizar, en el que el mundo tiene un sentido, un orden, porque hay hombres, hay mujeres, hay otras especies animales, hay otras especies humanas. Los mitos son, en ese sentido, relatos que buscan dar una explicación. Una explicación que es total, en donde lo humano y lo no humano, lo natural y lo cultural aparecen con distintos tipo de vinculaciones. En nuestras sociedades modernas, Eliade trabajó eso; si bien hay procesos de secularización –y más allá de los propios grupos religiosos que tienen sus propios relatos fundadores y sagrados–, también los mitos se recrean y se reconfiguran. El mismo Levy-Strauss, en sus trabajos pioneros, escribió una frase célebre que dice algo así como que *no hay nada más parecido al mito que el pensamiento político moderno*. Toda la construcción política moderna como la conocemos, con sus partidos, corrientes, ideologías, necesita un sentido consustancial con el mito. Eso está estudiado muy bien por los rituales políticos, las mitologías políticas. Nunca en un sentido peyorativo, en relatos que otorgan identidad, que

combinan la emoción y la adhesión. Hace poco tuvimos el 17 de octubre, para un peronista, es claramente, un relato fundador, mítico en el sentido antropológico del término. No es algo falaz, ilusorio, sino que funda, a partir de eso, un movimiento, con su propia construcción narrativa de lo que implicó para ellos ese acontecimiento. En esto tiendo a pensar, junto con otros, que los mitos no son cosa del pasado, más allá de la secularización, de la racionalización o de que la ciencia sea el modelo-lenguaje más apto que hay para explicar la realidad, aunque no sea algo taxativo. En términos generales hasta las mismas religiones acuden a la ciencia para validar parte de sus creencias. El mito está en nuestras construcciones, en lo que llamamos identidades sociales, en cualquier espectro que conozcamos, de un lado y del otro, izquierda, derecha, en los extremos y en las disputas internas.

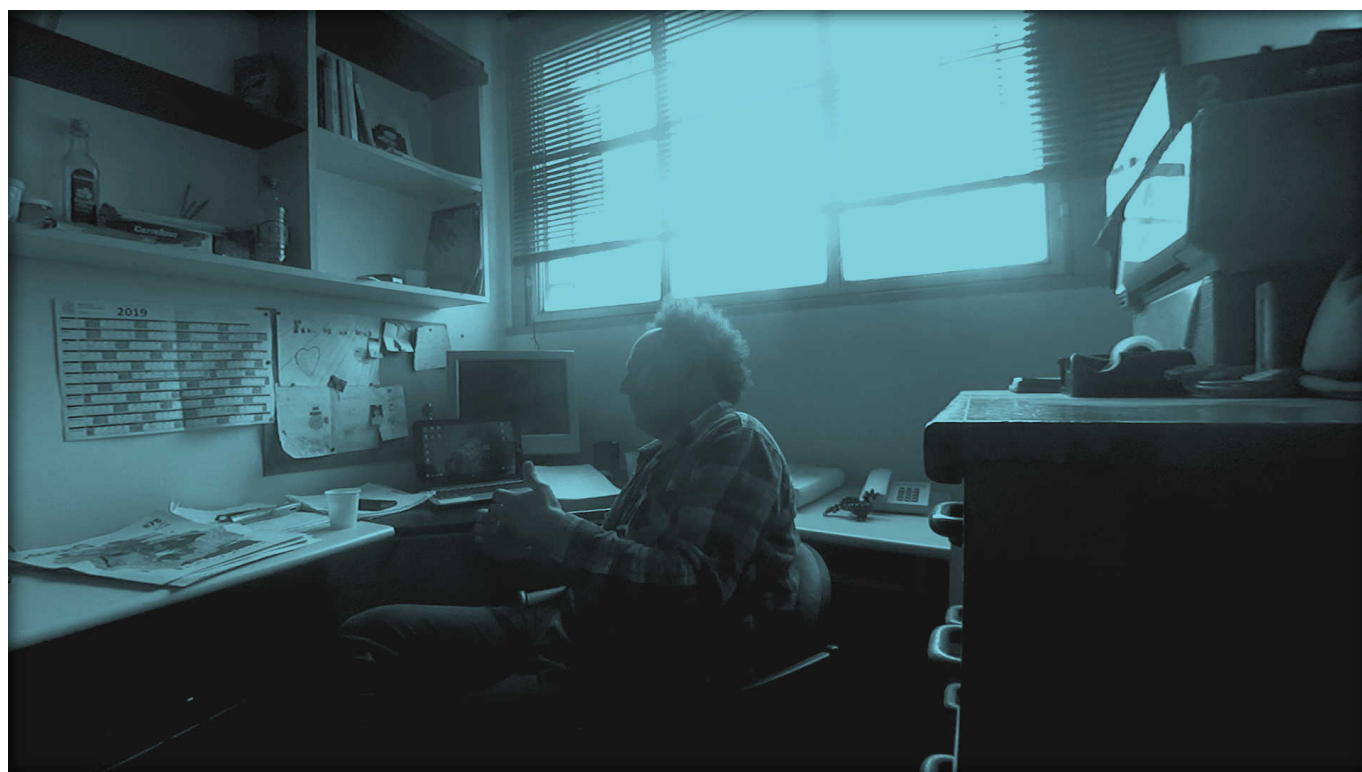
Si uno se pusiera en el rol de liberal diría: “Eso es el populismo, es el uso de los mitos y toda esa construcción teatral”, con una visión crítica de lo que es el mito. Bueno, no. Desde mi punto de vista, toda construcción política moderna es un dominio netamente vinculado a la producción simbólica, a la producción de sentidos que tienen otros sentidos, que se expresan en prácticas que son ritualizadas. Los rituales políticos son centrales en cualquier formación, por más que quiera presentarse como racional, administrativa, en donde no se va a apelar a la emoción... Vos construís política, y eso está a la vista, está en los debates presidenciales, en un partido político que quiso presentarse como al margen de esa emocionalidad tan exacerbada del populismo, y después él mismo se ve apelando a eso de un modo muy muy marcado. Entonces hay que ver que hay cierta censura para reconocer la relación con el mito porque el dominio de la política es el dominio más moderno que hay, que se emancipa de la religión y se piensa como más racional.



LOS MITOS SIEMPRE
SON CREADOS Y RECREADOS,
Y EL TIPO DE PENSAMIENTO
Y LA PRÁCTICA
EN RELACIÓN A LA MAGIA
TAMBIÉN TIENE SUS FORMAS.
SE UTILIZA LA IDEA DEL
BRICOLAJE,
SE VA ARMANDO.

Entonces en esa misma línea, ¿la idea de objetividad, es un mito de la ciencia?

No. Creo que es un ideal que tiene la ciencia. Es algo vinculado al terreno del deseo, de la expectativa. Como antropólogo social, considero que es un buen ideal. No se debe dejar de lado el ideal de objetividad porque es un ideal de precaución metodológica, de precaución epistemológica. Al ser un ideal, uno sabe que nunca se presenta en términos reales. La objetividad absoluta, no. Nos va a llevar a pensar que hay dominios enteramente racionales. Pero pensar también en una absoluta subjetividad, o la imposibilidad de construir algo a lo que podamos llamar objetivo es muy complicado para cualquier actividad que tenga la pretensión de ser ciencia porque no hay punto en común, no hay diálogo. Es la visión más radical del posmodernismo: todo relato es subjetivo, todo vale lo mismo. ¿Cómo comparamos? Podemos decir: “Bueno esta teoría, por cómo está formulada, se sustenta más para pensar una realidad y esta otra no, porque sus hipótesis son bastante falaces, no tiene una argumentación que esté muy clara, no hay datos empíricos que la puedan corroborar... En algunos casos, la ciencia ha tenido relatos muy fuertes que pueden haber tenido una cualidad sagrada en un sentido mítico. Yo prefiero tener esa opción.



Parte de tu trabajo trata sobre el cristianismo con comunidades nativas. ¿Cómo combinan estas variantes con espiritualidades que parecen ser por momentos opuestas, incluso desde sus mitos fundantes?

El caso de los grupos chaqueños, toba-qom, pilagá, wichi, mocoví, sociedades cazadoras-recolectoras que hasta 1910, 1920 combinaban el trabajo estacionario en los ingenios en un contexto en el que la avanzada del ejército fue muy fuerte, entonces las misiones religiosas fueron espacios de refugio importantes. Mucho más las protestantes, también los anglicanos, escandinavos y norteamericanos que empiezan a llegar. Fue un largo proceso el que llevó a que el territorio indígena tuviera su propia formulación cultural como tal. En la primera mitad del siglo XX, hubo interés de muchos grupos indígenas por hacerse cristianos. Eso tiene que ver con que eran protegidos, tenían cierta atención médica, donde había condiciones raras, y lo raro llama la atención. Es raro que un gringo que habla un español muy limitado, que tiene interés en aprender el idioma nativo, esté ahí para decirles que los quiere ayudar y les hable de un dios que es bueno con todos. Algo produce. Las visiones más seculares o medievales de la iglesia, que las hubo, se basaban en la cohesión y en tener a los indígenas bajo los latigazos. No fue el caso de las misiones del chaco. No es por defenderlas, pero en realidad iban con intereses espirituales e intereses de cambio cultural fortísimo. ¿Los consideraban salvajes y primitivos? Sí, pero también buscaban salvarles la vida. Y esto de: “ustedes tienen la posibilidad de ser distintos”, en un contexto en donde todos los otros decían lo contrario: “son indígenas, no sirven para nada”, “no pueden ser distintos. Se acomodan a la fuerza”; entonces empezó a prender algo, sobre todo en los años treinta, cuarenta. El quiebre se dio entre los años cuarenta y cincuenta, cuando esto ya estaba en el aire. El territorio de Chaco es grande y ellos me decían: “*No teníamos celular ni radio, pero igual sabíamos que un misionero inglés había llegado acá y entonces una comitiva indígena fue a buscar al misionero para que también haga una misión acá, con nosotros, y nos proteja*”. Esto, que en un principio pudo haber sido instrumental bajo la necesidad de tener a alguien que los proteja, cuando

aparecieron pastores pentecostales que hablaban del espíritu de dios que cura, que es accesible a todos y que se hace por imposición de manos y el cuerpo se estremece, se produce un sincretismo más fuerte, un sistema de creencias y de prácticas como el chamanismo, como en el caso de los tobas y los wichis, que tiene que ver con espíritus de poder, a través del llamador, el chamán que se comunica con estos espíritus. Los tobas, que tenían entidades muy potentes habitando el cielo, otras de mediano poder en la tierra y las más peligrosas en el agua, eso se fue reinterpretando, en ideas y creencias cristianas en torno al cielo, al poder del espíritu santo; más allá de todos los otros espíritus, el poder curador, sanador; el poder de la biblia, la idea de la palabra escrita, la escritura, la palabra del dominador. Sociedades analfabetas que comienzan a escribir también por las escuelas de los misioneros y que más allá de eso tenían a la biblia como un objeto de poder. El cristianismo, entonces, hacia los años sesenta se adapta en configuraciones de iglesias en donde, a la luz de algunos observadores críticos –incluyendo a indígenas– estos son los rituales de los antiguos. Nosotros –decían– nos hicimos cristianos para no seguir haciendo esas cosas, los misioneros nos dijeron que estaban mal. Mucha autocensura cultural. Otros decían: “No, esto no es algo que esté mal, no son danzas de los antiguos, son danzas para alabar a dios, al espíritu santo, no hay nada que sea en eso idolátrico”. Ese espacio de las danzas y los cantos, del espacio de la curación, es fortísimo entre los tobas, pilagá, wichis y es lo que más los ha hecho crecer y sobre todo consolidarse. Y lo está de un modo cultural muy fuerte, como lo está el catolicismo en nuestro país. Nacen en familias que son evangélicas, van a tener un contacto con iglesias evangélicas en contextos rurales y también urbanos o peri urbanos, espacios donde se dirime la vida social. Porque conocen a nuevas personas que vienen a predicar, que a su vez pueden tener relaciones con una ONG; los políticos son invitados a las iglesias, los indígenas son muchas veces los pastores que lideran las iglesias. Por supuesto que la juventud se junta ahí para conocerse, los casamientos, los cumpleaños, los aniversarios son focos de distracción social muy fuertes, entonces está muy arraigado.

LA EXISTENCIA SOCIAL,
LA CAPACIDAD DE SIMBOLIZAR,
EN EL QUE EL MUNDO TIENE
UN SENTIDO, UN ORDEN, PORQUE
HAY HOMBRES, HAY MUJERES,
HAY OTRAS ESPECIES
ANIMALES, HAY OTRAS
ESPECIES HUMANAS.
LOS MITOS SON, EN ESE
SENTIDO, RELATOS QUE
BUSCAN DAR UNA EXPLICACIÓN.

Estas prácticas religiosas conviven con otros entramados espirituales como el Gauchito Gil o San la Muerte. ¿Por qué es en estas zonas en donde se presentan con más fuerza y no en zonas urbanas?

El caso de las llamadas religiosidades populares, vinculadas al catolicismo popular, tienen varias raíces, lo que pasa es que el catolicismo absorbió tanto durante 500 años, sobre todo en tierras como los andes, que se vincula, en un primer momento, a un mundo popular y más rural, pensando en el Gauchito Gil, en Mercedes, provincia de Corrientes, con relatos que tienen que ver con los gauchos, en el sentido de su valor, su coraje, su generosidad. Por supuesto que los gauchos han sido benefactores del pueblo –bandoleros sociales como se los ha llamado–. El Gauchito Gil no es el único sacralizado, hay varios otros. Lo que pasa es que él ha tenido una enorme trascendencia, es un culto masivo y el más importante de Argentina y la recorre desde Mercedes, que es su epicentro, donde está el santuario, y desde el norte de Salta hasta Ushuaia, por las rutas sobre todo. La devoción popular tiene una característica muy importante también, lo mismo que la de San la Muerte que está bastante asociada a la del Gauchito, son originariamente correntinos. San la Muerte tiene una raíz más guaraní y unas fusiones más vinculadas a creencias guaraníes y también a mitologías cristianas; pero ahí lo importante es la relación que se establece entre el profesante y el gaucho, y es la clave también de la expansión de estas prácticas. Hay sentidos de comunidad, pero no son tan fuertes. Uno puede pensar en los sentidos de comunidad como en las iglesias evangélicas, que es muy fuerte en ese punto. Un profesante del Gauchito Gil igual tiene su santuario preferido. Si es muy devoto, en algún punto, está encomendado a formar un santuario, a ser su cuidador. Como si fuera un especialista religioso de estas religiones que no son domesticadas, como bien se las llama en antropología, que no tienen un centro, una jerarquía, una doctrina. En los santuarios encontrás un pequeño papelito colgado que dice: “Entregue la ofrenda que quiera,

no saque otra, y respete lo que hay”. Listo. Vos vas y dejás ahí tu ofrenda a quien sea el gaucho. No hay ahí una bajada de línea en términos doctrinales. En el Gauchito Gil, en San la Muerte, es así. Otras religiosidades populares que responden a otras corrientes, afro o afrobrasileñas, umbanda o candomblé, tienen distintas lógicas.



¿Cómo es posible que estas religiosidades calen o hayan comenzado a calar en las clases medias que se suponen más vinculadas al pensamiento racional?

Hay que dejar esa idea de que somos enteramente racionales o enteramente emocionales. Probablemente todos estemos a mitad de camino de ambos en una paleta enorme de cómo operamos en contextos y situaciones con más racionalidad y en otros con más apego a la imaginación, a la imaginación creadora, más vinculado al mundo del símbolo, del mito. Hay siempre una dialéctica, se ha formalizado mucho una racionalidad muy fuerte, muy férrea en relación al trabajo, a la vida cotidiana, a la educación de los hijos, a la organización económica, que ven cierto punto límite y ven que es importante volver a pensar otras formas de relacionarse con uno mismo, con los vecinos, con el planeta, con el cuerpo y el cuidado de sí. Y ahí aparecen, se abren otras vinculaciones a seres sagrados, que pueden ser por supuesto algún santo, o también otras prácticas que pueden tener que ver con corrientes orientales como la meditación o el yoga. Y estas han tenido muchísimo desarrollo en los últimos años. Son también formas que abren ese canal, esa conexión que va más allá de lo que se puede llamar la racionalidad de una realidad mucho más plana. Que no implican necesariamente, y eso se ve en bastantes aspectos interesantes de las espiritualidades contemporáneas, un desapego, un distanciamiento, de cuestiones que pueden ser importantes, como la política o el medioambiente; es decir, que también se involucran en problemáticas reales. No meramente esa idea del opio de los pueblos, de que una cosa disipa la otra, aunque la frase de Marx sea más compleja. Hay casos y situaciones en lo que lo mítico, lo sagrado y lo racional encontramos muchas variaciones, muchas de ellas que se combinan, y que justamente desde

ese lugar, también se ofrecen discursos muy críticos al estado de las cosas sociales y políticas.

"Reproduzca esta información, hágala circular por los medios a su alcance: a mano, a máquina, a mimeógrafo, oralmente. Mande copia a sus amigos; nueve de cada diez las estarán esperando. Millones quieren ser informados. El Terror se basa en la incomunicación. Rompa el aislamiento. Vuelva a sentir la satisfacción moral de un acto de libertad". (Rodolfo Walsh)