



Hacia una definición no culturalista o local del mito

Franz Flórez Fuya

Universidad Jorge Tadeo Lozano

franz.florez@utadeo.edu.co

“Un hombre con una convicción es duro de cambiar. Dígale que usted está en desacuerdo y él le volverá la espalda. Muéstrole hechos o cifras y él discutirá sus fuentes. Apele a la lógica y él será incapaz de comprender su punto de vista”¹.

Resumen

Este artículo constituye un acercamiento al tema del mito. Es una revisión del concepto desarrollado por Guillermo Páramo para lo cual se utilizan ejemplos aleatorios que explican su particular noción de mito; paralelamente se consideran algunas otras fuentes. Se toman elementos de la etimología, la poética, la comunicación, la antropología, la lingüística y la religión, principalmente, para analizar en profundidad la lógica subyacente del mito y su connotación entre la ciencia y la fe, en el marco de la tradición occidental. Se trata de una concepción no racionalista del mito y de su trascendencia cultural representada en la transformación (actualización) de paradigmas como, por ejemplo, los de superhéroe-Jesús-terrorismo y el poder de su manifestación.

Palabras clave: *Logos*, metáfora, mito, principio de incertidumbre, tradición occidental.

Abstract

This article is an approach to the subject of the myth. It is a revision of the concept developed by Guillermo Páramo for which random examples are used to explain his particular notion of myth; in parallel some other sources are considered. Elements of etymology, poetics, communication,

¹ L. Festinger, 1956; citado por Páramo (1989: 37).

anthropology, linguistics and religion are taken, primarily, to analyze in depth the underlying logic of the myth and its connotation between science and faith, within the Western tradition. This is a non-rationalist conception of myth and its cultural significance represented by the transformation (actualization) of paradigms, like the superhero-Jesus-terrorism, for example, and the power of their manifestation.

Keywords: *Logos*, metaphor, myth, uncertainty principle, Western tradition.

Índice temático

(Desarrollo del artículo)

Referencias

OPCION: CLICK DIRECTO A CADA CAPITULO

Una manera común de intentar darle un significado preciso al término “mito” es acudir a la etimología y recordar que esa palabra deriva del griego *mythos*, que significaba “palabra” o “historia” (Philip, 1999). Un mito era, para el común de los griegos del siglo V a. n. e., una historia oral: las aventuras de Aquiles en Troya narradas por Homero en la *Ilíada*. A ese significado preciso se llegó como resultado de profundos cambios dentro de la sociedad griega que hablaba esa lengua. Antes de que el mito se definiera, entre los siglos VIII y IV a. n. e., por lo que no le es propio (la coherencia, el mito se supone que implica incoherencias), era comparable a la poesía, porque ofrecía maneras de comprender el mundo a través de la metáfora.

Pueden usarse diferentes metáforas (“el tiempo es oro”, “el tiempo es un recurso”) como pueden usarse diferentes mitos (“Ulises regresa a Ítaca en busca de Penélope, no de aventuras, pero durante el viaje...”, “el agente John McClane² regresa a Los Ángeles a buscar a su esposa ejecutiva, no aventuras, pero durante el viaje...”), que permiten entender realidades abstractas en términos de tramas más concretas (Lakoff y Johnson, 2004). En el caso del tiempo, se entiende una condición estructural compleja (la lógica de una sociedad industrial en la que todo recurso tiene un fin productivo) desde una metáfora ontológica: el tiempo es un *bien valioso* por escaso y útil, tal

² Personaje cinematográfico de la saga *Die Hard* (Duro de matar), representado por Bruce Willis. (Nota del Editor)

como el petróleo. En el caso del viaje de regreso al hogar, se comprende el mito de la tensión entre individuo humano y destino divino (hay dioses o leyes impersonales que protegen al individuo pero es al último al que le corresponde salvarse) desde un relato antropomorfo con final feliz, un héroe con características humanas, mortal, inteligente, que duda en cumplir su misión y se siente incompleto sin su amada, que debe vencer y para lograrlo está justificado que sus opositores mueran (Cano, 1999; Vernant, 2003a).



El retorno de Ulises. Lienzo de Pinturicchio, 1509 (fragmento). Wikimedia Commons, dominio público.

Como la metáfora o el mito tratan de captar un isomorfismo o estructura común a entidades diferentes (Millán y Narotzky, 2004), no tiene sentido pretender que el relato mítico ofrezca “un mensaje único, claro y coherente, como no lo tendría intentar poner en prosa un soneto de Shakespeare” (Philip, 1999: 6). Esa posibilidad de acceder a una comprensión más profunda o más abstracta de la cultura que asumimos de forma mediata y no problemática es abordada por el concepto de mito de Páramo, que identifica con un nivel cultural profundo³, aunque ocasionalmente use la expresión *mito* como relato mítico, en el sentido occidental de raíz griega.

El concepto de mito que usualmente tiene la gente, aún los divulgadores de la mitología grecorromana clásica, asume la oposición surgida entre los siglos VIII y IV a. n. e. en la lengua griega, cuando se contrapuso el relato racional (*logos*), desprovisto de contradicciones, al lenguaje propiamente mítico (*mythos*). Se asumió que los conceptos fundamentales del bien, el mal, la belleza, la justicia o la verdad creados por cada cultura eran accesibles por medio del diálogo racional entre individuos, más que a través de alegorías. Y la preocupación racional por encontrar el

³ Una “propiedad estructural” en sentido lógico-matemático (Páramo, 2001).

mito original o el verdadero contradecía la naturaleza misma de ese tipo de conocimiento de la propia cultura, porque

Si los mitos pueden variar así de una versión a otra sin que ello afecte al equilibrio del sistema general, es porque lo que importa no es tanto la fabulación, que puede diferir en el curso particular que toma en un momento o en otro la historia contada, como las categorías transmitidas implícitamente por el conjunto de los relatos y la organización intelectual que subyace al juego de las variantes. Pero esta arquitectura mental, esta lógica subyacente que el mito aplica al desplegar el abanico de sus múltiples versiones y que cada niño aprende sin apercibirse de ello, escuchando y repitiendo la tradición como aprende su lengua materna, son tanto menos perceptibles cuanto más naturales, más inmediatas parecen [...] a nuestros hábitos de pensamiento (Vernant, 2003b: 188).

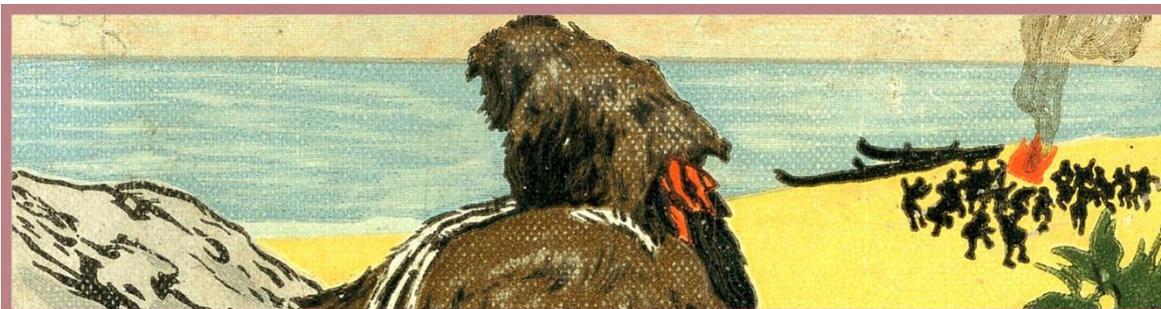
Cuando se destaca el mito como fenómeno literario o metafórico que no habla de una realidad cultural en particular sino de mundos más allá de la experiencia, se encuentran definiciones como las del *Diccionario de mitos* de Carlos García Gual, en donde se dice que “el mito es un relato tradicional que refiere la actuación memorable y paradigmática de unas figuras extraordinarias – héroes y dioses– en un tiempo prestigioso y esencial” (1997: 9); requisitos que cumplen los mitos de Ícaro, Robinson Crusoe, Arturo, el rey de Camelot y Superman (castellanizado) con residencia en Metrópolis.

La antropología, más que la historia, la sociología o el psicoanálisis, se dedicó durante un siglo (hasta mediados del XX) a recopilar y catalogar la tradición oral de diferentes sociedades (principalmente primitivas o preindustriales) en el rincón de lo mítico, a partir de la definición estándar heredada de la tradición occidental ya reseñada. De acuerdo con Ruck (2000), mito es un término usado por antropólogos y público en general

[...] para designar una narrativa puramente ficticia, que muchas veces involucra personas, acciones o acontecimientos sobrenaturales, pero que también encarna ideas populares acerca del mundo natural y de hechos históricos, en una cultura determinada. En realidad implica que el grupo que cuenta el mito cree que es verdad (Ruck, 2000: 358).

Se destaca en este reconocimiento del uso estándar del término, que con mito se nombra tanto la narración como la particularidad de que esa narración sea “ficticia”, “sobrenatural”, a la par que se ha usado para denominar creencias populares y locales. En este nivel del análisis, que se apoya en la lógica clásica consistente, se asume que la narración es mítica en tanto se pasa de creer en la misma a darla por sentada, es decir, no “se cree” que el hombre es mortal, “se sabe” que

es mortal. Si alguien nos dice, por ejemplo, que no morimos sino que reencarnamos en algún animal o resucitaremos algún día en “cuerpo y alma”, asumimos que ese alguien cree eso, no que lo sabe. Lo que significa que no solo eso no es conocimiento (en el sentido de conocer de la lógica clásica), sino que no es y no puede ser verdad, no es posible que tal cosa llegue a ocurrir en ningún mundo en el que funcionen las leyes de la física o la biología, tal como se conocen.



Robinson Crusoe. Obra de los ilustradores alemanes Offerdinger y Zweigle, 1880 (fragmento). Wikimedia Commons, dominio público.

Ese “concepto de mito” es el que Páramo plantea como “ligado a la tradición occidental” (1991: 18). Es decir, no es un concepto universal sino producido al interior de una cultura: la occidental de raíz grecolatina. La oposición en la lengua griega entre ese concepto de *mythos* y el de *logos*, esto es, entre el pensamiento racional basado en la consistencia (y el conocimiento del mundo natural) y el irracional o “mítico” en el que de una serie de axiomas o supuestos se deriva una contradicción (creencia en lo sobrenatural) (Désveaux, 2000), surgió cuando se pretendió que el lenguaje era autónomo con respecto a la política y el conocimiento o acceso a la realidad. Con lo cual el lenguaje se procuró desligar de la red simbólico-religiosa que era propia del lenguaje mítico, para usarlo como herramienta racional, el *mythos* dejó de tener un poder de acceso a las verdades de la cultura para quedar reducido a una eficacia mágico-religiosa ajena al mundo político y técnico del grupo social (Detienne, 1983).

Esa diferenciación entre un lenguaje objetivo que da acceso a la realidad y uno mágico y contradictorio o “mítico” que habla de mundos ajenos a la experiencia cotidiana, es el contenido de mito que se usa para cuestionar creencias (“mito de lo alto y lo bajo”) aceptadas por la literatura o el arte (Hughes, 2000), creencias (“mito del yo”) sobre la autonomía personal (Llinás, 2003), supuestas dificultades al intentar comprender algo exótico como la “danza de la lluvia” en términos racionales

realistas (Duica, 2003), o malentendidos (“mito de la desnutrición entre los muiscas”) acerca de un hecho histórico (Cárdenas, 1990), o político (Núñez, 2003).

En ese concepto de mito occidental las creencias se oponen a los conocimientos. Al respecto, Páramo (1989) cita la distinción realizada por el antropólogo inglés Edmund Leach (1981), que aquí se reproduce en extenso. Dice Leach:

Los enunciados religiosos tienen ciertamente sentido, pero es un sentido que se refiere a una realidad metafísica, en tanto que los enunciados lógicos corrientes tienen un sentido que se refiere a la realidad física. El mismo carácter no lógico de los enunciados religiosos es “parte del código”, es un indicador de sobre qué versan tales enunciados, nos dice que nos encontramos ante una realidad metafísica en vez de una realidad física, ante una creencia en vez de un conocimiento.

Esta distinción es importante. En el lenguaje corriente *no* decimos “creo que $3 \times 3 = 9$ ”. Tratamos la fórmula aritmética como un simple enunciado lógico de hecho. *Sabemos* que deber ser verdadero. Por otro lado, cuando formulamos enunciados religiosos, invocamos el concepto de creencia. “Creo en Dios Padre...”. El empleo de la fórmula “creo en...” viene a ser una advertencia; es equivalente a: “las reglas de la lógica ordinaria no se aplican a lo que sigue (Leach, 1981: 96-97).

Páramo (1989) hace una revisión de mitos cristianos y otros reportados por el mismo Leach, y da cuenta de lo simplista que resulta suponer la oposición entre racional o lógico (en el sentido de “no contradictorio”) e irracional o mítico (en el sentido en que se espera que una narración mítica sea autocontradictoria, fantástica o que en ella pueda ocurrir cualquier cosa). Eso llevaría a que la ciencia, en tanto conocimiento crítico y no autocontradictorio sobre la naturaleza, no pudiera considerarse como mítica. Pues, según Leach, la lógica incoherente del mito permite que ocurra cualquier cosa, pues su sistema de referencia no es el mundo natural sino el sobrenatural. Esa concepción occidental del mito dificulta acercarse a una más universal o no local, en la cual lo mítico no se define por ser inconsistente o autocontradictorio sino por la seguridad absoluta y total de que lo sabido o lo que se conoce no puede tornarse antes o después en creencia. Esa seguridad es condición del sentido común y es a lo que apunta el concepto de mito esbozado por Páramo.

Nuestra ciencia se reconoce a sí misma como provisional y fundada en principios de incertidumbre. La actitud científica, por lo tanto, *obliga a dudar* de lo que la ciencia dice. En este sentido, *en cuanto se considera provisional y limitada, la ciencia tiene que reconocer en ella lo que ha atribuido a los mitos*. Aquel que no duda de la ciencia, que encuentra en ella lo absoluto y eterno, asume una actitud mítica ante esta modalidad del conocimiento [...]. Ciencia, por oposición a mito, según nuestro sistema de convenciones, es un conjunto de creencias que

consideramos verdaderas y que nos describen el mundo. *Si la ciencia fuera apreciada como absolutamente verdadera, despojada de cualquier grado de provisionalidad y completamente indubitable*, entonces no aparecería como mito sino como pura ciencia. Pero ello constituiría en realidad, el mito de la ciencia (Páramo, 1991: 19; énfasis agregado).

De acuerdo con Ruck, esa actitud de total y absoluta confianza y seguridad en la ciencia se puede describir como mítica, en el sentido occidental, puesto que son “ideas populares acerca del mundo natural y de hechos históricos, en una cultura determinada [e implica que] el grupo que cuenta el mito cree que es verdad” (2000: 358). Y ese asumir la verdad *objetiva* como lo indudable y no provisional (porque no es subjetiva o relativa a una cultura), por oposición a las verdades de los otros ha permitido descalificar a otros mientras se reafirman las creencias propias.

Los apologetas cristianos de la Edad Media llamaban ‘mitos’ a las creencias ‘paganas’ y asociaban al concepto de *logos* sus propias creencias. Tiempo después, los filósofos racionalistas y los científicos positivistas de la Modernidad encontraban absurdos los misterios e inverosímiles los milagros que aparecían en las prédicas del cristianismo. Oponían la razón, la ciencia y la lógica a la fe, la superstición y el mito, de manera análoga a como los apologetas habían opuesto la fe cristiana y el *logos* a los mitos y divinidades paganas [...]. Siempre se estaba con el *logos*; el mito era el del otro (Páramo 1989: 42).

El mito, en la perspectiva de Páramo, no se puede reducir a una narración que cumple con dar cuenta de sucesos fantásticos y seres sobrenaturales y ser autocontradictoria, porque esa es precisamente una versión del mito occidental según el cual no es posible decir algo de la naturaleza o del mundo o de la sociedad misma, desde un sistema de axiomas consistente del que se derivan contradicciones.

Danza de la lluvia. En Faridabad, India, foto de Kriti Deep (fragmento). Wikimedia Commons, licencia: Share-Alike 2.0, generic.



Se juzga como absurdo el hecho de que el adicto diga que sabe (y por lo tanto cree) que la adicción es perjudicial para la salud, pero también sabe (y cree) que sigue fumando o aspirando o inyectándose o bebiendo o apostando, y que el fundamentalista (musulmán, católico, capitalista o comunista) sabe (y por lo tanto cree) que una serie de hechos (el fin del mundo no llega aunque está profetizado, ni el intervencionismo de Estado ni el libre mercado generan la armonía social aunque eso dice la teoría) contradicen la fe que ha organizado su vida, pero también sabe (y cree) que su fe es verdadera.

Sería preciso diferenciar una lógica epistémica (saber algo) de una doxástica (creer u opinar algo). En el primer caso es posible conocer algo, pero no decir que se conoce la nada o que se conoce lo que es imposible. En el segundo caso se puede creer algo y decir a renglón seguido que no se toma en cuenta la consecuencia lógica de esa creencia. Esto vuelve inmune a la crítica esa creencia, puesto que enunciados consistentes (“X cree que fuma”) estarían asociados con enunciados inconsistentes (“X cree que no debería fumar”) y el mito cumpliría el papel de “proporcionar un modelo lógico para resolver esa contradicción” por medio de términos mediadores entre aparentes opuestos (según Lévi-Strauss, 1994; también citado en Páramo, 1989: 31). Así, para resolver el problema de que si “Dios está en *otro* mundo, ¿cómo se hace posible su relación con el hombre?” (Páramo, 1989: 31), surgirían madres vírgenes u hombres dioses que resucitan.

Se plantea como alternativa a la oposición consistente/inconsistente⁴ la noción de disonancia cognitiva (Páramo, 1989), definida de la siguiente manera:

Dos opiniones, o creencias, o aspectos del conocimiento son disonantes si no encajan entre sí; o sea, si son inconsistentes, o si al considerarlos solo a ellos dos en particular, uno no se sigue del otro (Festinger; citado en Páramo, 1989: 36).

Las contradicciones presentes en las narraciones míticas podrían ser disonancias o bien inconsistencias reales (Páramo, 1989). Es decir, no todo lo que nos parece absurdo (“mítico” en su sentido occidental de sobrenatural o fantástico) tiene el mismo nivel, pues es tenido por más inconcebible un absurdo lógico que uno físico o biológico. Por ejemplo, entre la fauna de Estados Unidos, según la mitología de los hacheros de Wisconsin y de Minnesota, se encuentra el pájaro Goofus Bird, conocido por construir su nido al revés y volar para atrás, porque “no le importa a dónde va, sino dónde estuvo”. Animal que parece menos absurdo que escuchar o leer acerca de la

⁴ Sabemos que somos mortales y sabemos que no somos inmortales, pero no podemos saber las dos cosas al tiempo.

existencia del pez Goofang, que “es del tamaño exacto del pez rueda, pero mucho más grande”⁵ (Páramo, 1989: 28). Y si bien el primero contradice a la biología de las aves tal y como se conoce en el presente, el segundo cuestiona el sistema de referencia que tenemos sobre tiempo y espacio, lo que lo hace impensable. En el caso del misterio de la Trinidad, se dice que “una, efectivamente, es la persona del Padre, otra la del Hijo, y otra la del Espíritu Santo [...]. El Padre es Dios, el Hijo es Dios, el Espíritu Santos es Dios. Y, sin embargo, no hay tres dioses sino un solo Dios” (Páramo, 1989: 29); lo cual es inconsistente con la noción básica de identidad: no es posible pensar $A = A$ al tiempo que se dice que $A = B$, $A = C$ y $A \neq B \neq C$. Y al no ser válido pensarlos no es posible representarlos o visualizarlos, y el papel del misterio de la Trinidad no es “resolver el problema”, sino hacer posible la mediación entre los resultados de diferentes corrientes teológicas que dieron nacimiento al cristianismo.

Y cuando se dice que Jesús al *descender* a los infiernos *ascendió* a los cielos y está a la *diestra* del Padre, se contradice en algún grado la diferencia entre arriba y abajo, pero al mismo tiempo se da cuenta de un sistema espacial en el que hay un arriba, un abajo, una izquierda y una derecha, supuestos espaciales que son familiares a la cultura occidental (Páramo, 1989).



En el lenguaje corriente, al decir que una narración (oral, escrita, cinematográfica) es autocontradictoria se está diciendo que es trivial (Páramo, 1989). Es una versión formal del lema de la Chimoltrufia⁶ de que “así como dice una cosa dice la otra”, por lo que en realidad no dice nada. Sin embargo, eso presupone que una teoría científica no ha de contener ninguna contradicción, lo

⁵ Según el *Libro de los seres imaginarios*, de Jorge Luis Borges.

⁶ La esposa del Botija, en el sketch “Los caquitos”, de la comedia televisada mexicana *Chespirito*, representada por Florinda Meza. (Nota del Editor)

cual revela más una idea decimonónica de la ciencia, que la práctica científica desde la década de 1930, cuando se dieron a conocer los teoremas de la incompletitud de Gödel sobre la indecibilidad de la teoría aritmética (Páramo, 1989). Esto es, que hay en la aritmética afirmaciones verdaderas que jamás podrán demostrarse (Casanovas, 2005) o, dicho de otra forma, que no todo problema puede ser resuelto porque en las matemáticas, como en las demás ciencias, no es posible estar completamente seguros de que lo que se está haciendo es correcto (Stewart, 1998).

La ciencia desarrollada después de las geometrías euclidianas, después de Gödel, de Einstein y de Heisenberg, extiende su programa de trabajo más allá del objetivo de construir teorías que den cuenta de lo que pasa en el mundo exterior; la misión de la ciencia del presente se ha extendido hasta proponerse el reconocimiento de sus propias fronteras: la del último siglo es una ciencia de principios de incertidumbre, de teoremas limitativos, de 'modelos' de interpretación provisionales y relativos. La figura del científico capaz de revelar la única y completa verdad de un particular proceso o cosa parece ser un arquetipo, un mito del pasado [...]. El científico contemporáneo que no comprenda el carácter relativo de su saber, o no es plenamente un científico, o no es plenamente contemporáneo... (Páramo, 1990: 7).

Recapitulando, definir el mito desde la tradición occidental supone definir también la racionalidad. Un relato mítico sería irracional según esa tradición. Y un relato sin contradicciones o inconsistencias no se consideraría mítico. Así, ser un sujeto moderno implicaría tener acceso y control sobre el entorno gracias a una forma de pensar autocrítica y objetiva o ajustada a la evidencia empírica. Pero ese tipo de sujeto ha sido historizado para mostrar que no es un fenómeno universal sino europeo y que requirió de una fase conquistadora y dominadora (*ego conquiro*) de indios americanos, negros africanos y mestizos descendientes de europeos y nativos (siglos XVI y XVII). A lo cual siguió el colapso de la España monárquica y la autorrepresentación de la "única" modernidad basada en el desprejuiciado y objetivo *ego cogito*, buscador de la eficacia administrativa, el control higiénico de las poblaciones y el control de las pasiones y excesos del individuo en función de su productividad (Castro, 2005). Así las dificultades del diálogo entre herederos de tradiciones culturales diferentes ("racionalista" y "mítica") suponen que quien asume relatos míticos al tratar de pensarse a sí mismo o a su cultura ("el petróleo es sangre de la madre tierra"), puede comprender al racionalista por el mero hecho de que el racionalismo es universal y los relatos míticos son locales (Uribe, 2002). Nuevamente, el *logos* o pensamiento racional, es el del sujeto moderno, en tanto que el otro habla en términos contradictorios o míticos, no apegados a la

evidencia objetiva (“la tierra es un ser inerte, la metáfora de que es una madre es un idea mítica, contradictoria e irracional”).

Con el fin de no asumir las limitaciones inherentes al uso del racionalismo moderno fundado en el supuesto de una ciencia objetiva, consistente y libre de incoherencias, Páramo (1989, 1991, 2001) propone la noción de mito definida desde la matemática (“propiedad estructural”) y comprendida desde la lógica paraconsistente. A diferencia de los relatos míticos griegos o aztecas o muiscas, la matemática no fue creada por una única cultura sino que ha sido un descubrimiento en paralelo de diferentes culturas. Y la lógica clásica basada en la consistencia ha dado paso a lógicas que introducen la incertidumbre o la paraconsistencia, en función de comprender creencias que de otra manera se descartarían como irracionales, inconsistentes y, por ende, “míticas” en un sentido peyorativo.

Para que esa concepción no racionalista del mito sea accesible para el análisis de situaciones concretas (poemas, filmes, telenovelas), es preciso reconocer que la experiencia cotidiana y sensorial trata con un mundo provisional, limitado e imperfecto. Si a partir de eso ordinario o cotidiano (un cepillo de dientes, un olor, una escena de película, un poema) se accede a preocupaciones fundamentales por lo perfecto, ilimitado o atemporal, el sentimiento de estar en contacto, de forma indirecta, con algo trascendente es entonces cuando se estaría revelando el poder del mito (Páramo, 2002). Así como al estar en contacto con una puerta se está ante la versión provisional de un rectángulo, y el hecho de que se destruya esa puerta no implica que desaparezca la noción pura e idealizada que tenemos de rectángulo, así mismo estar en contacto con un poema, un dibujo animado, la escena de una película o un estilo arquitectónico puede permitirnos acceder a la noción pura o mítica de belleza, modernidad o maldad que ha estabilizado la cultura en que vivimos, y que nos permite a su vez alcanzar un momento de trascendencia al contemplar esas manifestaciones estéticas.

Ahora bien, puede ser que ciertos dibujos, estilos arquitectónicos, personajes de la literatura, poemas o canciones hagan más accesible que otros una propiedad estructural o mito de determinada cultura. En las barajas se han refinado ciertos paradigmas o modelos idealizados a partir de accidentes históricos, pues ya no importa cuáles eran los monarcas que inspiraron los cuatro reyes del naípe, pues se han depurado de su existencia provisional y efímera para llegar a ser entes perfectos y atemporales. Esos modelos idealizados permiten ingresar a los supuestos

culturales o principios estructurales que se manifiestan a través de esas cartas, personajes o fragmentos de poemas y canciones.

En el estudio del mito (y la poesía), cuando se tiene un ejemplo o modelo idealizado, preciso, económico y claro de algo, se suele decir que es un paradigma; especialmente cuando, además, el ejemplo se ha hecho típico dentro de cierto ámbito cultural (Páramo, 2001).

El mito, en tanto principio estructural, no está presente o consciente al momento de estar ante un paradigma o escena típica que encarna un supuesto cultural trascendental. No es un recurso intelectual para organizar el mundo, sino un trasfondo sobre el que es posible la organización misma. No puede ser lo que creemos conscientemente en determinado momento, porque eso implicaría el dominio de lo ordinario o cotidiano. Creer en milagros no es una actitud mítica, sino el hecho de que se asuma implícitamente que hay un más allá (el azar, la suerte) que controla la vida cotidiana al que no tiene acceso la ciencia tal como la conocemos. No es inusual que haya gente que confía en que un animal prediga el clima, el resultado de un partido de fútbol o el número de la lotería, aunque no se pueda explicar cómo lo hace. Eso es una actitud mítica, puesto que se asume que hay algo más allá de ese hecho puntual, ininteligible a los sentidos y el sentido común cotidiano, que le posibilita hacer esas predicciones y que le estaría negado a otros animales.

El hecho de que un judío llamado Judas se haya ahorcado no tiene mayor repercusión si no se accede al mito de que la traición es indeseable. Decir que alguien es un Judas es depurar al Judas histórico (si es que existió) de su historia personal y convertirlo en modelo puro de lo que significa traicionar la fidelidad que se le tiene a un superior (Páramo, 2002).

Páramo usa metafóricamente otros términos como *arquetipo* o *modelo* (Páramo, 2001, 2002), para expresar el mismo concepto del paradigma como perfeccionamiento de una tipicidad, donde intervienen “valores heurísticos y estéticos como los de capacidad explicativa, simplicidad, perspicuidad, armonía y elegancia” (Páramo, 2001: 58; cfr. Páramo, 2000: 486).

Ese procedimiento es el que parece seguir el periodista Antonio Caballero (1999) al tratar de “abarcar en toda su complejidad y simplicidad igualmente pasmosas, a Estados Unidos, República Imperial del siglo XX”, basada en sus mitos: el “sueño americano” o el ser un país nacido con inmigrantes que llegaron sin nada y triunfaron, donde “la fuerza puede servir a la justicia, o más exactamente, a la policía”, donde cada inmigrante tiene la posibilidad del “sueño americano”, es el éxito en el que predomina la “confianza en la tecnología”, el “recurso a la hipocresía” (se castiga a

Cuba por violar los derechos humanos de sus propios ciudadanos, pero no a Estados Unidos por hacer lo propio con ciudadanos de otros países en Guantánamo), y la creencia naturalizada de que su debilidad no es interna sino que proviene de una droga del exterior: la coca. El paradigma (su *vera efigie*, dice Caballero) que nos pone en contacto con esos mitos es Superman: un inmigrante del planeta Krypton, con súper-poderes físicos pero no intelectuales (no descubre la cura del sida o el cáncer), que oculta su identidad y que es inmune a las armas terrícolas pero no a la extraterrestre kryptonita.



Ese superhéroe lo cimentó el guionista Jerry Siegel en otro paradigma: Jesús. En la narración mítica cristiana, Dios envía a su hijo a salvar a la humanidad con su sacrificio físico, mientras este último se daba a conocer por sus poderes curativos y la posibilidad de vencer a la muerte terrenal. Relato creado por un pueblo convencido de que su Dios era el único dios posible, que los había escogido y que enviaría algún día un mesías para rescatarlos de la opresión sufrida en diferentes imperios (de los egipcios a los romanos). Estados Unidos también es el pueblo elegido que ha de llevar ya no la salvación sino la libertad y la democracia a los pueblos oprimidos por el comunismo. Una vez acabado el comunismo ha sido preciso buscar otros oponentes para ese destino libertario: el terrorismo, Irán o Corea del Norte.

El hecho de que en Arabia Saudita no haya democracia no implica que sean invadidos para imponerles la libertad, puesto que se quedarían sin petróleo, lo mismo que ocurre con la democracia formal o dictadura tácita de Venezuela, segundo proveedor de petróleo de Estados Unidos.

Denunciar la contradicción entre pregonar la libertad democrática y aceptar dictaduras de sus socios comerciales ha sido denunciado en diferentes filmes (*Syriana*, 2005; *Leones por corderos* [*Lions for lambs*], 2007; *Red de mentiras* [*Body of lies*], 2008). Pero fue el espectáculo televisivo de

la vulnerabilidad de Estados Unidos en su propio territorio, el 11 de septiembre de 2001, el que cuestionó el mito de su invulnerabilidad. No estaban ahí ni Supermán ni Rambo para protegerlos. La pregunta no era por qué los habían atacado, pues la respuesta era tan obvia como superficial y apresurada: porque hay terroristas; el interrogante moral (no ético) del común de la gente era cómo habría de ser castigado “el mal”. Fue en ese momento que se actualizó el mito de usar la fuerza para imponer la justicia, o más bien, la vigilancia policial en Afganistán y en Irak.

Referencias

- CABALLERO, A. 2000. «El siglo XX: resumen del horror». En: *Semana*, 923, diciembre 27-enero 9, pp. 40-42, Bogotá.
- CANO, P. L. 1999. *De Aristóteles a Woody Allen. Poética y retórica para cine y televisión*. Barcelona, Gedisa.
- CÁRDENAS, F. 1990. «Mitos y verdades sobre la desnutrición entre los muiscas: una visión crítica». En: *Revista de Antropología*, 4(1), pp. 127-139.
- CASANOVAS, E. 2005. «La lógica en el siglo XX». En: GARRIDO, M., VIDALES, L., y ARENAS, L. (Coords.). *El legado filosófico y científico del siglo XX*, pp. 669-690. Madrid, Cátedra.
- CASTRO GÓMEZ, S. 2005. *La Hybris del Punto Cero. Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá, Universidad Javeriana.
- DÉSVEAUX, E. [1991] (2000). «L'analyse des mythes». En: BONTE, P., e IZARD, M. (Dirs.). *Dictionnaire de l'ethnologie et de l'anthropologie*, pp. 500-501. París, Quadrige – PUF.
- DETIENNE, M. [1967] (1983). *Los maestros de verdad en la Grecia arcaica*. Madrid, Taurus.
- DUICA, W. 2003. «Mito y evidencia». En: CHAPARRO, A., y SCHUMACHER, C. (Eds.). *Racionalidad y discurso mítico*, pp. 71-96. Bogotá, Universidad del Rosario – Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- HUGHES, R. 2000. «Los mitos de lo alto y lo bajo». En: *El malpensante*, 20, febrero 1-marzo 15, pp. 10-19, Bogotá.
- LAKOFF, G., y JOHNSON, M. [1980] 2004. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.
- LEACH, E. [1976] 1981. *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*. México D. F., Siglo Veintiuno Editores.

LÉVI-STRAUSS, C. [1955] 1994. «La estructura de los mitos». En: *Antropología Estructural*, 252, pp. 229-252. Barcelona, Altaya.

LLINÁS, R. [2001] 2003. *El cerebro y el mito del yo. El papel de las neuronas en el pensamiento y el comportamiento humanos*. Bogotá, Norma.

MILLÁN, J., y NAROTZKY, S. 2004. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, Cátedra.

NÚÑEZ, D. 2003. «Mito y realidad del neoliberalismo en Chile. Balance de dos decenios de expansión del capital». En: *Marx vive: dominación, crisis y resistencias en el nuevo orden capitalista*, pp. 389-402. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia.

PÁRAMO, G. 1989. «Lógica de los mitos: lógica paraconsistente. Una alternativa en la discusión sobre la lógica de los mitos». En: *Ideas y Valores*, 79, pp. 27-67. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 1989. [También publicado en: JIMENO, M., OCAMPO, G. I., y ROLDÁN, M. A. (Eds.). *Identidad. Memorias V Congreso Nacional de Antropología*, pp. 81-131. Bogotá, Serie Memoria de Eventos Científicos ICFES – Colciencias – Fundación Antioqueña para los Estudios Sociales, FAES. 1990].

_____. 1991. «Mito y ciencia». En: *Magazín Dominical, El Espectador*, 433, agosto 11, pp. 18-19, Bogotá.

_____. [1994] 2000. «Mito y consistencia lógica». En: *Revista de la Academia Colombiana de Ciencias*, 24(93), pp. 477-492.

_____. [1996] 2002. «Mito y religión». En: *Archivos de Iglesias, Credos y Religiones*, pp. 13-36. Bogotá, Archivo General de la Nación.

_____. 2001. «Mito, matemáticas y poesía. A propósito de un parlamento de Ricardo III de W. Shakespeare». En: BONILLA, C. *Estética y Matemática*, pp. 55-74. Bogotá, Universidad Distrital, Universidad Nacional de Colombia, Escuela de Administración de Negocios.

PHILIP, N. 1999. *Mitos y leyendas. Guía ilustrada*. Madrid, Celeste Ediciones – Editorial Raíces.

RUCK, C. [1997] 2000. «Mito». En: BARFIELD, T (Ed.). *Diccionario de antropología*, pp. 358-360. México D. F., Siglo Veintiuno Editores.

STEWART, I. [1987] 1998. *De aquí al infinito. Las matemáticas de hoy*. Barcelona, Crítica.

URIBE, Á. 2002. «Berito Cobaría: ¿el otro de la inclusión discursiva?». En: SIERRA, R., y GÓMEZ, (Eds.). *La filosofía y la crisis colombiana*, pp. 239-269. Bogotá, Taurus – Sociedad Colombiana de Filosofía – Universidad Nacional de Colombia.

VERNANT, J. P. [1966] 2003. «La sociedad de los dioses». En: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 87-102. Madrid, Siglo Veintiuno Editores.

_____. [1974] 2003. «Razones del mito». En: *Mito y sociedad en la Grecia antigua*, pp. 170-220. Madrid, Siglo Veintiuno Editores.