EL MITO Y SUS REVERSOS

Habrán notado, seguramente, que cuando muere alguna celebridad del espectáculo o del deporte (David Bowie o Johann Cruyff, Alfredo Di Stéfano o Prince), los medios masivos de comunicación, incesantes antenas receptoras y emisoras de lugares comunes de y para la sociedad, acostumbran a enunciar: “Nace un mito” o: “Ahora comienza el mito”. La idea es clara: la muerte es conclusión, pero también, y hasta ante todo, es un principio (un poco como cuando, a propósito de uno de los grandes mitos de la argentinidad, el de Eva Perón, no se dijo que murió, sino que “entró en la inmortalidad”: el 26 de julio de 1952, a las 20:25, algo terminaba, una vida, pero algo mucho mayor daba inicio: un mito).

Al mito solemos remitirlo al pasado, y preferentemente a un pasado remoto: el de los griegos (cuna de mitos para la cultura de Occidente) o el de los aborígenes (mitos de origen para las culturas nacionales). Sin embargo, al anunciar, como en los casos dichos, que nace un mito o que un mito empieza, o por lo pronto cuando se afirma de alguien que es ya un “mito viviente”, la proyección es hacia el futuro, el mito es lo que vendrá, lo que surge o se anticipa. Y es que en verdad no se trata, en un caso o en el otro, de un pasado o de un futuro, de un tiempo sido o por ser, sino de una intemporalidad, del limbo trascendental de las eternidades. Cuando en el lugar exacto de la muerte, fin del tiempo, se inscribe su exacto opuesto, la inmortalidad, el sin tiempo ilimitado, se funda la condición de posibilidad del mito (siendo la propia inmortalidad un mito de por sí, y ya en sí misma). Así, la mitología griega no

señala tanto un pasado como un clasicismo perenne, y la mitología de los pueblos así llamados primitivos no señala tanto un pasado como un substrato que se prolonga y que persiste. El mito viene de un *desde siempre* y promete un *para siempre*, pero también puede introducir en la acotada escala de una vida personal la infinita potencia mitológica (como cuando a Evita le atribuyeron la frase: “Volveré y seré millones”) y a la vez dotar al aura de la inmortalidad de las cualidades cronológicas de una vida (como cuando, de otro mito proverbial, Carlos Gardel, se dice que “Cada día canta mejor”: la apariencia del tiempo, es decir del progreso, se asigna al muerto inmortal).

La idea de Roland Barthes de que lo propio del mito es trasformar en eternidad lo que es una contingencia apunta, según creo, en esta misma dirección. Su función, dice Barthes, no es ocultar un concepto (no produce un borramiento) ni tampoco denunciarlo (no se trata de desenmascarar), sino de *naturalizarlo*. “Transforma la historia en naturaleza”, sostiene Barthes; es decir que, siendo ante todo un “sistema semiológico”, consigue ser leído como si fuera un “sistema factual”: “el consumidor de mitos toma la significación por un sistema de hechos”. La cristalización que el mito produce en su objeto, la naturalización eternizadora que le insufla, las irradia también sobre sí; además de en lo enunciado, aparecen en la enunciación. Los mitos postulan trascendencias (Evita volverá, Gardel cada día canta mejor, Perón vive, Luca Prodan not dead) hasta tornarse, ellos mismos, trascendentes: intangibles, irreversibles, definitivos.

¿Cómo, entonces, deshacer un mito? ¿Cómo desmitificar? El para qué es evidente: el mito es el habla del opresor, señala Barthes, y es un habla que

despolitiza; la manera en que suprime lo histórico para poner, en su lugar, sus eternidades, no puede ser sino funcional a la preservación del estado de cosas (por eso no existen, dice Barthes, o no deberían existir, mitos revolucionarios: la mitificación del Che Guevara, para ir a lo más notorio, no ha hecho más que despojarlo de su impronta revolucionaria: no sólo de su ideología política, como suele señalarse, sino de su apuesta convencida a la lucha armada, a la acción violenta como medio de transformación social). La reversión del mito, como propósito, lleva a pensar, precisamente, en sus reversos: la ciencia (que opone verdades probadas a las inciertas creencias mitológicas), la historia (que resiste, por su propia dinámica, el efecto mítico de deshistorización), el iluminismo (la razón clara y distinta: lo otro de la mitologización).

Así es que Claude Lévi-Strauss se pregunta: "¿dónde termina la mitología y dónde comienza la historia?", en el entendimiento de que la historia (sistema abierto) recompone las células de la mitología (sistema cerrado), para elaborar con esos mismos materiales otro relato explicativo. El propio Lévi-Strauss opone el pensamiento científico (comprensión del universo, dominio de la naturaleza) a la mera mitología (apenas la ilusión de esa comprensión y de ese dominio). Y es cierto que las creencias mitológicas retroceden en la misma medida en que avanzan los saberes de la ciencia, los saberes de la historia. Pero no es menos cierto, sin embargo, que también hay mitos en la ciencia y de la ciencia, que también la ciencia produce una mitología; ni es menos cierto que también hay mitos en la historia y de la historia, que también la historia produce una mitología (y no ya en el sentido en que Lévi-Strauss advierte que "en nuestras sociedades la historia sustituye a la

mitología y desempeña la misma función"; porque lo que en ese relevo aparece es que, en los "pueblos primitivos", la mitología funcionaba como luego funcionaría la historia, pero no aparece tanto hasta qué punto, "en nuestras sociedades", la historia misma puede activar un factor mitologizante).

Que aun el iluminismo, reverso radical del mito, encarna pese a eso en un mito y admite un componente mítico, es algo que Adorno y Horkheimer estudiaron con lucidez impar. Lo que, en definitiva, no conduce a otra cosa que a indagar en las mitologías de la propia cultura, histórica y científica; es decir, en resumen, ni más ni menos que lo que ha hecho Roland Barthes. En vez de remitir lo mitológico a un orden ya superado de creencias primitivas, o bien a la herencia clásica que alguna vez fue creencia y ahora es legado cultural, de lo que se trata es de "descifrar" los mitos que la cultura de masas, las artes visuales, la literatura, el consumo, la publicidad, la historia, la ciencia no dejan de suscitar contemporáneamente entre nosotros.

Preguntarse, para el caso, por los mitos de la historia, no es en absoluto, como supone Felipe Pigna, abocarse a exponer sus falsedades ni ocuparse de desentrañar sus equívocos. Porque el mito como tal no es una mentira que pueda refutarse desde alguna probada verdad, no es una falsificación que haya que desmentir para lograr desactivarla. Precisamente porque, como establece Barthes, no se trata de un sistema factual, sino de un sistema semiológico, porque es un habla y no un objeto, porque es un modo de significación y una forma, "su sanción no consiste en ser verdadero". La relación que lo constituye es de uso, no de verdad. Un mito no es verdad, en el sentido constatativo del término; refutarlo, por lo tanto, no es el modo de revertirlo. En todo caso, puede

decirse que se construye con los materiales de la verdad (por eso hay mitos en la historia y de la historia) y que produce efectos de verdad (porque produce creencia: un tipo de creencia que no responde ni a los hechos ni a la verdad verificable, en cuanto a que nadie cree de veras que Gardel cante mejor cada día, o que Evita volverá multiplicada, o que Luca Prodan no ha muerto, etc.); remitiéndose a un plano que Roland Barthes inscribe entre una conciencia puramente significante y una conciencia puramente imaginante. La verdad del mito es verdad de la creencia, antes que de lo creído. Su capacidad de transformar "la historia en naturaleza" es la clave de su vigor.

La relación entre mito e historia se vuelve particularmente significativa para nosotros, hablantes del castellano, ya que designamos con una sola y misma palabra, historia, tanto la realidad de ciertos hechos ocurridos en el pasado como la narración que luego se hace de esos hechos: le llamamos historia a los acontecimientos y también al relato que se hace de esos acontecimientos (en inglés, en cambio, se distingue entre "history" y "story"). El lenguaje, así, se vuelve cómplice de la operación de entrevero falaz de lo fáctico y lo sígnico que Barthes asigna a las mitologías. Hay que agregar a eso que no siempre se tuvo del todo en cuenta un factor tan evidente como omitido: que la historia es, ante todo, una narración (es una de esas evidencias que resultan tales tan sólo una vez que alguien la ha señalado, y en este caso quien más y mejor la señaló fue Hayden White); pero antes no dejaba de ser pasada por alto. Los debates historiográficos suelen girar principalmente sobre pruebas documentales o sobre interpretaciones ideológicas desde tal o cual corriente, más que sobre una consideración estrictamente narratológica: de qué

manera, al narrar, en el acto mismo de narrar, se está ya dando un sentido. No se cuenta para después interpretar, ni se cuenta según lo que se interpreta: una forma de contar es, por sí misma, ya una interpretación, porque involucra un criterio de selección y relevancia, a la vez que un modo de relacionar, de establecer causas y efectos, azares o determinaciones, destinos o líneas de fuga, certezas o enigmas, esmeros o incordios.

Cuando la historia (me refiero ahora a las palabras) forma parte además de los dispositivos narrativos del Estado, esto es, con otras palabras, cuando es Historia Nacional, su incidencia se amplifica como usina productora de identidad colectiva. Aun en tiempos de globalización, o sobre todo en tiempos de globalización, las identidades nacionales conservan un inmenso poder de encender pasiones, de provocar adhesión, de suscitar un principio de pertenencia (múltiple pertenencia: a un pasado, a un futuro, a un territorio, a un nosotros). Su poder de naturalización es inmenso: nos damos por argentinos, por descontado, y damos por descontada a la Argentina (por eso resulta tan perturbador, a propósito de esa otra mitología patria que suscitan las Malvinas, cuando se matiza la denuncia de que los ingleses le quitaron esas islas a la Nación Argentina en 1832, con la advertencia de que la Argentina, como tal, como Nación, en ese entonces ni siquiera existía). Los fervores que la identidad nacional agita, en su modulación intensificada de patriotismo, son tales, que a propósito de ella surge, como a propósito de pocas cosas (o de ninguna), una disposición a matar y a morir (a matar: a propósito de la guerra de Malvinas, por caso, puede resultar menos inquietante, en este sentido, la leva forzada de jóvenes combatientes, que la existencia empírica de

voluntarios. A morir: todo argentino ha jurado morir, lo ha hecho todas y cada una de las veces que entona las estrofas del Himno Nacional, más concretamente en la emoción coral de los últimos versos. Y como el juramento es performativo, poco importa si lo hizo sin prestar atención o sin darse cuenta: el acto de habla se produjo).

No es cuestión de quitarle los mitos a la Patria, porque si no, ¿qué quedaría? Puede resultar más pertinente, en todo caso, y también quizás más desmitologizador, detenerse en los mecanismos por los cuales esos mitos germinan en la historia y emergen de la historia ("la mitología sólo puede tener fundamento histórico", afirma Barthes), claro que tan sólo para después abolirla por medio de esa esencialización naturalizadora. Sistema factual o sistema semiológico: ¿dónde situar, por lo pronto, a la figura enhiesta, maciza, paradigmática, hegemónica, consensual, y definitivamente mitológica, de un Padre de la Patria? Los hechos existen, por supuesto: existió José de San Martín, existió el cruce de los Andes, existió la victoria de Maipú, existió la renuncia final, existió el exilio. Pero una figura de esa especie, la de un Padre de la Patria, es del orden de la significación, no del orden de los hechos. Artefacto y artificio, es mito porque se nos naturaliza. ¿Podría haber otro Padre, y no éste? ¿Podría haber una Patria sin Padre?

Por puro reflejo, nos parece que no: que la historia tiene siempre sus héroes, y los héroes son nacionales cuando provienen de una historia nacional; que entre esos diversos héroes, hay un puñado que sobresale, o uno solo que sobresale: Founding Fathers en Estados Unidos, Padre de la Patria en Chile o en Argentina o en Venezuela o en Bolivia. Y sin embargo, que la historia deba

narrarse por medio de una agencia heroica, y no, por el contrario, según leyes objetivas de desarrollo, ha sido objeto de discusión (en el siglo XIX argentino, Vicente Fidel López le planteó ese debate a Mitre. El debate lo ganó Mitre. La prueba somos nosotros). Que esos héroes, habiendo héroes, deban provenir de la guerra, y no por ejemplo de la ciencia o de la industria, podría discutirse también (en el siglo XIX argentino, Juan Bautista Alberdi le planteó ese debate a Mitre. El debate lo ganó Mitre. La prueba somos nosotros). Brasil cuenta con un repertorio de héroes; ninguno de ellos, sin embargo, se vio consagrado como Padre de la Patria, ninguno equivale a San Martín o a Bolívar o a O'Higgins o a Sucre. Francia cuenta con un arsenal de simbologías patrias, pero no con un Padre de la Patria (pues Napoleón Bonaparte, candidato firme al puesto pero coronado Emperador en Notre Dame, se vuelve demasiado disonante para la validación netamente republicana de esa Nación).

El del Padre de la Patria es un mito forjado en la historia. Y no allí donde la historia falsea, sino donde produce verdad. Por eso no es cuestión, en este sentido, de ponerse a discutir a San Martín en los términos más habituales: que fue hijo de una india, que hablaba con acento castizo, que operó con los ingleses, que cruzó la cordillera en camilla, que se dejó relegar por Bolívar, que tuvo una amante en Perú, que con esa amante tuvo un hijo. "El mito puede alcanzar todo", dice Barthes, "corromper todo, hasta el mismo movimiento que se niega a él". ¿Qué podría importar una madre indígena, si de Ricardo Rojas en adelante la remota tradición indígena forma parte de la mitología patria? ¿Qué podría importar un acento castizo, si del Centenario en adelante la tradición hispánica forma parte de la mitología patria? ¿Qué podrían importar

las sigilosas tramoyas en Londres, si ese capítulo de la combinación americana forma parte de la épica independentista? ¿Cómo podría afectar un cruce de la cordillera en camilla al Héroe de los Sacrificios? ¿Cómo podría afectar un relegamiento en Guayaquil, urdido en el secreto, al Héroe de la Modestia y la Abnegación? ¿Cómo podría afectarlo una debilidad humana, si no hay héroes sin debilidades y hasta Aquiles tenía un talón? ¿Cómo podría disminuir al Padre el hecho de tener un hijo más?

Si lo que está en consideración es el mito, la discusión debe darse, según lo planteado, no en el plano de los hechos, sino en el de la significación. Porque un Padre de la Patria no es un objeto, sino una forma, un habla, un sistema de comunicación, es decir, en resumen, un mito. San Martín es el Padre de la Patria, ¿qué duda cabe? Allá él, es decir, acá nosotros. Ahora bien, ¿qué habría que pensar acerca de un Padre de la Patria que, cuando la Patria nació, es decir en 1810, no estaba aquí, sino muy lejos? ¿Muy lejos y, más concretamente, en España, o sea formando parte del ejército enemigo (porque esta Patria no nació de la Madre Patria, sino contra ella)? ¿Qué habría que pensar de este Padre de la Patria, héroe de la guerra por antonomasia, que no obstante, en territorio argentino, libró apenas un solo combate, y uno bastante módico, más bien sucinto, apenas relevante? ¿Qué habría que pensar de este Padre de la Patria que, en plena lucha entre hermanos, esto es en el comienzo de las guerras civiles en 1820, y contrariando expresas órdenes del poder político al que debía subordinarse, se mandó a mudar con la única fuerza regular organizada con la que se contaba? ¿Qué habría que pensar de este Padre Fundador que, a diferencia de un Washington o de un Bolívar, no sólo no

participó de la organización del Estado-Nación, sino que desistió expresamente de hacerlo?

Dice Barthes que la mejor arma contra el mito, es decir su auténtico reverso, consiste en “mitificarlo a su vez, producir un mito artificial”. Es lo que hace, de alguna manera, Juan Bautista Alberdi en *El crimen de la guerra*, un texto de publicación póstuma (es decir, amputado de la coyuntura en la que se proponía intervenir), áspero y agudo en su propósito de poner en cuestión ese tramo decisivo de la narración histórica nacional, cuyo autor esencial es Mitre, que equivale en cierto modo a un Acta de Fundación de la Argentinidad (“fundación mitológica”, por supuesto, en el mismo sentido en que Borges designó una “Fundación mitológica de Buenos Aires” en uno de sus poemas, y en el mismo sentido en que la figuración de toda escena fundacional algo tiene siempre de mitológico).

¿Qué discute Alberdi en la historia? Relatos y significaciones. Sobre la efigie mitologizada de un Padre de la Patria, contrasta un Padre Ausente, contrasta un Padre Abandónico (como si devolviera la metafórica familiar de la historia patria, o la novela familiar del neurótico nacionalista, a una estricta literalidad, y calculara entonces la visión filial que pudo llegar a tener Merceditas). Al héroe de guerra victorioso lo reformula como héroe de escaramuzas (en San Lorenzo), héroe vacilante (después de Chacabuco), héroe aturdido (en Cancha Rayada), héroe pasivo (en Lima), héroe disuelto (en el destierro). Que la guerra fabrica héroes lo sabemos desde los griegos, pero bajo la perspectiva de nación moderna de Alberdi, sustentada en la ciencia y en la industria y en los progresos del comercio y en la clarividencia ideológica, una

mitología tan estrictamente bélica no aporta sino héroes toscos y huecos, artífices de una pura violencia. Alberdi se remite al mapa de las Provincias Unidas del Río de la Plata. En ese mapa, que es el que debería corresponder a la Nación Argentina, constaban las provincias del Alto Perú. Un mapa puede ser la expresión territorial de una mitología patria, o una inflexión de la mitología patria expresada en lenguaje geográfico. Como sea, a Alberdi le permite establecer que, al cabo de las guerras de la independencia, esas provincias se han perdido, la soberanía territorial del país se ha reducido. ¿Cómo es que en una guerra ganada, con puras batallas triunfales, jalonada de victoria en victoria, una porción territorial tan extensa se terminó por perder? Alberdi señala a San Martín y su campaña marítima al Perú. Sobre el mito del militar victorioso, traza este otro, no menos verosímil: el de un Héroe de la Derrota. Del que, sumando sucesivos triunfos, depara una inexplicable pérdida de territorios. Héroe del Absurdo, Héroe del Contrasentido, este mito artificial, labrado por Juan Bautista Alberdi, no deja de perturbar al otro, no deja de socavar al otro, al mito labrado por Mitre, el que se nos impartió y nos habita.

MARTÍN KOHAN

Bibliografía

-Adorno, Theodor / Horkheimer, Max. *Dialéctica del iluminismo*. Sudamericana, Buenos Aires, 1997.

-Alberdi, Juan Bautista. *El crimen de la guerra*. Sopena, Buenos Aires, 1957.

-Barthes, Roland. *Mitologías*. Siglo XXI, México, 1988.

-Lévi-Strauss, Claude. *Mito y significado*. Alianza, Madrid, 1990.

-Kohan, Martín. *Narrar a San Martín*. Adriana Hidalgo, Buenos Aires, 2005.

-Kohan, Martín. *El país de la guerra*. Eterna Cadencia, Buenos Aires, 2014.

-Mitre, Bartolomé. *Historia de San Martín y de la emancipación americana*. Biblioteca La Nación, Buenos Aires, 1903.

-Rojas, Ricardo. *El Santo de la Espada*. Losada, Buenos Aires, 1940.

-White, Hayden. *Metahistoria*. Fondo de Cultura Económica, México, 1992.

-White, Hayden. *El contenido de la forma*. Paidós, Barcelona, 1992.