

MITO POLÍTICO, RITO Y UTOPIA.  
LÍMITES CONCEPTUALES Y ZONAS GRISAS.

*POLITICAL MYTH, RITUAL AND UTOPIA.  
CONCEPTUAL LIMITS AND GREY ZONES.*

GASTÓN SOUROUJON  
Universidad Nacional de Rosario  
gsouroujon@hotmail.com

**Resumen**

Gran parte de la ciencia política contemporánea sólo puede acercarse parcialmente a los fenómenos políticos al negar la relevancia heurística que categorías como mito político, rito y utopía pueden aportar. Construcciones imaginarias de gran trascendencia para entender la lealtad y legitimidad a un gobierno particular, la capacidad de articular un criterio de identidad y la posibilidad de dar significación a la experiencia política.

En el presente trabajo nos introduciremos en el estudio de tres categorías: mito político, utopía y rito político, a partir de una lectura histórica del desarrollo de estos conceptos, con el fin de delimitar sus fronteras analíticas, el origen de las confusiones, y aquellas zonas en donde el espacio de cada una de ellas confluye.

**Palabras claves:** Utopía, Mito político, Rito político, Imaginario político.

**Abstracts**

Much of contemporary political science can approach only partially political phenomena because of the denying of the relevance heuristics that categories such as political myth, ritual and utopia can bring. Imaginary constraints important to understand the legitimacy to a particular government, the ability to articulate identity and the possibility to give a meaning to political experience.

In this paper we introduce the study of three categories: political myth, utopia and political rite, from a historical reading of the development of these concepts, defining its borders analytical endeavor, the source of the confusion, and those areas where each blend.

**Keywords:** Utopia, Political Mith, Political Rite, Political Imaginary.

**D**urante las últimas décadas del siglo XX y la primera del actual gran parte de la ciencia política occidental ha concentrado sus esfuerzos en ajustar rigurosamente sus supuestos epistemológicos, su objeto de estudio y su metodología, a fin de poder ostentar sin temor a impugnaciones el carácter científico de la disciplina. Un indicador de lo dicho, es el impor-

tante avance de las teorías de la elección racional en esta área y su intento por encontrar comportamientos regulares, y llegado el caso predecibles, al interior de la arena política, evitando así las cajas negras (Boudon, 1998: 817), los puntos ciegos del comportamiento de los individuos que sólo dejan lugar a hipótesis interpretativas sin capacidad de verificación. Sin embargo el triunfo de una ciencia política seducida por las matemáticas, y por las teorías de acción racional, ha generado pérdidas irremediables para la comprensión de nuestras sociedades, pues como intuye Charles Taylor ésta no logra comprender la forma en que los individuos perciben y experimentan el mundo (Taylor, 1996: 178). Describiendo un mundo que solo existe en sus modelos de laboratorio sin poder dar cabida a los elementos afectivos e imaginarios que impregnan el accionar del individuo y por ende el mundo político (Taylor, 2005).

Nos encontramos entonces ante una ciencia política que solo puede acercarse parcialmente a los fenómenos políticos, al negar la relevancia heurística que categorías como mito político, rito y utopía pueden aportar, al poner entre paréntesis los elementos emotivos e imaginarios no reducibles a la razón científica que impregnan la sociedad. El núcleo del problema que impide pensar conjuntamente política con mitos y creencias se encuentra en el corazón de la teoría política moderna, la cual puede leerse como una constante lucha por eliminar el carácter emotivo de la política del ámbito público, lo que se torna evidente en las dos construcciones teóricas propiamente modernas, el liberalismo y el marxismo. La raíz ilustrada y la apuesta de ambas teorías por una sociedad armónica y consensuada, provocan esta desconfianza de las pasiones y creencias sede de todos los conflictos, y de lo impredecible de la vida pública (Souroujon, 2012). En este orden, razón e interés, (Mouffe, 2003; Walzer, 2004) han sido los criterios con que la ciencia política moderna, desde sus distintas concepciones, han tratado de interpretar el comportamiento público. Los elementos no racionales, no reducibles a la lógica científica, o bien son mantenidos en el espacio privado, o son menospreciados e ignorados.

A partir de lo anterior, no es de extrañar que el espacio de lo imaginario, los mitos y ritos, sólo hayan sido pensados al momento de dar cuenta de experiencias extremas, de los totalitarismos de mediados del siglo XX; comprendiéndolos como casos patológicos extraordinarios, alejados de la condición *ordinaria* que signa a las democracias liberales. Sin embargo, aun la democracias liberales son fiduciaria del encadenamiento de un imaginario político, de ciertos mitos, ritos, símbolos y relaciones carismáticas específicas. Sin estos elementos no es factible comprender en su totalidad la lealtad y legitimidad a un gobierno particular, la capacidad de articular un criterio de identidad por el

cual un grupo de individuos se reconozca y establezca los límites de diferenciación con los extraños, y la posibilidad de dar significación a la experiencia política, de direccionar con un sentido un presente caótico.

Sin embargo cuando tratamos de acercarnos a una experiencia concreta para aprehenderla a partir de esta perspectiva, nos encontramos con un problema nodal, la polisemia que reina entre los distintos conceptos, los límites conceptuales difusos, el uso indiscriminado de una misma categoría para dar cuenta de fenómenos disímiles. Problemática propia de las ciencias sociales, que en el caso de las distintas construcciones imaginarias, se recrudece por el signo peyorativo que en muchas oportunidades recubren conceptos como rito, mito o utopía, conceptos que en cierta literatura designan el reino de lo falaz, de lo ilusorio, frente al espacio de lo verdadero que estaría restringido a lo científico. *En el presente trabajo nos introduciremos en el estudio de tres categorías: mito político, utopía y rito político, a partir de una lectura histórica del desarrollo de estos conceptos, se procurará delimitar sus fronteras analíticas, el origen de las confusiones, y aquellas zonas en donde el espacio de cada una de ellas se confunden.*

### 1. El mito político.

En cualquier manual de ciencias sociales o filosofía nos encontramos con la afirmación de que la separación entre *logo* y *mytho* que se origina en la Grecia clásica, es el punto fundante a partir del cual se edifica la lógica científica. Es necesario confinar al mito a lo ficcional, a la mentira, para que pueda erigirse la verdad, la razón. Sin embargo, algunas voces comienzan a poner en cuestión esta hipótesis fundacional de la filosofía y de la ciencia. Un grupo de pensadores contemporáneos comienza a sospechar que entre *logo* y *mytho* no habría una relación de exclusión recíproca en el escenario ateniense, en concreto en el pensamiento de Platón y Aristóteles, sino que en este contexto representa dos modos diferentes, pero interdependientes, de acercarse a la realidad (Bottici, 2007). La obliteración del mito como sugiere Bottici, comienza a hacerse presente con el pensamiento cristiano en el medioevo, para convertirse en una postura “hegemónica” con la Ilustración. En los griegos, nos señala la autora italiana, el *mytho* no se asocia directamente con lo falso, recién con el cristianismo el *logo* pasa a ser concebido como la palabra del dios monoteísta, no dejando lugar para otras voces divinas; palabra de Dios que en la modernidad es reemplazada por la diosa razón. Son estas fuentes las que articulan la visión peyorativa del mito, asociándolo a la infancia de la civilización, a sus estadios más primitivos, que deberían superarse. La concepción del mito co-

mo lo opuesto al conocimiento científico y a la verdad, es una articulación de la modernidad, en la cuál se acentúa el carácter falso o simplemente decorativo del mismo (Doty, 2000).

Evidentemente la relación entre *mytho* y *logo* no fue problematizada como ameritaría, y actualmente nos encontramos frente a una Ciencia Política constituida como una alumna ejemplar del pensamiento ilustrado, en la cual no se reconoce el papel que juegan los mitos políticos dentro de la arena pública (ver Cuthbertson, 1975:15). La centralidad que la psicología y la antropología han dado al estudio del mito, no sólo no permitieron constituir un consenso mínimo sobre lo que este significa (ver las distintas interpretaciones sobre el mismo que repasa Bauzá, 2012), sino que en muchos casos se ignoró su relevancia política, su importancia como parte de un imaginario político para dotar de legitimidad, identidad a un régimen específico y permear de significación a la experiencia política. Los intentos por dar respuesta a la condición política del mito fueron espasmódicos, marcados por los acontecimientos históricos. En este orden pueden leerse las dos obras fundantes sobre el tema, *Ensayos sobre la violencia* de Sorel, fechados en ese cambio de siglo en el que se insertan las masas a la vida pública transformando la matriz de lo político; y *El mito del Estado* de Cassirer, en el cuál ante las dudas que los regímenes totalitarios inauguraron, el autor abandona ciertas conclusiones de sus obras anteriores para dar cabida a la concepción peyorativa del mito político.

Allende estos dos momentos claves, otras obras se han introducido en esta problemática, guiadas quizás por las preocupaciones individuales de los autores más que por el espíritu de época (Tudor, 1972; Flood, 1996; Girardet, 1996; Bottici; 2007). Transcurrir del concepto que limita la posibilidad de establecer un consenso general sobre lo que el mito político significa, subsumiendo a esta área en una anarquía en donde parece haber tantas teorías del mito político como mitos a estudiar<sup>1</sup>. Como señala Hubeňak citando a Caillois parece ser que ante este escenario se hace preciso un principio diferente para cada mito (Hubeňak, 1997:12). Las mismas obras fundantes de Cassirer y Sorel no dejan de ser estudios sobre un caso particular, la experiencia nazi y la huelga general, sobre la que se pretenden montar teorías válidas para otras experiencias.

<sup>1</sup> “Desde el punto de vista “temático”, los estudios que tienden a privilegiar el tema político, caen en el análisis particularista y -casi siempre- desvinculado” (Puellos- Socarras, 2006:79).

A partir de la lectura de estos antecedentes nos proponemos ir deslindando las diferentes dimensiones que compondrían el concepto de mito político, dimensiones que conforman el núcleo duro con el que gran parte de los intelectuales contemporáneos convendría, y que nos permitirá a lo largo del trabajo distinguir el mito político de la utopía y del rito político. Por otra parte este acercamiento al mito político va a brindar un concepto susceptible de ser operacionalizado en las distintas investigaciones empíricas sobre casos particulares.

#### NARRATIVIDAD:

El mito tiene un carácter narrativo, es una articulación secuencial de eventos que imprime un sentido, que da significación a la experiencia política del presente. Como la mayoría de los autores afirman:

[...] a myth is a narrative, a story which presents a sequence of connected events [...] its concern for origins, causes, goals, and changes, the mythic narrative expresses a way of experiencing the world that is chronologically and phenomenologically (Flood, 2002: 27).<sup>2</sup>

[...] succession de séquences, d'énonces rattaches logiquement les uns aux autres [...] (Belmont, 1970:95).<sup>3</sup>

[...] myths are a particular kind of poetry: they are narrative: sequence of events already implies that it is by being inserted in a narrative that events are given a certain meaning. (Bottici, 2007:112)<sup>4</sup>

[...] the primary shaping of the material is narrative. A story is implied whether or not the outward shape is prose or poetry, formalized dialogue, or other conventionalized format peculiar to a national literature [...] Narrative provides a mode of ordering significant events... a plot of experienced or ideal existence [...]. (Doty, 2000: 42)<sup>5</sup>

<sup>2</sup> “[...] un mito es una narrativa, una historia que presenta una secuencia de eventos conectados [...] concierne a los orígenes, a las causas, a las metas y a los cambios, la narrativa mítica expresa una manera de experimentar el mundo que es cronológica y fenomenológica” (Traducción nuestra)

<sup>3</sup> “[...] sucesión de secuencias, de enunciados relacionados los unos a los otros lógicamente [...]” (Traducción nuestra)

<sup>4</sup> “[...] mitos son una particular forma de poesía, son narrativos, secuencia de eventos que se implican por estar insertos en una narrativa de eventos que le da cierto sentido” (Traducción nuestra)

<sup>5</sup> “[...] la formación principal del material es narrativo. Esta implicado un relato sea la

Esta obligación de responder significativamente al presente es el elemento central que distingue al mito de la historia, cuyo objeto está situado en la reconstrucción veraz del pasado. El mito político pone entre paréntesis el hecho de la veracidad, su razón de ser es la construcción de un argumento coherente que de sentido al presente, reconfigurando los eventos de tal manera que la narrativa adquiera un carácter teleológico, necesario.

Sin embargo no todos los mitos políticos son narraciones del pasado, no todos son mitos fundacionales, que conciernen a los orígenes. El concepto de mito político también nos habilita a pensar en mitos a futuros, en mitos escatológicos, pensemos en el mito del progreso indefinido, en el de la tierra prometida, o en el mito soreliano de la huelga general. Esta particularidad, no obstante, no desdibuja que lo que sigue signando el carácter narrativo del mito es su necesidad de dotar de sentido al presente:

... there are other myths, and extremely important ones, that are set not in the past but in the future, a mythic future that- like the mythic past- enters discourse in the present always and only for reason of the present (Lincoln, 1989: 38).

El hecho de que los mitos políticos se articulen para dar significancia a un momento particular, imposibilita la aparición de mitos universales, efectivos para todos los momentos y para todas las comunidades (Bottici, 2007). Factor que impide a su vez el traspaso de un mito de una sociedad a otra, ya que visto desde fuera del espacio en el que opera, el mito se convierte en una imagen fosilizada, desecada, lámina de anatomía despojada de todos los misterios de la vida (Girardet, 1999:23). Es desde esta perspectiva externa que el mito político cobra su carácter iluso y falso.

SÍMBOLO:

Una de las confusiones más comunes en el habla cotidiana y también en el seno del discurso académico, es tornar indistintos los vocablos mito, símbolo, imaginario. Ya hemos puntualizado que el mito político forma parte, junto con el rito, la relación carismática de la trama más vasta de un imaginario político. Una de las características centrales de todas estas construcciones imagi-

forma exterior la poesía o la prosa, un diálogo formal, u otro formato convencional propio de una literatura nacional [...] la narrativa provee un modo de ordenar los eventos significantes [...] un argumento de la experiencia o existencia ideal” (Traducción nuestra)

narias, es que son visualizadas, se dan a conocer, a partir de símbolos. Siguiendo a Durand el símbolo es una categoría inserta dentro de la familia de los signos, sin embargo en tanto que los signos remiten a un significado específico que puede estar presente o ser verificado, y al que trata de economizar, por lo que establecen con éste una relación arbitraria. El símbolo se refiere a un sentido, a un significado imperceptible, estableciendo una relación que elude las convenciones y la arbitrariedad (Durand, 2007)

A partir de la obra de Lacan, distintos autores (Castoriadis, 2007; Barthes, 2003) han trabajado la relación entre lo imaginario y lo simbólico, remarcando que la lógica de constitución de estos últimos descansa sobre los recursos retóricos de la metáfora y la metonimia. El mito político se expresa a través de símbolos: banderas, colores, canciones, discursos, que por si solos condensan parte del relato. Ahora bien como señala Castoriadis (2007: 204), existe una relación dual entre lo simbólico y lo imaginario (entre ellos el mito), si por una parte el símbolo funciona como significante de lo imaginario, por otra parte habita en el símbolo siempre un componente imaginario de rebalsamiento de sentido que permite que un objeto dado se transforme en símbolo de otra cosa.

#### MITOPOIESIS:

Otra de las características de los mitos políticos es su capacidad para ir transformándose en el transcurso de los tiempos largos de la historia, respondiendo a la necesidad de seguir dotando de significancia a un presente movido, lo que Doty (2000) llama mitopoesis. La reflexión más lúcida en torno a esta cualidad la encontramos en la obra de Blumemberg (2003) en torno al trabajo sobre el mito. El autor identifica un núcleo narrativo constante en los mitos, que les permite seguir reconociéndolos como el mismo, pero paralelamente están abiertos a grandes márgenes de variación. Lo que en teoría musical nos recuerda Blumemberg (2003:41), se denomina tema con variación. A partir de esto es posible identificar en el discurrir histórico de un mismo mito infinitas variantes muchas veces contrarias entre sí. En este orden, podemos mencionar cómo el mito de la Roma imperial fue trabajado y retrabajado desde el imperio romano, hasta ser uno de las construcciones imaginarias que sustentaban al régimen de Mussolini<sup>6</sup>. O pensemos las distintas significaciones

<sup>6</sup> Para un estudio del trabajo del mito romano en la Italia fascista ver Gentile, 2007.

que connotaron al mito de la excepcionalidad norteamericana, desde los padres fundadores hasta nuestros días.

Es por eso que los *mitos políticos* se presentan, junto quizás con los *ritos*, como las construcciones imaginarias más “longevas”, más perennes del imaginario político, sedimentada en los tiempos largos de la existencia social. Rigidez y permanencia de los núcleos duros sobre los que se levanta el mito, que se complementa con una permanente resignificación y flexibilidad que lo habilita para articularse a los imaginarios políticos más disímiles. La mitopoiesis obedece a las necesidades de la coyuntura, son las circunstancias específicas de cada época, y la necesidad de significación que estas revisten, la que van perfilando los senderos por los que las nuevas modulaciones surcarán.

Transformación que se da en la misma dinámica de la producción y recepción del mito, en el seno de un proceso difuso dentro del cual el mito es contado, escuchado, y vuelto a contar. Por lo que en este trabajo sobre el mito, participan todo el grupo social que habita en él, allende que sus intérpretes principales, aquellos que explicitan la nueva significación sean políticos, poetas o científicos, es al fin de cuenta la sociedad entera la que precisa los contornos de éste. Esta recepción activa por parte de la sociedad pone en duda el concepto de “mythmaker” que presentan Cassirer o Tudor, por el cual los mitos son un producto conscientemente elaborado por expertos a partir de iguales métodos que cualquier otro objeto (Cassirer, 1992: 333) El mito no puede ser gestado desde las oficinas burocráticas de un gobierno particular, no existen especialistas que produzcan mitos ex nihilo para ser utilizados por la clase política de turno, ni siquiera los mitos políticos de las experiencias totalitarias tuvieron ese tenor. Y en los casos en que se trató de imponer construcciones imaginarias muy alejadas al sentir de la sociedad, su permanencia terminó atada más a la coerción que al consenso. Cuando se quiere imponer una construcción imaginaria ajena a la dinámica de la sociedad, se logra resultados contrarios a los buscados.

Sospechamos, a partir de la lectura de Durand, que esta lógica de transformación del mito transita por momentos en donde éste se mantiene silencioso, y momentos en donde se torna más explícito. Usando las categorías del autor, períodos de explosión y de eclipse, períodos que dependen de las condiciones de producción y de recepción (Durand, 2003). Cada una de estas explosiones va a presentar unas metamorfosis del relato, acentuaciones y olvidos propias del trabajo sobre el mito. Como el mismo autor lo ejemplifica con las distintas modulaciones que a lo largo de los siglos manifestara el mito de Juan Bautista (Durand, 2003: 138).



Esta cualidad polimorfa del mito (Girardet, 1996) también explica su amplia funcionalidad en el interior del arco iris político. El mito político es susceptible de insertarse como construcción imaginaria de los regimenes más divergentes, y puede ser el horizonte de inteligibilidad tanto del cambio, de la revolución, como del orden. No es sólo una particularidad de los gobiernos de derecha (Lincoln, 1989: 49), ni de las experiencias totalitarias, como sugería Cassirer. Las metamorfosis del mito a lo largo del tiempo abren la posibilidad de que la misma estructura narrativa que una vez sustentase la conservación del status quo, en el futuro pueda resignificarse constituyéndose como las banderas de la reforma

#### PERFORMATIVIDAD:

La última dimensión del mito que es necesario comentar es su capacidad para instar a actuar a aquellos que viven bajo su dominio, como Tudor sugiere el mito considera al mundo como material para su actividad (Tudor, 1972: 123). El mito de la huelga general de Sorel es el paradigma más ilustrativo de esta dimensión, sin embargo los mitos políticos no sólo instan a un accionar extremo, sino que son susceptibles de habilitar un abanico múltiple de acciones en el espacio político, desde la adhesión a un gobierno hasta la revolución.

El carácter preformativo del mito se sustenta en que éste compone una narración que permite a los hombres inscribirse en una historia que los trasciende, en una temporalidad que los conecta con la ejemplaridad de sus antepasados y con las expectativas y promesas a sus sucesores, narración recordemos construida desde el presente. Narración que para generar estos efectos debe ser articulada de forma dramática (Tudor, 1972: 138), con un principio medio y fin bien delimitados, y con posiciones maniqueas que niegue la posibilidad de mostrarse neutral ante el mismo.

#### 2. Mito político y utopía, diferencias y espacios de confluencia.

Al adentrarnos a la distinción conceptual entre mito político y utopía lo primero que se debería subrayar es que esta última no es una construcción propia del imaginario político. La utopía no legitima una relación de fuerza, no brinda identidad a un grupo específico, ni dota de sentido a la experiencia presente como el mito político. La utopía es un género de la teoría política, como el discurso filosófico, como el tratado. Género que tiene sus particularidades, y que a lo largo de los siglos padeció distintas modulaciones. Justamente, co-

mo procuraremos desarrollar, es la transformación que la utopía desarrolla entre el siglo XVII y XIX la que genera esa zona de confluencia con el mito político.

No obstante, podamos encontrar antecedentes de utopías en Platón y su descripción de la legislación perfecta en *La República*, la utopía como género político tiene su origen en el Renacimiento, con las obras de Moro, Campanella, Bacon. Obras que dan cuenta de los dos paradigmas con que desde el renacimiento se presentaron las utopías (ver Bazcko, 1989:7): en primer lugar como descripción de la legislación ideal, siguiendo el modelo platónico. Y en otro orden, como un viaje imaginario en el que por azar el personaje descubre una tierra nueva, influenciado seguramente por el descubrimiento de América. Como lo relata esta cita de *La imaginaria ciudad del Sol* de Campanella:

Almirante- Ya te expuse cómo dí la vuelta al mundo entero y cómo finalmente llegue a Trapobana. Aquí me vi obligado a saltar a tierra y me escondí en un bosque por miedo a sus habitantes... De repente me encontré con una gran muchedumbre de hombres y mujeres armados, muchos de los cuales conocían nuestro idioma y me acompañaron a la Ciudad del Sol (Campanella, 2005: 143).

La utopía supone la descripción detallada de una ciudad ideal, armónica, capaz de permitir a sus habitantes vivir en un estado de felicidad, de *buena vida*. Ciudad que se erige en oposición a la existente. Es la representación de una alteridad social (Bazcko, 2005: 69), un paraíso terrenal radicalmente distinto al existente (Manuel, 1982: 104) que contiene una crítica, una ruptura con las costumbres, la política, la economía imperantes en la época. Las utopías es un no lugar (*u- topos*) que como el mismo Moro explicita, es a la vez un feliz lugar (*eu- topos*). El artilugio del viaje imaginario posibilita articular la imagen de un distanciamiento espacial, que permite a la ciudad ideal situarse en un universo paralelo distinto. Su difícil acceso, su lejanía, nótese que mayormente su descubrimiento es obra de azarosos naufragios, hacen que ésta no se encuentre corrompida por las costumbres y tradiciones de las ciudades existentes. Este recurso de viaje imaginario también se halla presente en las anti-utopías, en donde prima la sátira crítica a las sociedades de la época, siendo el ejemplo paradigmático *Los viajes de Gulliver* de Swift<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> "... dijo que había meditado muy seriamente toda mi narración, en cuanto se refería a mi país y a mi mismo; que nos consideraba como una especie de animales que por algún accidente que no conseguía conjeturar, había sido concedida una minúscula parte de razón,

Más allá de ser producto de la imaginación de intelectuales, las utopías suponen el reino de la razón, todas las actividades en la ciudad ideal son reguladas racionalmente con el fin de permitir el desarrollo de las virtudes, la satisfacción de las necesidades esenciales, y la autotransparencia de la sociedad. Para lograr estos fines, un punto esencial de las distintas utopías es el proceso educativo; pensemos en la rigurosa *paideia* de Platón, que permita modelar a ciudadanos para que estén en consonancia con las nuevas instituciones. Por otra parte, la mayoría de ellas conciben a la propiedad privada como fuente de antagonismo, por eso su abolición y la atribución a toda la comunidad de la responsabilidad del bienestar público (Manuel, 1982, 107). Lo anterior conlleva a que la mayoría de las utopías sean construcciones holistas, en donde la comunidad prima sobre el individuo. Las utopías, como afirma Frye (1982: 69), se propone describir una sociedad unificada, no variedades individuales de existencia.

Una última característica de las Utopías es que éstas no son el resultado de un desarrollo natural, la ciudad perfecta no es obra de la naturaleza, sino en consonancia con la cosmovisión renacentista, es el hombre que la forja, las ciudades utópicas son producto de la voluntad humana (Manuel, 1982: 104). El ejemplo más ilustrativo es la creación de la misma geografía de Utopía, Moro nos relata como esta isla antes formaba parte del continente, su condición insular es obra del esfuerzo e ingenio humano<sup>8</sup>, lo que permite la soledad y autosuficiencia que requiere toda ciudad ideal. A diferencia de la Arcadia (el ideal de ciudad pastoral) la Utopía expresa la ascendencia del hombre sobre la naturaleza y la dominación del entorno por modelos mentales abstractos y conceptuales (Frye, 1982: 73).

Lo dicho anteriormente nos permite ahondar en las diferencias entre utopía y mito político, en tanto que aquella es un género de la teoría política, y ésta, parte de un imaginario político. La utopía es un producto intelectual de literatos y científicos, que si bien pueden actuar como articuladores del sentir social, no tienen necesariamente una función performativa, sino que su legitimidad descansa en la búsqueda desinteresada de lo bueno, lo bello y lo ver-

inútil para nosotros salvo en el sentido de agravar con su ayuda nuestras corrupciones y adquirir con su ayuda otras nuevas que la naturaleza no nos había dado...” (Swift, 1985:220)

<sup>8</sup> “... Utopo... dispuso que se ahoyaran quince mil pies en el punto en que el país estuvo unido al continente e hizo entrar el mar en derredor de la tierra... su feliz acabamiento llenó de admiración y temor a los pueblos vecinos, quienes se habían, al principio, reído de la vanidad de la empresa” (Moro, 1997:49)

dadero (Bazcko, 2005: 65), y en aportar una visión alternativa a la sociedad existente. Las utopías de Moro, la de Campanella, pueden haber expresado sentimientos comunes a sus compatriotas, pero no tuvieron incidencia en su accionar, no era este su objetivo. Más allá de las experiencias concretas en donde ciertas utopías, como la de Owen, intentaron llevarse a cabo (ver Servier, 1996), el género utópico se transportó por carriles distintos al del devenir político. El mito político, en cambio, es una construcción imaginaria articulada por todo el entramado social en el proceso de producción y recepción, que no tiene objetivos de crítica intelectual, sino permear el comportamiento político de los individuos de una sociedad específica. Límites conceptuales que ya habían sido expuestos por Sorel en 1908:

Los mitos revolucionarios actuales son casi puros. Permiten comprender la actividad, los sentimientos, y las ideas de las masas populares que se preparan para entrar en una lucha decisiva. No son descripciones de cosas, sino expresiones de la voluntad. La utopía, por el contrario... es obra de teóricos que, después de haber observado y discutido los hechos buscan establecer un modelo al cual se puedan comparar las sociedades existentes para medir el mal y el bien que encierran (Sorel, 1972:38).

Diferencia recuperada por el fascismo en el período de entreguerra (Manuel, 1982a), en donde se subrayaba el matiz peyorativo al concepto de utopía, al ser una mera especulación intelectual ajena a la espontaneidad y a la acción de las masas

Esta distinción explica también la diferencia en la nitidez de imágenes que uno y otro presentan, las utopías al ser fruto de un trabajo intelectual generalmente presentan un esquema detallado de la ciudad<sup>9</sup>. Característica, que se halla en el corazón de la crítica marxista al socialismo utópico, ya que, siguiendo a Engels (2012: 135), cuanto más detallado fueran estas descripciones, más tendían a degenerar en fantasía. El mito en cambio trabaja con imágenes más generales que le permiten ir transformándose a la vez en tanto la utopía articula una sociedad perfecta en todos los ámbitos, dando respuesta a

<sup>9</sup> “The dream of the happy city are, then, articulated with images of a renewed daily life, and utopias often offer a great luxury of in their description of individual and collective daily life” (Bazcko, 1989:16) “Los sueños de la ciudad feliz se articulan con imágenes de una renovada vida cotidiana, y las utopías suelen ofrecer un gran lujo de imágenes en la descripción de la vida diaria individual y colectiva”

los problemas morales, económicos, políticos, el mito se detiene solamente a construir una narración que de significado al presente. De este modo, así como criticamos la noción de *myth maker*, ya que no hay ningún actor principal creador del mito, al enfrentarse las sociedades con mitos ya constituidos que a lo largo del tiempo van sufriendo metamorfosis, sí podemos encontrar *utopian maker*. Razón por la cual las sociedades diagramadas en las utopías tienen nombre y apellido, los falansterios de Fourier, la isla de Moro. Más aún como intuye Lasky (1985: 29), la mayoría de estos intelectuales se visualizaron a sí mismos como las cabezas de estas ciudades felices.

Ahora bien, si conceptualmente las fronteras están bien demarcadas, cuál es el origen de la confusión, del uso indistinto que en muchas oportunidades se realiza en torno a estos términos. Consideramos que una explicación puede ser la modulación, el cambio de paradigma que la utopía asume en los siglos XVIII y XIX, período en que la utopía se conjuga con la historia, dejando de lado las descripciones estáticas de los siglos anteriores, para pasar a ser una descripción de la sociedad futura, confundiendo así con los mitos escatológicos. La utopía ya no es más aquel no lugar ahistórico, por fuera de la cronología temporal, sino que se liga a una secuencia histórica de la cual es consecuencia. La primera manifestación de este cambio es la obra de Mercier *L'an 2440*, editada en 1770. Obra en donde la ciudad ideal ya no está inscripta en otro lugar geográfico al que el personaje azarosamente accede, sino que es la misma París en el año 2440, en la cual el personaje despierta después de un largo sueño. En este primer momento por el cual la utopía se transforma en ucronía, la distancia temporal aún cumple la misma función que la distancia espacial, aislar a la sociedad imaginaria de la existente, sin embargo se introduce un elemento novedoso que impregnara a partir de allí la utopía, la idea de progreso (Baczko, 1989: 123)

Es especialmente en el siglo XIX cuando, tal como leemos en las obras de los socialistas utópicos, Fourier y Saint Simon, la utopía se convierte en fruto de predicciones a partir de teorías científicas, la ciencia descubre la legalidad que gobierna la historia y presenta el carácter ineludible de las nuevas ciudades (Baczko, 2005: 72). Esta nueva modulación hace que las ciudades ideales no sean meras quimeras fruto de la imaginación de los escritores, como aún lo era *L'an 2440*, sino que se constituyen en destinos inevitables, por el progreso de la razón. Los científicos toman el lugar que antaño ocupaban

los profetas presagiando la llegada de la nueva sociedad.<sup>10</sup> Este entusiasmo por los logros de la ciencia y el avance de la razón puede vislumbrarse en la obra de Saint Simon, en donde la ciencia se muestra como capaz de descifrar las leyes sociales para un nuevo sistema político sin contradicciones (Servier, 1996: 73). Asociación entre utopía y ciencia que se disuelve a mediados del XIX con Marx y Engels, quienes reservan para su teoría el carácter científico, relegando a la utopía al mundo de la fantasía, de la especulación sin fundamentos, aunque reconocen en el socialismo utópico un precedente significativo del socialismo científico (Ver Engels, 2012)

Recapitulando, se debe subrayar que *el núcleo conceptual de la utopía no supone necesariamente el carácter temporal, el elemento predictivo de la sociedad futura, este es una semantización contingente que hace su aparición en una coyuntura histórica específica, el núcleo de la utopía, en cambio, reside en la descripción detallada de una sociedad autotrasparente* (Baczko, 1989: 16). Ciudad ideal que puede introducirse como consecuencia de las leyes de la historia, o como el fruto de la imaginación del escritor, por lo que la dimensión de la narratividad es intrínseca al mito pero no a la utopía.

Sin embargo en la modulación que presenta el concepto de utopía en los siglos XVIII y XIX encontramos una zona de confluencia con el mito político, estas utopías se fusionan, tal como afirma Baczko (1989: 178), con el mito del progreso indefinido, mito que presenta todas las dimensiones mencionadas anteriormente, es una narrativa relatada dramáticamente, en donde el progreso de la razón humana se da contra el reino de las supersticiones que tienen interés en mantener a los sujetos en sus estadios infantiles, narrativa que es transmitida a través de múltiples símbolos, desde los adelantos tecnológicos hasta la Enciclopedia de Diderot. Un progreso indefinido que en varios países de occidente, con distintas tonalidades, va calando en el sentir social, pasando de ser un discurso de las elites a fines del siglo XVIII, para constituirse como mito político a mitad del XIX (Baczko, 2005: 103)

### 3. Mito y rito, dos construcciones del imaginario político.

Se ha escrito mucho con respecto a la relación entre mito y rito, en particular a partir de fines del XIX con los trabajos de Robertson- Smith y Harrison, in-

<sup>10</sup> Lasky observa que esta confusión entre profetas y utopistas ya puede rastrearse en el seno de la revolución inglesa con los movimientos milenaristas (Lasky, 1985).

tegrantes de la llamada escuela de Cambridge, quienes contra la tesis que afirmaba que el mito precede al rito, y que este último es su derivado, establecen una nueva y original interpretación. Estos trabajos piensan el origen del mito como una manera de explicitar narrativamente un ritual original, el mito es solo una explicación verbal y una justificación del mito (Eliade, 1973: 311), debajo de los mitos hay formas más arcaicas e irracionales, ritos que éstos explicitan (Bauzá, 2012: 185), por lo que todo mito se deriva de un rito originario. Perspectiva que aportaría al aumento de la confusión entre los dos conceptos, a la vez que desarmaría la significancia del mito al considerarlo sólo un efecto del rito original.

Excede nuestras fuerzas y capacidades adentrarnos en el extenso debate en torno a los orígenes del mito y del rito, si bien la pregunta por el primer motor no nos parece superflua, sí nos obligaría a dejar de lado el foco de nuestros objetivos. Sin embargo la distinción teórica entre mito político y rito político nos parece ineludible, ya que a pesar de que ambas son construcciones del imaginario político, presentan una morfología diferente, que repercute especialmente en su flexibilidad, en su capacidad y proceso de transformación.

Marc Abélès, en su análisis de dos rituales de Mitterrand, recupera la definición de Lévi Strauss, *el ritual es una combinación de palabras habladas, actos significantes y objetos manipulados, que se comportan como símbolos de la relación entre el poder político y la sociedad. Constituido por divisiones y repeticiones, el ritual es una conjunción de microsecuencias que lo inscriben en un universo distinto al cotidiano* (Abélès, 1988). Definición que nos ofrece ciertas dimensiones que deben ser profundizados.

En primer lugar, notamos el elemento común que el ritual comparte con las distintas construcciones imaginarias, entre ellas el mito, la posibilidad de ser expresado a partir de símbolos. Frases, vestimentas, movimientos, dan vida al ritual, lo representan<sup>11</sup>. Pero si los símbolos en el mito dan cuenta de una narrativa, ¿qué expresan los símbolos en el rito?, ¿qué es eso imposible de percibir que el símbolo devela?. Los símbolos que expresan los rituales tienen como objeto despertar la sensibilidad emotiva de los individuos que asisten a él (Lopez Lara, 2005), estimulando sus sentidos, con el fin de profundizar y

<sup>11</sup> “Las prácticas rituales son eminentemente simbólicas pues mediatizan mediante posturas, gestos o palabras una relación con una entidad no sólo ausente... sino imposible de percibir, inaccesible salvo por el símbolo mismo” (Maisonneuve, 2005: 10)

hacer presentes los sentimientos de pertenencia a un grupo determinado, la cohesión identitaria, y de afianzar la legitimidad de las relaciones de poder:

... las imágenes de los rituales políticos son ambiguas en su significado, pero son directas en su atractivo emocional. Presentan verdades absolutas sencillas. Alientan una vía de acción única. Y consiguen estas cosas construyendo algunas imágenes más conspicuas que otras, centrando la atención en determinados objetos, subrayando determinadas características de una persona y suprimiendo otras (Muir, 2001: 290).

Ahora bien, hay dos particularidades que ostenta el rito político que lo diferencia del mito, que deberíamos desarrollar. Por una parte, su proceso de transformación a lo largo del tiempo. Contrariamente a la maleabilidad propia del mito, el rito en cambio se caracteriza por poseer una estructura más rígida, una dificultad para transformarse. Tal como argumenta el “padre” de la interpretación ritualista del mito, Robertson-Smith: “... the ritual was fixed and the myth was variable...” (Eliade:1973: 310). El rito por definición es inalterable, es un conjunto de prácticas ordenadas secuencialmente, una cadena de acciones que para que lleve a cabo su objetivo no pueden ser trastocadas:

...mientras el código como toda convención, puede ser más o menos fácilmente modificado el rito presenta un carácter casi inmutable, a través de largos períodos de tiempo, y todo ataque ya sea al orden, ya sea al contenido, a su programa minucioso, desnaturaliza su sentido y alcance (Maisonneuve, 2005:9)

Siguiendo con la imagen musical que hemos mencionado, si el mito es un tema con variación, propio del jazz, una composición que a pesar de sus metamorfosis puede seguir siendo reconocida como la misma, el rito debe ser pensado a partir de la figura de la ópera, como un encadenamiento de música, poesía, y escenografía (aunque ésta en algunas ocasiones varía) que debe permanecer inalterable. A través de los siglos se repite la misma secuencia allende sus intérpretes, lo que permite al público conocer de antemano el acto siguiente, y reconocerse en la totalidad de la obra dramática. Esto supone que el rito tiene una limitación intrínseca para transformar su corpus, y así dar significados a distintas experiencias.

En consecuencia los cambios en los ritos políticos no se dan lentamente en los tiempos largos de la historia y de forma imperceptible para la sociedad como en el caso del mito político; sino que son cambios bruscos, ostensibles para la sociedad, anclados en acontecimientos específicos y por ende puede señalarse el momento preciso en que estos ocurren. Proceso de transforma-



ción que corre el riesgo de ser rechazado por la comunidad, cuando se muestra incapaz de despertar sus emociones.

Muir nos relata un ejemplo de la transformación de un ritual político en el seno de la monarquía francesa, que puede graficar lo aquí argumentado. En este contexto los problemas generados por el interregno, eran salvados a partir de la teoría de los dos cuerpos del rey, uno terrenal - natural y otro divino - político, que permitía la continuidad de la realeza y de la unión política aun tras el fallecimiento del monarca (Ver Lefort, 1999). Cuando el rey moría una efigie de cera ataviada con los atuendos reales se colocaba sobre el ataúd, representando al rey con vida, y los miembros de la corte seguían actuando como si el rey aún viviese hasta el momento de su entierro, se montaba la mesa y servía comida a la efigie. El nuevo rey debía permanecer oculto, pues el viejo rey aún permanecía vivo. Era el momento del entierro, cuando tras la fórmula *el rey ha muerto, larga vida al rey*, se producía la sucesión. Sin embargo en 1610, tras el asesinato de Enrique IV y la crisis política que podía despertar, su sucesor un infante Luis XIII tuvo que acceder al trono instantáneamente, desarticulando el rito a la vez que componiendo otro. Horas después de la muerte de Enrique IV, Luis apareció en una *Lit de justice* (cama de justicia), algo que anteriormente tenía lugar después de la coronación, momento en el cual se dio por inaugurado su reinado. Rito que a partir de allí se mantuvo para los dos siguientes reyes borbónicos que también accedieron en minoría de edad (Muir, 2001: 320)

Podemos retomar también el universo de la ópera que hemos señalado como metáfora del rito político, para graficar estos acontecimientos que dan nacimiento a la metamorfosis del ritual. Cuando en 1897, Enrico Caruso, presenta la obra *Pagliacci* de Ruggero Leoncavallo, al final del aria *Vesti la Giubba* en el primer acto, agrega un llanto riendo que no se encontraba en la composición original. Tal fue el éxito de este acontecimiento que muchas de las representaciones posteriores, incluso la de Pavarotti, incorporaron esta expresión. Los cambios en los rituales políticos suceden en eventos particulares que no obstante turbar a los presentes por la aparición de un elemento inesperado, puede llegar a convertirse en un nuevo elemento del ritual

La segunda particularidad del rito político, es que a diferencia del mito que conjuga una narratividad presente en todo momento de la vida cotidiana, introduce a quienes lo experimentan en un universo distinto al profano, subrayando el carácter sacro de la legitimidad e identidad política "... todo ritual, aunque sea de orden cotidiano, público o privado, se refiere siempre, incluso por definición, a cierta sacralizad..." (Maisonneuve, 2005:24). Momento sa-

grado que no está relacionado necesariamente con lo sobrenatural. Aquellos que participan de asunciones presidenciales, de funerales públicos, de inauguraciones o conmemoraciones, reconocen el carácter singular de estos momentos, su excepcionalidad en relación a la rutina diaria. Esta cualidad refuerza aún más la emotividad que estas construcciones imaginarias despiertan.

#### 4. Utopía: la ciudad de los rituales.

La relación entre utopía y ritual habitualmente no genera tantas confusiones, como las que se produce entre estas categorías y el concepto de mito político. Sin embargo, sí se puede precisar una zona de confluencia tímidamente estudiada, que en este contexto consideramos oportuno introducir. Las ciudades ideales que las utopías describen, son ciudades en donde los comportamientos tanto en la esfera pública como privada están altamente ritualizados (Frye, 1982:56). La vida en estas ciudades se encuentra estrictamente reglada por ritos que regulan los tiempos de la vida cotidiana. La relación con la religión, la vida política, la vida familiar, y hasta las mismas relaciones íntimas se articulan a través de ritos, que en gran parte de los casos son descritos con un gran lujo de detalles (Baczko, 1989: 179).

La razón principal de estas características de las utopías subyace en el holismo que hemos mencionado, en esta prioridad de la comunidad por sobre el individuo, la penetración de ritos en todos los ámbitos recorta espacios de libertad individual, de libertad como no impedimento, de decisión autónoma, ante un ente comunitario excesivamente reglado con el fin de modelar el comportamiento individual para que se adapte a la racionalidad última de la ciudad ideal. La utopía está signada por una razón sustantiva que se procura transplantar al accionar individual a través de los ritos: “El romance utópico no presenta la sociedad gobernada por la razón; la presenta gobernada por el hábito ritual, o por el comportamiento social prescripto, que es explicado racionalmente” (Frye, 1982: 57).

En este orden, las ciudades utópicas están plagadas de ritos religiosos<sup>12</sup>, ritos civiles en donde se celebra la fundación de la ciudad, ritos en las comidas<sup>13</sup>,

<sup>12</sup> “Al hacer la oración, se vuelven sucesivamente hacia los cuatro puntos cardinales: por la mañana al Oriente; después al Poniente; luego al Mediodía y, finalmente al Septentrión. En cambio al realizar la oración vespertina...” (Campanella, 2005: 188)

<sup>13</sup> “Toda la comida y toda la cena se abren con alguna lectura que trate de las costumbres... Basándose en ella inician los más ancianos pláticas circunspectas... Las comidas

ritos funerarios<sup>14</sup>, sacrificios. De este conjunto de ritos el que más extrañeza produce al lector contemporáneo, y el que se repite en las mayorías de las ocasiones, es el relacionado a la unión entre los sexos y la procreación. Desde la república de Platón (1993) en donde se realizaban rituales públicos en los cuales los gobernantes dirigían las uniones sexuales mediante sorteos manipulados, impidiendo que éstas sean gobernadas por el azaroso *eros*, ya que la reproducción era una labor común. Las distintas utopías regulan por medio de rituales, la edad necesaria para reproducir<sup>15</sup>, la periodicidad de estas uniones<sup>16</sup>, la institución del matrimonio monogámico, y las reglas de cortejo en el que ambas parejas se conocen. Ejemplo de lo dicho son, la exhibición desnuda de los pretendientes que describe Moro<sup>17</sup>, la observación por parte de los amigos de los pretendientes de Bacon<sup>18</sup>, o la Isla de Ajao relatada por Van Doelvelt, en donde los días destinados a la diversión, el muchacho que llega a los veinte años pone sus ojos en las mujeres, pues cada uno tiene dos esposas, con quien quiere casarse (Baczko, 1989: 183).

Estos ritos no sólo buscan orientar la reproducción manteniendo el número de la población de la ciudad ideal, y tratando de obtener el *mejor producto* posible, a partir de una política eugenésica. Sino que también, reproducen una idea de moral, en donde lo imprevisto, lo indeterminado de las uniones entre sexos se restringe, penalizándose los comportamientos tildados de libertinos. El esfuerzo de regulación de la unión entre sexo, persigue mantener dentro de las fronteras de lo predecible justamente aquella actividad que figura como un

son cortitas, las cenas son más largas... Ninguna cena transcurre sin música, ni el segundo plato carece de confitura alguna” (Moro, 1997:69)

<sup>14</sup> “Los cuerpos de los difuntos no se sepultan. Se queman para evitar pestes y para convertirlos en fuego, esa materia tan noble y viviente que procede del sol y al sol vuelve. Obran así también para no dar lugar a idolatría” (Campanella, 2005:189)

<sup>15</sup> “Ninguna mujer puede entregarse a la procreación antes de cumplir diecinueve años de edad. Los varones deben haber cumplido veintiuno...” (Campanella, 2005:160)

<sup>16</sup> “La unión carnal se Realia cada dos noches, después de haberse lavado bien ambos progenitores” (Campanella, 2005:161)

<sup>17</sup> “En la elección del cónyuge observan ellos sería y severamente un rito ineptísimo... A la mujer... la exhibe desnuda ante el pretendiente una matrona grave y honesta, y, a su vez, un varón probo pone desnudo ante la muchacha al pretendiente” (Moro, 1997:97)

<sup>18</sup> “En las cercanías de cada pueblo hay un par de estanque... donde se permite que uno de los amigos del hombre, y otra de las amigas de la mujer, les vean bañarse privadamente desnudos” (Bacon, 2005: 260)

peligro ingobernable, en donde la subjetividad del individuo amenaza romper las cadenas del orden impuesto socialmente.

### Bibliografía

- M. Abeles, «Modern Political Ritual: Ethnography of an Inauguration and a Pilgrimage by President Mitterrand», en *Current Anthropology*, Vol. 29, No. 3. (1988)
- F. Bacon, *Nueva Atlántida en Utopías del Renacimiento*, México: Fondo de cultura económica, 2005.
- B. Baczko, *Utopian Lights*, Nueva York: Paragon House, 1989.
- B. Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- R. Barthes, *Mitologías*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.
- H. Bauzá, *Qué es un mito* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 2012.
- N. Belmont, «Les Croyances populaires comme récit mythologique», en *L'Homme*, Vol. 10, N° 2, (1970).
- H. Blumemberg, *Trabajo sobre el mito*, Barcelona: Paidós, 2003.
- C. Bottici, y B. Challand, «Rethinking political myth: The Clash of civilizations as a self-fulfilling prophecy», en *European journal of social theory*, Londres, N° 9, (2006).
- C. Bottici, *A philosophy of political myth*, Nueva York: Cambridge University Press, 2007.
- R. Boudon, «Limitations of rational choice theory», en *The American Journal of Sociology*, Chicago, Vol. 104 N° 3 (2008).
- T. Campanella, *La imaginaria ciudad del Sol en Utopías del Renacimiento*, México: Fondo de cultura económica, 2005.
- E. Cassirer, *El mito del Estado*, México: Fondo de cultura económica, 1993.
- G. Cuthberston, *Political myth and epic*, Michigan, Michigan State University Press, 1975.
- W. Doty, *Mythography. The study of Myths and Rituals*, Alabama: The University of Alabama Press, 2000.
- G. Durand, *Mitos y sociedades. Introducción a la metodología*, Buenos Aires: Biblos, 2003.
- G. Durand, *La imaginación simbólica*, Buenos Aires: Amorrortu, 2007.

- M. Eliade, «Myth in the nineteenth and twentieth centuries», en P. Wiener (editor), *Dictionary of the history of ideas. Volume III*, Nueva York: Charles Scribner's sons, 1973.
- F. Engels *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Buenos Aires: Ed: Luxemburg, 2012.
- C. Flood, *Political Myth*, New York: Routledge, 1996.
- N. Frye, «Diversidad de utopías literarias» en F. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid: Espasa, 1982.
- E. Gentile, *El culto del Littorio. La sacralización de la política en la Italia fascista*, Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- R. Girardet, *Mitos y mitologías políticas*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1999.
- F. Hubeňak, *Roma. El mito político*, Buenos Aires: Ediciones Ciudad Argentina, 1997.
- M. Lasky, *Utopía y revolución*, México: Fondo de cultura económica, 1985.
- C. Lefort, *La invención democrática*, Buenos Aires: Nueva Visión, 1990.
- B. Lincoln, *Discourse and the construction of society*, Nueva York: Oxford University Press, 1989.
- A. López Lara, «Los rituales y la construcción simbólica de la política. Una revisión de enfoques», en *Sociológica*, Año 9 Nro. 57, (2005).
- J. Maisseuneuve, *Las conductas rituales*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.
- F. Manuel, «Hacia una historia psicológica de las utopías» en F. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid: Espasa, 1982.
- F. Manuel, «Introducción» en F. Manuel (comp.) *Utopías y pensamiento utópico*, Madrid: Espasa, 1982.
- T. Moro, *Utopía*, Barcelona: Altaya, 1997.
- C. Mouffe, «Politics and passions: introduction», en *Philosophy social criticism*, Vol. 28, N° 6, (2002).
- E. Muir, *Fiesta y rito en la Europa moderna*, Madrid: Ed. Complutense, 2001.
- Platón, *República*, Buenos Aires: Eudeba, 1993.
- J. Puello – Socarrás, *Política: mito, filosofía y ciencia*, Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2006.
- J. Servier, *La utopía*, México: Fondo de Cultura Económica, 1996.
- G. Sorel, *Reflexiones sobre la violencia*, Buenos Aires: Pleyade, 1978.
- G. Souroujon, «Desmitificando el mito político» en M. Yannuzzi (Comp.) *Creencias y política*, Rosario: Ed. Laborde 2012.
- J. Swift, *Viajes de Gulliver*, Madrid: Sarpe, 1985.

- C. Taylor, *Fuentes del yo. La construcción de la identidad moderna*, Barcelona: Paidós, 1996.
- C. Taylor, «La interpretación y las ciencias del hombre», en C. Taylor, *La libertad de los modernos*, Buenos Aires: Amorrortu, 2005.
- M. Walzer, «Passion and politics», en *Philosophy social criticism*, Vol. 28, N° 6, (2002).