

## Mitos e imaginarios colectivos

Samuel Fernández Pichel

### Resumen

La constante emergencia de nuevas figuraciones de *lo real* en un contexto globalizado caracterizado por una pluralidad de naturaleza barroca, puede relacionarse con un proceso de reencantamiento del mundo con anclaje en lo imaginario. Para tal fin, una revisión de la obra de Gilbert Durand en relación con lo imaginario se antoja estrategia de utilidad para desarrollar una reinterpretación de los mitos e imaginarios colectivos para el nuevo siglo. Esta reformulación ha de adoptar, en nuestra opinión, los acercamientos a lo imaginario desde la sociología, para hacer referencia a las estrategias de creación de mitos en nuestra actual Sociedad de la Información, atendiendo a los contenidos ideológicos subyacentes a estas nuevas hierofanías.

### Palabras clave

Gilbert Durand, ideología, imaginario colectivo, mito, mitocrítica, reencantamiento.

### Abstract

The profuse occurrence of new figurations of *the real* within a globalised context and its multifaceted baroque nature, can be associated to a process, rooting in the imaginary, aiming at the reenchancement of the world. To this purpose, Gilbert Durand's approach to the imaginary has to be reviewed as a useful tool to bring about a reinterpretation of the value of myths and collective imaginaries in the beginning of a new century. It seems to us that this reformulation should necessarily include, following sociological approaches to the imaginary, the reference to the dynamics of myth creation in our current Information Society and the ideological contents of this new faces of the myth.

### Key words:

Collective imaginary, Gilbert Durand, ideology, myth, myth criticism, reenchancement.

## 1. Introducción

La actual dinámica del intercambio simbólico en el marco de un contexto mundial gradualmente globalizado favorece, bajo el predominio de la imagen, la emergencia de una concatenación de *micromitologías* (Carretero Pasín, 2006), actas figuradas de fundación, reductos de la individuación y singularización para colectivos cuya configuración trasciende el ámbito de lo local para adentrarse en este nuevo escenario compartido. El estatuto de estas nuevas *figuraciones*, así como su implacable caducidad y la presteza de su encadenamiento sucesivo, sitúan de nuevo en un primer orden el debate sobre la construcción de imaginarios como manuales prácticos de actuación o discursos legitimadores ante el devenir cotidiano, la contingencia de *lo real*. En términos antropológicos, habríamos de identificar en este proceso la permanencia de una predisposición humana fundamental a la fabulación que el pensamiento racional intentó desterrar emparentándolo con el territorio de la falsedad y la alucinación, enemigas ambas de la razón. Es precisamente en la confluencia o divergencia entre los caminos de la razón y lo imaginario, *logos* y *mythos*, donde encontramos las fuentes para este debate, de manera que la disposición de los mismos, los mayores o menores grados de acercamiento, se emparentan con epistemologías contrastadas nacidas de un dualismo asumido con carácter estatutario durante muchas etapas de la historia occidental. A la objetivación analítica del mundo propuesta por el empirismo racionalista, el pensamiento imaginario opone una asimilación; a la reificación del universo material separado de su sujeto habrá de sucederle un nuevo “encantamiento”, una síntesis provechosa entre el sujeto y el objeto-mundo en la que tengan cabida la perspectiva vivencial y su muestrario de afectos.

El propósito de este trabajo se especifica en un triple propósito:

- 1) revisar someramente las sucesivas aportaciones a los conceptos asociados a “lo imaginario”, focalizadas principalmente en el mito;
- 2) situar “lo imaginario” en el entramado del discurso sociológico;

- 3) y caracterizar las metodologías de la mitocrítica y el mitoanálisis durandianos como estrategias de acercamiento al imaginario aún operativas en el contexto arriba apuntado.

## **2. Las sendas de lo imaginario**

### **2.1. Lo imaginario como resistencia**

La publicación en 1960 de la obra seminal de Gilbert Durand “Las estructuras antropológicas del imaginario” inaugura una nueva fase en la dialéctica que el pensamiento ilustrado había establecido con criterios valorativos entre el dominio de la razón y el de la imaginación. El *estructuralismo figurativo* durandiano, partiendo de diversas influencias que apuntaremos más adelante, sistematiza un acercamiento a lo imaginario que revaloriza el dominio de la imaginación simbólica hasta establecerlo como principio configurador de todo pensamiento (individual) y de toda historia (colectiva). La aportación de Durand ejemplifica un episodio añadido, un cambio de rumbo del que aún participamos, a un recorrido marcado por la disociación de saberes en el que el conocimiento factual arrinconó la validez del imaginario.

Mircea Eliade (1983:7-8) emplaza el origen de la desvalorización de la imagen mítica en la Antigüedad clásica, opinión compartida por el propio Durand. Dicho proceso desmitificador emparentado con la creación del racionalismo jónico, desencadena el vaciamiento de toda metafísica o religiosidad del mito, que pasa de ser una “experiencia vivida” a un continente ficcional, desacralizado y en vías de ser transmitido como herencia artística y cultural. La lógica aristotélica impregna, asimismo, el pensamiento de la escolástica medieval y se extiende a lo largo de las subsiguientes reformulaciones del paradigma binario, desde el racionalismo de Descartes y el empirismo de Hume en los siglos XVII y XVIII al positivismo comtiano en el XIX, que, al margen del énfasis diferencial que en sus metodologías se otorga a los productos de la experiencia o de la razón pura, coinciden en el rechazo de lo imaginario, terreno vedado a los requerimientos del pensamiento cientifista. La tesis de la Ilustración, momento de celebración extrema de los

valores de la razón analítica, proclama la esencia bastarda de lo imaginario, y circunscribe su función en el campo literario a lo puramente decorativo o a la intención didáctica (Gimber, 2008:15).

En oposición a lo anterior, y adoptando una cronología en paralelo, la filosofía platónica y neoplatónica o la corriente gnosticista superan los dualismos de partida para proponer una aproximación sintética, mezcla de razón, percepción e imaginación a la Unidad o principio único regidor del universo. La persistencia de lo imaginario se manifiesta entonces en la recurrencia de las prácticas representativas icónicas y dramáticas medievales, vía de acceso al Creador. Con el teísmo promovido por la Reforma Protestante del siglo XVI se negará lo precedente, y se promoverá una extirpación iconoclasta de la facultad representativa de lo imaginario. A esta iconoclastia contestará la Contrarreforma mediante su tendencia artística definitoria, el Barroco. Si una de las interpretaciones de nuestra contemporaneidad post-moderna la emparenta precisamente con un resurgir de lo barroco (Navarro Martínez, 2006:60), quizá no haya que justificarla ya en los términos de la espiritualidad religiosa, sino en los de movimiento de reacción contra la apabullante maquinaria cientifista. Una primera constatación de este rechazo a los valores de la Modernidad, los derivados de la Revolución Francesa, toma forma en el romanticismo alemán de finales del XVIII y principios del XIX. Los románticos revelan el malestar del individuo en el contexto de una separación radical del elemento natural que el ideal del Progreso ha cosificado y puesto al servicio de su afán materialista. Ante la realidad de una alienación del sujeto, el mito deviene en vínculo con un origen primordial, no exento de implicaciones religiosas (como en Novalis), y en garante de una unidad política e ideológica. El acto estético, emparentado con la Verdad, eleva la expresión de lo poético, lenguaje de la fantasía, al nivel de lo cuasi-religioso, y con ello la imagen y el símbolo reclaman su reinclusión en el terreno de lo real.

Este breve compendio de la dinámica de resistencia de lo imaginario nos sitúa en los albores del siglo XX, donde va a experimentar una serie de reformulaciones destinadas a caracterizarlo en toda su complejidad epistemológica y a señalar su

pertinencia bajo la doble caracterización de un sincretismo histórico determinado y de una capacidad humana atemporal.

## 2.2 Los formantes del mito

Como apunta M. Franzone (2005:3)<sup>1</sup>: “La palabra <imaginario> despierta cierto volumen invisible, una presencia que nos rodea pero que no podemos tocar”. Es partícipe, por tanto, de un mecanismo alterno de presencias y ausencias, cuyas ocultaciones han de ser igual de significativas que sus subrayados. La confusión, y el rechazo, respecto al estudio de lo imaginario llevan a confundir las entidades a través de las que se manifiesta, al extremo de acabar todas ellas abocadas a la naturaleza depreciada e indistinta de “símbolos de tres al cuarto” (Durand, 2005:25). De esta manera la “imagen” no se distingue del “arquetipo”, o el “motivo”, tal es la consideración del fenómeno fantasmático. Negando esta predisposición indiferente a lo imaginario, el mito se convierte en *cristalización* primordial del mismo (Carretero Pasín, 2006), herramienta conveniente de acercamiento a la realidad de lo intangible. La aceptación del componente mítico como objeto de análisis hermenéutico redundaría en una variadísima colección de definiciones, en ocasiones contradictorias, cuyos descriptores aúnan las perspectivas antropológica, psicoanalítica, lingüística, sociológica, artístico-cultural, religiosa e ideológica.

En un principio, Cencillo (1998:8) advierte de las consideraciones predominantes sobre el mito hasta las primeras décadas del siglo XX, donde su inadecuación en el interior del paradigma del mundo moderno caracterizaba los relatos míticos como “historias de dioses” y “fábulas defensivas del miedo”. La valoración del mito se despliega en paralelo, se conforma de hecho en producto de la desconfianza hacia la fantasía. Sin embargo, esta se torna en objeto de estudio fundamental para el psicoanálisis, que en su propósito de exploración completa de la mente humana habrá de considerar estos *fantasmas*, figuraciones irresolutas, integrantes del

---

<sup>1</sup> La numeración de los artículos de Franzone (2005) y Losada (2008) tal y como aquí las referimos no se corresponde con las entradas bibliográficas que registramos al final de nuestro artículo. Para nuestros fines, nos valimos de las numeraciones correspondientes a las copias impresas de su versión on-line, ya que no existía correspondencia entre texto físico y edición digital. En el caso de Pintor Iranzo (2001), el artículo sólo dispone de versión digital, por lo que la numeración utilizada se refiere exclusivamente a nuestra copia impresa.

aparato del inconsciente. Así, Rubio Martín (1987:66) remite al concepto de *protofantasía* de Lersch, participe de un apriorismo representativo cuyo espacio, de difícil justificación empírica, estaría poblado por manifestaciones humanas de carácter atávico, transmitidas biológicamente entre generaciones. La “fantasía de carácter impersonal” junguiana, en la que tienen cabida los sueños, se vincula a la *protofantasía* al afirmar “que no se basan en vivencias de la prehistoria individual y que no pueden explicarse por adquisiciones individuales” (Jung, 2004:100). La hipótesis del resurgimiento “autóctono” de estas fantasías en el individuo, su “segundo nacimiento”, enfatiza la “existencia de un estrato básico anímico colectivo”, el *inconsciente colectivo*, del que derivan una serie de “imágenes primigenias”, los *arquetipos*, que se solidifican en “formaciones tradicionales” por medio del mito. Ambas tipologías, la de raigambre mitológica y la del arquetipo en su versión individualizada suponen “manifestaciones involuntarias de procesos inconscientes” (Jung, *Ibid.*:98), cuya interpretación resulta siempre en metáfora lingüística que nos remite indefectiblemente a otra imagen, pues, como señala el propio psicólogo, “el lenguaje no es sino una imagen” (Jung, *Ibid.*:105).

Castoriadis (1999:234) indaga en la línea del *homo symbolicus* para defender el concepto de la *imaginación radical*: “la imaginación humana es una capacidad espontánea creadora del fantasma”. La imaginación se dispone de forma autónoma y dota al psiquismo humano de una cualidad innata en claro contraste con el psiquismo animal, la que le proporciona una “facultad espontánea de representación” (*Ibid.*:232) desfuncionalizada, no vinculada al placer del órgano, con lo que disiente del enfoque psicofisiológico de Durand para establecer la primacía de la imaginación creadora sobre la influencia de las pulsiones. La *imaginación radical, vis formandi* individual y colectiva, se asienta sobre la capacidad de simbolizar de la que se deduce que “lo imaginado, lo representado – tanto en el nivel consciente como en el inconsciente – no está determinado por una funcionalidad biológica” (*Ibid.*:324).

El acercamiento de H. Bergson (Carretero Pasín, 2006:110) añadirá que en el psiquismo humano existe una condición *fabuladora* especialmente acta para la creación de mundos imaginarios cuya raíz ancla en la experiencia, en los

condicionantes de lo vivencial. La matriz narrativa de estos *universos ficcionales* aspira a la transmutación del contenido de la experiencia, multiforme e inabarcable, en un cosmos significativo. Noción esta secundada por Rollo May (Navarro Martínez, 2006:60), que interpreta en el mito la necesidad de proporcionar sentidos mediante la recurrencia de patrones narrativos, con lo que el mito comunica y transmite unos valores que sustentan los conceptos de identidad personal y comunitaria. Eliade (1983:25) vincula la construcción de ese sentido, ligado en su caso a la experiencia religiosa, a la idea del “origen”. La función del mito se relaciona con la existencia y obra de “Seres Sobrenaturales”, con la creación en un sentido amplio que le confiere el valor de modelo de conducta humana, pues el mito se considera real y, en última instancia, repercute en una dominación del espacio material a la luz de una “potencia sagrada”. En contra de esta idea del mito en su versión teogónica y cosmogónica, Ortiz-Osés (Navarro Martínez, 2006:60-61) entronca con el concepto durandiano del *homo signifier* y establece que la cualidad del mito no ha de referirse a la idea del origen, sino a la capacidad creadora de significados que alberga el ser humano; el mito, bajo esta visión, no reside en el origen, sino en *lo originante*, su naturaleza precede a los determinantes de la historia, y por ello define antes que ser definido. De igual forma, Cencillo (1998:10) rebate el contenido sagrado del mito expuesto por Eliade haciendo alusión a todos esos “mitos etiológicos, participativos y nacionales en los que no intervienen dioses...”.

En el campo de la antropología, tanto el funcionalismo de Malinowski (1994) como el estructuralismo de Lévi-Strauss (1995) colocan al mito en la encrucijada de la resolución a un problema. En el caso del autor polaco, la observación directa y participativa del investigador ha de desvelar la funcionalidad pragmática del mito, que se recrea, se “re-vive” en forma de soluciones individuales a las contingencias de la vida cotidiana y como garante y principio fundador de la práctica social. El mito según Lévi-Strauss participa de una teoría sistémica heredera de la lingüística de Saussure que ofrece la solución a las manifestaciones locales del mito bajo el amparo de una estructura global e integradora cuyo funcionamiento responde a una dinámica relacional, de encuentro entre contrarios. Su afirmación de que “pese a las diferencias culturales existentes entre

las diversas fracciones de la humanidad la mente humana es en todas partes una y la misma cosa, con las mismas capacidades” (1995:40) cuestiona el etnocentrismo de la tradición occidental y establece una relación de ambivalencia entre historia y mito.

Durand (en Losada, 2008:18) define el mito como “sistema dinámico de símbolos, arquetipos y esquemas que tienden a componerse en relato”, espacio en que la confluencia simbólica se somete al proceso racional-argumentativo. El semiólogo francés R. Barthes (1980:199), por su parte, problematizará este hecho al afirmar que “si el mito es un habla, todo lo que justifique un discurso puede ser mito”. En su interpretación, la ideología penetra en el mito para producir un falseamiento esencial, aquel que “naturaliza” los significados históricamente motivados en el nivel de la connotación. En sus palabras, “el mito es una palabra *robada y devuelta*” (*Ibid.*:218).

Este resumen de algunas de los descriptores e interpretaciones del mito puede servirnos para, a manera de síntesis (en absoluto concluyente dada la complejidad y extensión del acercamiento al mito desde diferentes disciplinas) extraer una serie de caracterizaciones básicas de su naturaleza y función en el marco más propicio a nuestros fines, aquel que expusimos en la introducción a este artículo. Si hemos de dar cuenta de la persistencia del componente mítico en su expresión contemporánea amparada por la influencia de una cultura de la imagen globalizada, podríamos enumerar las siguientes concreciones de lo mítico:

- La polisemia de lo mítico: el mito ha dado paso a los mitos (García Gual, 2008:2).
- Los mitos encuentran anclaje en el psiquismo humano, expresión de una dinámica evolutiva que va más allá de la aparición individual, refiriéndonos a la existencia de un espacio-contenedor colectivo, más allá del simple registro memorístico.
- El mito se encarna en forma de relato o narración, es un modo de comunicar, un formato discursivo.

- Como tal, no escapa a las estrategias de intencionalidad de todo discurso histórico englobado en un contexto dado.
- En su seno, opera la doble lógica de la permanencia y el dinamismo: contrariamente a la opinión de Durand, los mitos se renuevan y lo que prevalece es la necesidad del discurso mítico como fenómeno inherente a la capacidad simbólica del ser humano.

### 2.3. Construcciones simbólicas del mundo contemporáneo

Autores como Eliade (1983) o Barthes (1980), siguiendo la estela de Benjamin y los integrantes de la Escuela de Frankfurt, registran la permanencia del mito en el espacio de la atomización simbólica del mundo contemporáneo. Si el proyecto de la Modernidad liquida el mito en su acepción clásica y lo re-interpreta paroxístmicamente para su propio beneficio (los grandes *metarelatos* del Progreso, el Individuo, o el Estado como epítome del orden social), la incesante maquinaria tecnológica de la que es responsable se convierte, desde finales del siglo XIX, en un agente creador y difusor de nuevas “hierofanías, ahora profanas” (Carretero Pasín, 2006:121). El avance imparable de la lógica productiva cae en una contradicción primordial: allí donde el imperio de la razón intentaba imponer su pensamiento reductor, lo simbólico irrumpió de manera inusitada y multiforme bajo el patrocinio de los nuevos sistemas de transmisión y reproducción de los mensajes de la cultura audiovisual. El mito, desacralizado, mundano, profano, se reinserta en los discursos asociados a la cultura popular, reclamando de nuevo su estatuto en el terreno de lo real. En última instancia, como apunta Carretero Pasín (*Ibid.*) haciendo referencia al pensamiento de Raymond Ledrut: “la gran revelación del mundo moderno consistiría en que todo, en cualquier tiempo o lugar, puede devenir potencialmente *hierofanía*”.

La explicación fundamental a la re-emergencia de lo simbólico hay que asociarla a la necesidad, al ímpetu antropológico, difícilmente erradicable, que relaciona al hombre con la construcción de imaginarios, de dimensiones simbólicas. Morin recurre al concepto de *noosfera* (en Carretero Pasín, 2006:122-123), depósito del flujo simbólico, coto de lo imaginario, en necesaria interacción con lo real, propiciando la creación de una *interfaz* que dé cabida a la creación de un nuevo

patrón de pensamiento *logomítico*. La relación del individuo con la esfera de lo imaginario es posible gracias a un doble proceso de *proyección e identificación* (Morin, 2001), que hace palpable el componente fantástico, compuesto de afectos y subjetividades, en el horizonte de lo material. El resultado de dicho proceso desemboca en la creación de un *doble*, en el cual la imagen mental encuentra acomodo entre las intuiciones materiales del mundo, y aquello que consideramos real deviene mundo *semi-imaginario*, al igual que aquellos que lo habitan. Morin (*Ibid.*:187) nos advierte: “el cine es comercio efectivo con el mundo”; lo cual puede extrapolarse a la definición del “re-encantamiento” en términos de actividad simbólica provechosa e imperecedera, a lo que se suma un factor de “urgencia antropológica”. El propio Morin, junto a Durand (2005) o Eliade (1983), se sirve de la *función eufemizante* de la imaginación (en terminología durandiana) como especificación para la necesidad antropológica de la imagen simbólica. Dicha función constituiría una estrategia defensiva ante los envites del Tiempo destructor.

La inmediatez insólita de la imagen colma instantáneamente al pensamiento que imagina y lo sustrae al encadenamiento temporal; la memoria [...] reabsorbida en la función fantástica, atrapa un tiempo reencontrado, no está sometida al tiempo, sino que permite una reduplicación de los instantes y un desdoblamiento del presente. (Navarro Martínez, 2006:60).

La función de la fantasía y del imaginario de tal manera asumida encuentra, a su vez, rechazos y sospechas desde lecturas de corte ideológico. Así Barthes (1980) reconoce en su visión del mito los parámetros de la “falsa conciencia” marxista (Carretero Pasín, 2006:122), compartida por Baudrillard. Estas interpretaciones basan, en primera instancia, su recelo en la constatación de la unilateralidad del discurso en la comunicación de masas, para el que la multiplicad de plataformas de la emisión no se corresponde con una retroalimentación consecutiva, pues si esta existe siempre es diferida y ambigua en su exteriorización. La “información contingente” de los discursos de los “Mass - Media” expande representaciones motivadas y configuradas desde espacios minoritarios a una audiencia receptiva ilimitada, y es aquí donde se abre la brecha en que la mitificación sobreviene mistificación. Fenómenos de la comunicación global de última generación, como

los desarrollos de la web participativa, restan validez a estas críticas, ya que en la actualidad constatamos la simultaneidad de una gran variedad de discursos de autorías difusas y múltiples que socavan el otrora poder omnipotente de las grandes corporaciones de la comunicación. La noción del doble de Morin se problematiza, de igual forma, so pretexto de que es el terreno de la afectividad el más propicio para el intrusismo del mensaje ideológico. Más allá de la concepción de un tiempo atemporal del mito, la crítica ideológica arguye la construcción histórica de significaciones que empapa el mito. La plétora de lo afectivo en el mundo semi-imaginario detenta una peligrosa indefensión del individuo, sometido a la inconsistencia del estado de extrema recepción ante el mensaje mítico.

La dinámica de creación de representaciones inherente al *homo significifer* se extiende al campo de lo social. La construcción de este ámbito compartido se basa en la confluencia y la negociación simbólicas conducentes a la aceptación de unos parámetros y valores por parte de la colectividad. La dimensión de este *constructo* social participa del “re-encantamiento” llevado a cabo por la cultura contemporánea, a través de figuraciones que dan cuenta de una *trascendencia inmanente* a lo cotidiano. La facultad imaginaria humana encuentra su correlato social en lo *imaginario social constituyente* (Castoriadis, 1999:95), el impulso creativo que enlaza la institución de lo social con la creación de significados simbólicos, en la misma medida que el mito en su concepción pre-moderna dio validez a modelos del mundo homologables para las sociedades primitivas. De esta forma, las *significaciones imaginarias sociales*, cuerpos simbólicos, arquetipos de lo social cristalizan en lo *imaginario social constituido*, lo cual:

[...] asegura la continuidad de la sociedad, la reproducción y la repetición de las mismas formas, que en lo sucesivo regulan la vida de los hombres y que permanecen hasta que un cambio histórico lento o una nueva creación masiva viene a modificarlas o a reemplazarlas radicalmente por otras. (Castoriadis, *Ibid.*).

La *vis formandi* de lo social y las reglas de la contingencia esgrimidas por la argumentación del pensador griego desmontan en su aparente simplicidad todo el aparato (oculto) de desmitificación – re-mitificación que la razón ilustrada pergeñó

como perversa estrategia de legitimación irrefutable de su proyecto humano teleológico. La esfera social aparece, por consiguiente, caracterizada como un espacio de interacción simbólica sujeto a sucesivas reformulaciones. El contenido de dicho espacio viene a estar ocupado, a partir de la introducción del *formismo* de G. Simmel y la obra de Bastide por las muestras de lo cotidiano, por la concurrencia simbólica de lo mínimo, lo anecdótico estetizante, que se convierte en herramienta de intercambio simbólico comunitario. Esta será la línea emprendida por la *sociología de las profundidades* de Maffesoli, discípulo de Durand. La forma simbólica aglutinaría los instintos de una *socialidad empática* inherente al ser humano. Desde Simmel, la configuración y acatamiento colectivo de lo social incorpora la dimensión simbólica de la representación del elemento social. Maffesoli sintetiza la caracterización de esas representaciones en el mundo contemporáneo por medio del retorno del tribalismo y de lo trágico-dionisiaco. La borrosa cultura postmoderna en que habitamos encuentra en el *neotribalismo* una solución a la conflictividad social, materializada en el surgimiento de redes simbólicas que trascienden ámbitos localistas y, guiada por la identificación de corte empático, intenta reconocer y asimilar representaciones que le sean válidas para el discurrir de su existencia. Desmontando el fariseísmo del megaproyecto Ilustrado, la individualidad busca asideros en lo colectivo valiéndose de asociaciones consensuadas, e identificaciones parciales, que conforman necesariamente un modelo más flexible, menos monolítico, de sociedad.

La estrategia de la seducción, ineludible en cualquier acercamiento a la naturaleza de lo afectivo, actúa, ya sea en la sombra o bajo la mecánica de atracciones múltiples ofrecidas por la contemporaneidad post-moderna (el Reino de la Imagen) como contrapunto siniestro al “re-encantamiento” del mundo. El gusano en la manzana simbólica del mundo globalizado, auspiciado por las leyes aún vigentes de la lógica capitalista, es la reversión de lo fantástico como liberación. Lipovetsky (2003) nos advierte de las funestas consecuencias de la individuación según la Sociedad de Consumo: la mercadotecnia del mito y el deseo de posesión como vía de escape a un mundo vaciado de todo encantamiento más allá de la lógica consumista.

### 3. Hermenéuticas de lo imaginario

Cualquier acercamiento hermenéutico al mito, cualquier análisis simbólico, ha de partir de una premisa fundamental: la intraducibilidad de la imagen. Pintor Iranzo (2001:6) señala: “La imagen no puede ser reducida a una estructura lingüística, a una serie de filiaciones históricas o a un encadenamiento de significados”. Y Durand, al igual que Jung, establece que la imagen siempre nos remitirá a otra imagen, pues es siempre isomorfa y no responde a la lógica binaria del signo lingüístico, más bien lo precede (Losada, 2008:9). La dinámica interpretativa de Durand se basa en lo que el mismo denomina el *trayecto antropológico*, aquel que partiendo de lo biológico se acerca a lo social reconociendo la interrelación entre las pulsiones subjetivas y las intimaciones objetivas que brotan del medio social. La metodología hermenéutica durandiana se concreta en dos estadios fundamentales relacionados con los límites de su *trayecto antropológico*: la mitocrítica y el mitoanálisis, preámbulos a la elaboración de toda una Poética del Imaginario sublimada, de acuerdo a la evolución del pensamiento del filósofo y mitólogo francés, en la Mitodología, ciencia entre ciencias.

#### 3.1. Mitocrítica

Durand atribuye la inspiración para su modelo de interpretación mítica a Mauron y su psicocrítica, aunque para encuadrarlo en su globalidad haya que mencionar igualmente las aportaciones del *materialismo imaginario* de Sartre y Bachelard (maestro de Durand), en especial en lo referente a la concepción dinámica y transformadora de la fenomenología de la imagen en Bachelard; la reflexología de Betcherev, base de los presupuestos biológicos desencadenantes del *trayecto antropológico*; el psicoanálisis, sobre todo en su versión junguiana; la etnología de Dumézil, Eliade y Lévi-Strauss, y la epistemología de Piaget (Losada, 2008:7). La intención de Durand es aproximarse al estudio del relato mítico inherente a la obra artística desde un paradigma sintético que aúne tendencias críticas formuladas desde diferentes áreas del saber y predominantes en el contexto europeo tras la Segunda Guerra Mundial. Así, la mitocrítica, formulada en un “<triedro> del saber” (Durand, 1993:341-42), integra la atención a los factores vivenciales

personificados en la figura del autor, la proyección de un espacio socio-histórico determinado y las dinámicas formativas del texto; a su modo, la mitocrítica escenifica el casamiento de las formulaciones existencialistas y psicoanalíticas, las del materialismo marxista y las estructuralistas.

La noción de la metáfora “obsesionante” que Mauron instituye como principio de su crítica literaria otorga, de nuevo, una herramienta de análisis para el método mitocrítico durandiano. Esta metáfora se transforma en redundancia, “presencia sintomática” en el texto de ciertos temas, motivos o imágenes recurrentes que suponen la plasmación sincrónica de los referentes míticos. Al hilo de la opinión de Lévi-Strauss, para Durand “los mitos son transpersonales y, al límite, transculturales y metalingüísticos” (Franzone, 2005:6). Habría que añadir, para completar esta calificación, que el pensador francés también considera que estos mitos son limitados, que no es posible la creación de nuevos modelos. La observación e identificación de las recurrencias míticas constituirían la primera fase de la mitocrítica, que comprende aún dos momentos posteriores: la segunda fase desplaza la atención hacia la recurrencia de “decorados míticos”, situaciones o combinatorias análogas (aquí la influencia del método de Strauss se hace patente). Un último momento, eslabón que engarza con la necesidad de un mitoanálisis, reclama de la comparación del mito inherente a la obra en el contexto de la casuística mítica de un tiempo determinado y sus diferentes interpretaciones del relato original.

La imbricación entre lo biológico y lo simbólico planteada por la tesis durandiana del *homo signifier* le lleva a asumir una arquetipología de corte estructuralista (de cuya rigidez se irá despegando gradualmente) que se organiza en torno a las tres dominantes posturales principales señaladas por Betcherev. A cada uno de estos efectos reflejos (orden fisiológico) le corresponde un régimen de la imagen, cuya configuración tripartita supera el *tertium non datur* de la lógica clásica y promueve un acercamiento sintético a las raíces simbólicas de lo imaginario. La noción durandiana del esquema es la que vincula el aparato biológico de la psicomotricidad con su capacidad representativa que asimila la dominante refleja postural (ascenso y caída) con el régimen diurno de la imagen, y, por otro lado, las dominantes

reflejas digestivas (descenso, intimidad) y sexuales o rítmicas (retorno, ciclos, renacimientos) con el régimen nocturno. Es en el territorio del régimen nocturno sintético donde se lleva a cabo la armonización de los contrarios.

La *fantástica trascendental* de Durand, y su aplicación práctica a través de la mitocrítica, incide en una idea: “el mito como una cuestión animal” (Franzone, 2005:8), y la imaginación como capacidad sintética de asimilación de contrarios. La raíz de tal proceso se halla en la visión no reductora y unívoca del símbolo, imagen huidiza, híbrida, cuya sincronía ha de buscarse en la redundancia del mitema, del motivo “obsesionante”, ante la certeza de que el proceso imaginario no es partícipe de reclusiones, sino es expresión de un “desahogo”. En la línea del enfoque contrario al etnocentrismo abierta por Lévi-Strauss, la arquetipología simbólica de Durand incorpora los mitos de las principales tradiciones mundiales, desde la Antigüedad clásica grecorromana al Rig Veda hindú.

La *subversión epistemológica* durandiana, con su reinstauración de lo imaginario en el pensamiento occidental, se desarrolla principalmente en el ámbito francófono (Pintor, 2001), en la obra de autores como Michel Cazenave, Jean-Jacques Wunenburger, Pierre Brunel, Marcel Raymond, Albert Béguin, Georges Poulet, Jean-Pierre Richard o Philippe Walter. En España, se subrayan las aportaciones de Lluís Duch, Andrés Ortíz-Osés, Patxi Lanceros y Alain Verjat, así como las diferentes aplicaciones que en diversos terrenos despliegan autores como Antonio García Berrío (poesía y plástica), María Teresa Hernández (plástica), Núria Bou y Xavier Pérez (cine), a las que podemos añadir acercamientos tangenciales desde posturas afines a lo mítico en Román Gubern o Jordi Balló (cine y literatura), y la aparición de la revista de mitocrítica *Amaltea* en el seno de la Facultad de filología de la Universidad Complutense de Madrid.

### 3.2. Mitoanálisis

Aunque concebido a la luz del modelo psicoanalítico, el mitoanálisis, fase última y extensión lógica de la mitocrítica durandiana, supera indefectiblemente el modelo de la psicocrítica de Mauron al centrar su foco en la influencia del otro límite del trayecto antropológico, el entorno social y cósmico. El mitema no se restringe al

campo de la recurrencia en la obra del autor singular, signo de la psique individualizada, sino que muestra la dualidad de su estado en el marco de la producción simbólica de los entornos socio-históricos particulares, y a través del desarrollo de los mismos en el tiempo. Las perspectivas diacrónicas y sincrónicas establecen los parámetros sobre los que, mediante la atención comparada a la realización artística de los procesos o momentos históricos, el mitema se manifiesta en sus formas “latente” o “patente” y “[...] entra en un sistema estadístico de frecuencia que define a un mito, se observa [...] una doble utilización posible de este mitema estructural según las represiones, censuras, costumbres o ideologías activas en una época y un entorno determinados... (Durand, 1993:344).

La atención al entorno material y sus condicionantes abre el campo crítico del mito para incrustarlo en áreas afines al discurso social. Para tal fin, la influencia junguiana en términos de colectivización de lo sintomático, no constriñe el objeto del análisis mítico a la relectura individual de las fuentes míticas, sino que lo impulsa al ámbito de lo imaginario colectivo, donde confluye con el enfoque sociológico de Lévi-Strauss y su modelo estructural, pero sobrepasándolo, esa es la intención de Durand, por medio de la exploración de su semantismo, situado en el tercer nivel del signo, aquel del que deriva su simbolismo. Las fijaciones del texto mítico, en consecuencia, pueden relacionarse con un genérico antropológico, una condición común, que nos permitirían interpretar el signo de un tiempo. Las sucesivas mitocríticas redundan en la formación gradual de una imagen interpretable desde lo colectivo, y de ahí la utilidad de un mitoanálisis literario, publicitario, político o cinematográfico. Cuando los medios de difusión de los mensajes simbólicos así como las instancias emisoras se han multiplicado en el marco de un mundo mejor “conectado” donde la opinión y las tendencias se extienden hasta la atrofia, el resultado de un análisis extensivo, como el propuesto por el autor francés, puede conectar las dinámicas de representación y las prácticas significativas de un tiempo con ese “<politeísmo> de las pulsiones de la psique” del que nos habla Durand (*Ibid.*) citando a M. Weber.

### 3.3. Hacia una Poética de lo Imaginario

El último estadio evolutivo de consideración de lo mítico en la obra de Durand lo encamina de forma previsible hacia el encumbramiento definitivo de lo imaginario como ciencia superior. Esta concepción nace tras otorgar a la noción de *cuena semántica* un valor supremo de representación. La metáfora fluvial le sirve a Durand para reafirmar todo su aparato mítico-analítico previo: la extensión del campo semántico del concepto nos lanza términos interpretables, desde el “chorreo” con que un motivo mítico inunda una época determinada a través de los discursos sociales o las prácticas individuales, a los “meandros” o “afluentes” que demarcan las relecturas o los diferentes ropajes adoptados por el mitema o el decorado mítico. Partiendo de nuevo de la intrínseca predisposición humana hacia lo simbólico, la heurística del filósofo francés se entronca en el arquetipo para marcar la recurrencia de lo mítico y elevarlo hasta el éxtasis pleno de su potencialidad creadora. Lo imaginario está adherido a la realidad del mundo en relación tan estrecha que su determinación última constituye crear ese mismo mundo. Así, la Poética del Imaginario que se desarrolla a partir de la obra de Bachelard y Durand trasciende los formalismos tan caros al siglo XX y sitúa a la imagen frente a otra imagen como dialéctica más verdadera en pos de la búsqueda de significaciones efectivas. En suma, reconoce en el proceso simbólico no una mecánica reproductiva, la previsible asignación de los sentidos, sino el desbordamiento de la capacidad imaginativa, la creación de nuevos símbolos reinterpretables.

El discurso sobre el imaginario, tras años de supeditación a los nuevos paradigmas científicos reclama su lugar entre ellos y participa de su “creatividad” apenas reconocida. De su postergación en el programa de la Modernidad como ensoñación indeseable a los ojos de la invencible maquinaria histórica, la mitodología, ciencia del universal simbólico constituyente, principio configurador, emerge para proclamar: “sin las estructuras míticas, no hay inteligencia histórica posible” (Durand, *Ibid.*:33).

### 4. Conclusiones

La constatación del fenómeno mítico en el mundo actual se nos antoja herramienta de análisis múltiples y productivos siempre que asimilemos las re-configuraciones que lo mítico ha de sufrir en el marco de sociedades, como las nuestras, demasiado despojadas de concepciones tradicionales cuya vigencia no haya sido cuestionada con anterioridad. Las *hierofanías* contemporáneas han de ser interpretables desde la asunción previa de la naturaleza multiforme de lo mitificado; es el salto ya apuntado del mito a los mitos. No valdrían las definiciones reductoras que aún relacionan el mito exclusivamente con la existencia de instancias superiores encarnadas en modelos religiosos o con cosmogonías plenas; las nuevas mitologías, y esa es una de las principales enseñanzas de Benjamin, Adorno, Barthes o Lipovetsky, comparten nacimientos perentorios asociados a naturalezas inestables, pero deberíamos significar en esta nueva presencia de lo mítico un correlato de los nuevos modos de vivir las experiencias del tiempo y del entorno en un mundo caracterizado por lo efímero de sus soluciones. Ello no resultaría necesariamente en la negación de la vigencia del modelo mítico clásico, sino que este se beneficiaría al admitir las nuevas prácticas simbólicas como modelos creativos con las que la colectividad busca respuestas actuales a las mismas preguntas, sólo de esta manera no reduciremos la facultad creativa a las concreciones de unas *mitologías canonizadas*. Donde el entorno impone nuevas convalidaciones de lo real, el imaginario ha de contestar con nuevas fabulaciones, nuevas creencias y justificaciones, nuevos relatos de lo real.

El modelo mitoanalítico de Durand conserva, bajo esta perspectiva, una indudable funcionalidad, especialmente por su polivalencia respecto al estudio de lo individual-colectivo. Este hecho le permite trazar una línea, o un círculo si hemos de ser fieles a su ideario simbólico, en el que el convergen una gran variedad de perspectivas (psicológicas, sociales, artísticas, ideológicas...) que son fiel *imagen de lo humano*.

## 5. Bibliografía

BALLÓ, J. y PÉREZ, X. (1997): *La semilla inmortal: los argumentos universales en el cine*, Barcelona, Anagrama.

\_\_\_\_\_ (2005): *Yo ya he estado aquí: ficciones de la repetición*, Barcelona, Anagrama.

BARTHES, R. (1980): *Mitologías*, México, Siglo XXI.

BENAVENTE, F. (2001): "Re-imaginar la sociología", en *Formats 3*.

\_\_\_\_\_ (2005): "La(s) pista(s) del oeste: itinerario del héroe trágico a través de Shane", en *Formats 4*, 1-13.

BOU, N. (2006): *Diosas y tumbas: mitos femeninos en el cine de Hollywood*, Barcelona, Icaria.

BOU, N. y PÉREZ, X. (2000): *El tiempo del héroe: épica y masculinidad en el cine de Hollywood*, Barcelona, Paidós.

CARRETERO PASÍN, A. E. (2003): "La noción de imaginario social en Michel Maffesoli", en *REIS: Revista española de investigaciones sociológicas*, nº 104, pp. 199-209.

\_\_\_\_\_ (2006): "La persistencia del mito y de lo imaginario en la cultura contemporánea", en *Política y Sociedad*, Vol. 43 Núm.2, pp. 107-126.

CASTORIADIS, C. (1999): *Figuras de lo pensable*, Valencia, Universitat de Valencia.

CENCILLO, L. (1998): *Los mitos: sus mundos y su verdad*, Madrid, BAC.

DEL PRADO BIEZMA, J. (2008): "Arqueología mítica: el tematismo", en *Amaltea, Revista de mitocrítica*, nº 0, pp. 25-37

DURAND, G. (1993): *De la mitocrítica al mitoanálisis: figuras míticas y aspectos de la obra*, Barcelona, Anthropos.

\_\_\_\_\_ (2005): *Las estructuras antropológicas de lo imaginario*, Madrid, Fondo de Cultura Económica.

ELIADE, M. (1983): *Mito y realidad* (5ª ed.), Barcelona, Labor.

FRANZONE, M. (2005): "Para pensar lo imaginario: una breve lectura de Gilbert Durand", en *Alpha*, nº 21, pp. 121-137.

[http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012005000100008&script=sci\\_arttext](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S0718-22012005000100008&script=sci_arttext)

- GARCÍA GUAL, C. (2008): "Mitología y literatura en el mundo griego", en *Amaltea, Revista de mitocrítica*, nº 0, pp. 1-11.
- GIMBER, A. (2008): "Mito y mitología en el romanticismo alemán", en *Amaltea, Revista de mitocrítica*, nº 0, pp. 13-24.
- GUBERN, R. (2002): *Máscaras de la ficción*, Barcelona, Anagrama.
- HERRERO CECILIA, J. (2006): "El mito como intertexto: la reescritura de los mitos en las obras literarias", en *Cédille, Revista de estudios franceses*, nº 2, pp. 58-76.
- JUNG, C. G. (1994): *Arquetipos e inconsciente colectivo* (5ª reimpresión), Barcelona, Paidós.
- JUNG, C. G. y KERÉNYI, K. (2004): *Introducción a la esencia de la mitología: el mito del niño divino y los misterios eleusinos*, Madrid, Siruela.
- LEÓN, J. L. (2001): *Mitoanálisis de la publicidad*, Barcelona, Ariel.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1995): *Mito y significado* (3ª reimpresión), Madrid, Alianza Editorial.
- LIPOVETSKY, G. (2003): *La era del vacío: ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, Barcelona, Anagrama.
- LOSADA, J. M. (2008): "Mito: paradigmas e ideologías de la crítica", en *Amaltea, Revista de mitocrítica*, nº 0, pp. 39-62.  
revistas.ucm.es/fl/19891709/articulos/AMAL0808110039A.PDF
- MALINOWSKI, B. (1994): *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Ariel.
- MORIN, E. (2001): *El cine o el hombre imaginario*, Barcelona, Paidós.
- NAVARRO MARTÍNEZ, M. (2006): "La publicidad televisiva: claves de análisis mítico", en *Educación en el 2000: revista de formación de profesorado*, Murcia, nº 9, marzo, pp. 55-64.
- PINTOR IRANZO, I. (2001): "A propósito de lo imaginario", en *Formats 3*.  
[http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/pin1\\_e.htm](http://www.iaa.upf.es/formats/formats3/pin1_e.htm)
- RUBIO MARTÍN, M. (1987): "Fantasía creadora y componente imaginario en la obra literaria", en *Estudios de lingüística*, nº 4, pp. 63-76.  
<http://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=2799098>
- VERNANT, J-P. (2001): *Mito y religión en la Grecia antigua* (2ª reimpresión), Barcelona, Ariel.