

## Aproximaciones teóricas para el estudio de la relación imaginario/mito/cuerpo en la modernidade

## Aproximações teóricas para o estudo da relação imaginário/mito/corpo na modernidade

Dr. Otto Rosales Cárdenas<sup>1</sup>  
Dr.C. Stiver Machado Ramírez<sup>2</sup>

**Resumen:** El estudio del imaginario-mito-cuerpo, antropológicamente hablando, se emprendió de manera autónoma y separada, lo cual dificultaba el análisis y la comprensión de importantes hechos de la vida social. El artículo propone comprender la relación imaginario-mito-cuerpo como la relación que se inicia en lo neurobiológico del hombre y se extiende al plano cultural, desde donde pulsa todas las dimensiones humanas y hacen del cuerpo el lugar donde residen y emanan los imaginarios míticos. Los imaginarios corporales se narran y son narrados en diversas facetas: la risa, el baile, la fiesta, la comida... Se pueden caracterizar estos imaginarios como una carnavalización vuelta lenguajes expresivos que irrumpen contra las normas establecidas por el discurso del poder. Es lo imaginario lo que deja de ser la abstracción huérfana para fusionarse en el cuerpo. Diversos autores nos ayudan a leer esta propuesta poco conocida. Identificar la relación imaginario-mito-cuerpo llevó a detectar los elementos que persisten y diferencian al sujeto moderno en la sociedad occidental, narrando ese amor-odio inserto en los cuerpos y que a su vez los diferencian en lo colectivo.

---

<sup>1</sup> Doctor en Ciencias Humanas, Sociólogo y Antropólogo, catedrático de la Universidad de los Andes, Táchira- Venezuela. Entre sus líneas de investigación se destacan, oralidades, culturas juveniles, narrativas locales. [ottorosca@gmail.com](mailto:ottorosca@gmail.com)

<sup>2</sup> Doctor en Ciencias Pedagógicas, del Instituto Pedagógico Latinoamericano y Caribeño (IPLAC). Lic. en Geografía y Ciencias de la Tierra. Entre sus líneas de investigación, Pedagogía alternativas, Cultura Musical Urbana, Culturas Juveniles. [frankstivermachado@gmail.com](mailto:frankstivermachado@gmail.com)

**Palabras Claves:** Imaginario, Mito, Cuerpo, Relación Imaginario/mito/ cuerpo.

### **El imaginario**

Las referencias que se tienen del término imaginario aparecen en autores tan lejanos en el tiempo como Platón, Aristóteles y Kant. Ya en el siglo XIX, la definición de lo imaginario, desde la perspectiva psicológica, se halla ligada al concepto del *yo*; un yo que se apoya en “las sensaciones y percepciones que nos llevan a la construcción de lo imaginario en el espíritu humano” (Janet: 1874).

Es importante hacer notar que el término *imaginario* se usó en ámbitos tan diversos como los de la filosofía, la ya referida psicología, la literatura, la crítica literaria, etc. de manera amplia. Esto puede evidenciarse, por ejemplo, en la novela de Villiers de L'Isle-Adam *Eva futura*, publicada en 1886, en donde se puede comprobar el manejo de la idea de imaginario pero de “imaginario vacuo” en el ser humano, entregado a las ensoñaciones. Lo que posteriormente es recuperada en el cine, con el films *Metrópolis* (1927) del cineasta Fritz Lang (1889-1976).

En el siglo XX, el imaginario giró hacia otros escenarios, al abrigo de la palabra “imaginación”, que designaba la facultad de engendrar y utilizar imágenes. Sin embargo, rápidamente las disciplinas científicas sociales (sociología, antropología, filosofía, psicología...) se acercaron con más detalle y cuidado al estudio de la imagen y de la imaginación, así como de las consecuencias que estas tenían dentro de las disciplinas, lo que derivó en una polémica a lo interno de ellas sobre su importancia para la constitución de lo imaginario como elemento estudiable y valioso para la comprensión del sujeto social. Es a partir de entonces cuando lo imaginario trascendió la mirada de la psicología para entrar al mundo intertransdisciplinar de las ciencias humanas.

En el abordaje de lo imaginario se ha presentado históricamente la dificultad de confundirlo con otros términos. Como ilustración, en la década de los 30 del siglo XX, la Escuela de los Anales, en Francia, no usó el término imaginario sino el de mentalidad para explorar las actitudes psicosociales y los efectos sobre los comportamientos humanos. Sin embargo, la misma Escuela sostiene en la actualidad que el estudio de las mentalidades se distancia del imaginario y que aquellas siguen siendo más ricas como foco de investigación

que la descripción de este, lo que se confirma mediante los grandes aportes de la Escuela de los Anales a temas tan importantes como la historia de la vida cotidiana, la historia de las ideas y la construcción del héroe en la cultura moderna.

El término imaginario se ha visto también confundido con el de mitología. Sin embargo, este último se constituye como una de las formas más elaboradas de los imaginarios y su estricta construcción narrativa en conjuntos coherentes no puede agotar todas las formas del imaginario.

Con el término imaginario se designa, asimismo, a un conjunto de relatos que constituyen un patrimonio de ficciones en las culturas tradicionales, cuentan historias de personajes divinos y humanos y sirven para traducir de manera simbólica y antropomórfica creencias sobre el origen, la naturaleza y el fin de fenómenos cosmológicos, psicológicos e históricos.

Es importante distinguir asimismo lo imaginario de lo que el islamólogo Corbin (1958) denominó imaginal. En este autor, lo imaginal designa un mundo, como en latín, *mundo imaginalis* y no *imaginarius*; el primer término referido a la designación de las espiritualidades míticas; imágenes visionarias, disociadas del sujeto, que tienen autonomía intermedia entre lo material y lo espiritual y sirven para hacer presencia en la conciencia de las realidades ontológicas transcendentales en la cultura árabe.

Más recientemente, Wunenburger (2003) define lo imaginario como las producciones mentales materializadas en obras de imágenes lingüísticas, visuales, pictóricas, dibujadas, fotográficas, metafóricas, simbólicas... que forman conjuntos coherentes y dinámicos y construyen una función simbólica que da sentidos propios y figurados a la vida del sujeto.

Los investigadores de la escuela francesa de Grenoble impulsaron la reflexión en torno a lo imaginario. Se destacan principalmente los aportes de Cassirer (1972) y de Bachelard (1961), quienes estiman que lo imaginario se identifica con el mito y lo constituyen como el sustractor de la vida mental; muestran en qué medida las imágenes se insertan en un recorrido antropológico que comienza en el plano neurobiológico para extenderse al plano cultural.

Bajo la influencia de estos dos autores, Durand (1960) nos habla de una ciencia de lo imaginario cuyo sentido radica en el trayecto antropológico y el incesante intercambio que existe en el nivel de lo imaginario entre las pulsiones subjetivas y asimiladoras y las

intimaciones objetivas emanadas del medio cósmico y social. Para este investigador, lo imaginario está más cerca de las percepciones que nos afectan que de las concepciones abstractas que inhiben la esfera afectiva. Considera que solo hay imaginario si un conjunto de imágenes y relatos forman una totalidad más o menos coherente, y así producen un sentido de lo local y momentáneo.

En otro orden de ideas, puede agregarse a esta reflexión que los diversos constituyentes de un imaginario (tiempo, personajes, espacio, acción, cuerpo, cuerpo joven etc.), pueden dar, luego de una interpretación crítica, indicaciones valiosas cuando se emplean operadores (lingüísticos, corporales, gestuales, históricos, etc.) para expresar afectos, ideas, valores, costumbres, arte, música, ciencia, moda, historia, que narran al sujeto social.

El estudio de lo imaginario como mundo de representaciones complejas debe tener por objeto el “sistema imagen-texto”<sup>3</sup>. La imbricación discursiva entre la imagen que entra al sujeto y sobre la que este reelabora y reinterpreta la realidad. Comprender lo imaginario, su dinámica creadora y su pregnancia semántica, esa cualidad vinculada a la forma, al color, a la textura que pueden captarse a través del sentido de la vista, hace posible una interpretación indefinida y posibilita su eficacia práctica y su participación en la vida tanto individual como colectiva.

La imbricación antes mencionada sugiere la posibilidad de adentrarse en el estudio del cuerpo como el texto que se narra y es narrado, inserta una reflexión en el lenguaje de lo corporal, donde lo imaginario muestra facetas que se desplazan desde lo grotesco hasta la carnavalización hecha fiesta, risa, mito, ritual, irrumpiendo las normas convencionales, retando al poder, llevando a la gestualidad emergente en las simbolizaciones de la cultura urbana o popular.

Autores como Bajtin (1974) dan un nuevo impulso al debate sobre gestualidades emergentes en lo imaginario, al estudiar aspectos poco atendidos hasta entonces tales como la carnavalización como forma de irrupción del lenguaje que se inserta en lo imaginario social. Con las series carnavalizadas (expresadas en el sujeto que se levanta contra el poder bajo las formas de lo soez, lo orgiástico, lo grotesco, lo escatológico...) el autor nos permite abordar una teoría plural de los contenidos del poder.

---

<sup>3</sup> término que Bajtin propone como una imagen del mundo alrededor del hombre corporal.

Perniola (1994) aborda el tema del imaginario pero desde la sexualidad; de allí reflexiona sobre la sociedad contemporánea, revisa las manifestaciones y los efectos de la cultura burocratizada, muestra cómo el sujeto es mera cosa que siente. Nos retrotrae al debate sobre la sexualidad orgánica y orgiástica basadas en la diferencia de los sexos y guiadas por el deseo y el placer por otra sexualidad neutra e inorgánica, sustentada en una excitación abstracta e infinita, siempre disponible sin reparos a lo que refiere a la edad, la belleza y en general a la forma. Estas reflexiones lo llevan a sostener que estamos en presencia de una estética disruptiva como punto de llegada expresado en el sadismo, masoquismo, fetichismo... del pensamiento moderno. En síntesis, establece un imaginario, busca movilizarlo para abordar el estudio de la sexualidad en los sectores sociales.

Le Breton (1990) elabora una reflexión sobre lo imaginario basado a su vez en la insaciabilidad del hombre por las imágenes en la modernidad. Sugiere la pérdida de intimidad al estar vigiladas sus actividades tanto íntimas como públicas. Tanto el cuerpo individual como el social se fracturan en un hiperrealismo de imagen, como la exposición esquizofrénica del cuerpo occidental, y desembocan en significantes fluctuantes del pánico social, canalizado a través de los medios de comunicación que se muestran en los distintos espacios urbanos.

Baittelo (2008) plantea el estudio del imaginario desde la fascinante metáfora de imágenes que devoran y son devoradas. Para ello muestra cuatro categorías reflexivas: antropofagia (pura): cuerpos que devoran cuerpos, La iconofagia (pura): imágenes que devoran Imágenes, iconofagia (impura): cuerpos que devoran imágenes; la antropofagia (impura): imágenes que devoran cuerpos. Este autor brasileño propone el estudio de la devoración de los cuerpos con los elementos primarios (la superficie corporal) y define al sujeto a través de la boca y de las manos, va complejizando progresivamente esta relación para arribar a la síntesis de establecer la antropofagia amorosa asociada a la sobrevivencia de la especie humana.

En las imágenes que devoran imágenes, Baittelo recupera la abundancia de imágenes en la cultura icónica al plantear la existencia de una sobreproducción de imágenes, que desequilibra la capacidad de asimilación del sujeto; sobreabundancia que genera desvalorización de la imagen y la sobreexpone en su significación para el sujeto.

En imágenes que devoran cuerpos, el autor usa como ejemplo y referencia el acto épico y trágico del final de la vida del fotógrafo Bill Biggart, muerto sobre los escombros de las torres gemelas del *World Trade Center* el 11 de septiembre de 2001. Se trata con este caso de la transformación del cuerpo en imagen por no resistir la tentación de entrar en ella.

Para el autor la gran regla es la devoración o imaginario cotidiano, mediado por la publicidad y el *marketing* que impregna todos los espacios donde se desplaza y se visualiza el ciudadano común.

Para Belting (2002), la persona humana es por naturaleza un lugar de las imágenes por cuanto recibe un sentido vivo "... por tanto efímero, difícil de controlar...", así como un significado difícil de imponerle normas. La importancia de la investigación de este autor sobre las imágenes estriba en que el sujeto humano es el reservorio de lo imaginario que es también concebido como un cuerpo natural y un cuerpo colectivo a partir de los cuales existen las culturas.

Los anteriores aportes permiten inferir la existencia de lo imaginario, producido y alojado en la corporeidad del hombre moderno. El imaginario se perfila como elemento decisivo de las imágenes elaboradas desde la sensorialidades para abordar la vida mítica del sujeto.

## **El mito**

La mitología aporta elementos clave para la comprensión del devenir humano. En la sociedad tradicional, el mito es un elemento sustanciador para la transmisión de su cultura, lo mismo ocurre en las nuevas narrativas urbanas.

El mito se inserta en la cultura de la modernidad y cumple un importante papel en la interpretación social y dogmática en la vida cotidiana, imponiendo explicaciones estereotipadas, no argumentadas, a la que se adhiere por la mediación de imágenes. En este escenario aparece lo simbólico para oponerse a lo imaginario.

El desarrollo de la filosofía griega abrió el inicio de la discusión planteada de enfrentar el conocimiento y la narración mitológica. Para los sofistas, esta última fue interpretada como formas alegóricas, los neoplatónicos observaron el mito para construir categorías lógicas. En Platón la mitología se revela como una interpretación filosófica simbólica.

En el siglo III a. C., otros filósofos como Evemero veían en las figuras míticas a personajes históricos divinizados. Aristóteles en su *Poética* (s. IV a.C.) interpreta los mitos como fábula. Los estoicos veían en los dioses la personificación de las funciones humanas. Para los epicúreos el mito fue creado sobre la base de hechos naturales, utilizado por sacerdotes y gobernantes para sus beneficios.

Posteriormente, los teólogos cristianos del periodo del Medioevo explicaron el antiguo y nuevo testamento bíblico de un modo literal, para desacreditar las posturas teóricas de la mitología antigua, sirviéndose de la interpretación epicúrea y convirtiendo en demonios a los antiguos dioses, denominándolos paganos (MELETINSKI, 2001).

En el Renacimiento, el mito surge como alegorías poéticas de carácter moral, como manifestación de sentimientos y pasiones de la personalidad humana y expresiones de verdades religiosas, científicas y filosóficas. Los ilustrados del siglo XVIII adoptaron una perspectiva negativa ante la mitología, considerándola fruto de la ignorancia y del engaño.

Fontanelle, en 1684, predecesor de los ilustrados, explica la aparición de las figuras mitológicas (los dioses) entre los “hombres primitivos”. Su esfuerzo por descubrir las causas de los fenómenos de la naturaleza los magnificó e hizo atribuírseles rasgos humanos y facultades prodigiosas.

El siglo XVIII es fundamental para entender el debate sobre el mito. Algunos estudios, por ejemplo, permitieron comparar la cultura de las etnias canadienses con la de antigua Grecia, permitiendo la apertura de los estudios etnológicos históricos comparativos.

Sin embargo recuperemos los aportes de Vico (1725). Creador de la primera filosofía sobre el mito fundada sobre una comprensión dialéctica del desarrollo histórico. Representa la historia de la civilización como un proceso cíclico, lo divide en épocas: divina, heroica y humana, expresando con esto las condiciones infantil, juvenil y adulta de la sociedad y de la razón colectiva.

Los aportes de Vico son fundamentales para la conformación de la categoría mito, en tanto tienen presente a la sensualidad, la corporeidad, la emocionalidad y la riqueza imaginativa, asociadas a la ausencia de racionalidad, la transferencia de rasgos y características personales a los objetos del entorno hasta el punto de identificar el cosmos con el cuerpo humano, la personificación de las características naturales, la capacidad de abstraer

los atributos y las formas del sujeto y la sustitución de la esencia por la tendencia narrativa, todas ellas características del pensamiento mítico.

Sus aportes abren los estudios y las reflexiones que posteriormente profundizarán Herder y Hegel, asimismo inciden en el origen de la teoría cíclica, desarrollada en el siglo XX, con los aportes de Spengler y Toynbee. Sevilla (2005) reflexiona sobre Vico manifestando que éste osó elevar la poesía, la mitología y la historia al rango epistémico enfrentando *el mito de la razón, a la razón del mito*, y anticipándose a Ortega y Gasset señaló que el hombre no tiene naturaleza, sino historia.

De los movimientos de mayor relevancia para la comprensión mítica interesa destacar los aportes del etnólogo francés Lévi-Strauss, perteneciente a la escuela sociológica francesa. Sirviéndose de la experiencia del estructuralismo lingüístico y en particular de los trabajos sobre fonología de Jakobson, Lévi-Strauss (1968) orientó las bases para el desarrollo de la antropología cultural. El autor define al mito desde una perspectiva lingüística:

Podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero. La sustancia del mito no se encuentra en el estilo, ni en el modo de la narración, ni en la sintaxis, sino en las historias relatada (1968, p. 190)

Para este autor, las historias narradas de nuestros imaginarios míticos “primitivos” están fuera de la historia, cuentan de maneras fantásticas la vida individual y colectiva. Hace una distinción entre este tipo de sociedades y las que llama “frías”, las que se rigen por la razón histórica occidental. Desarrolla sobre estas posiciones antagónicas que propone el concepto de sociedades frías/ calientes, categorías que generaron una amplia polémica. Según esta visión, las sociedades frías que construyen sus imaginarios míticos en torno al progreso y la razón histórica pasan por una crisis (humanismo y antihumanismo), y existen otras lógicas, otros mundos de vida, además de la cultura occidental, igualmente válidas.

Lévi-Strauss descubre en el “folclor” narrativo de las etnias sudamericanas mecanismos originales del pensamiento mitológico, un pensamiento que él considera lógico o incluso “científico”. El autor establece en el estudio del pensamiento étnico, al que denomina “primitivo”, mecanismos próximos a lo que en Occidente llamamos generalizar, clasificar y analizar. Para él, el fundamento de las clasificaciones naturales lo constituye el totemismo; las



diferencias naturales existentes entre las diversas especies de animales se utilizan para el análisis social del mundo de la cultura:

los elementos del pensamiento mitológico son extremadamente concretos y están ligados a las sensaciones inmediatas y a la propiedad sensible de los objetos, pueden servir de intermediarios entre imágenes y conceptos, superar en cualidad de signos la contraposición entre lo sensible e intelectual, practicando de este modo una reorganización real. La lógica mitológica consigue sus fines como por azar, por vías indirectas, este objetivo lo considera como un bricolaje intelectual (MELETINSKI, 2001, pp. 77-78).

Finalmente, en su apreciación de la relación mito e historia, Lévi-Strauss señala que esta última debe considerarse de manera abierta, al mirar el relato desde una concepción en la que la historia sea el constituyente del relato mitológico.

Para Lacan (1970), el mito está asociado a la teoría del psicoanálisis de Freud, con la que no muestra visos de polémica sino más bien incorpora como estructura que dialoga con el cuerpo del sujeto del inconsciente. Lacan amplía el encuentro con los aportes sobre el mito que le da la antropología estructural de Lévi-Strauss y lo refiere como “Mito cuya teoría proviene de la mito-logia (a especificar con un guión) que necesita a lo sumo una extensión del análisis estructural con que Lévi-Strauss provee los mitos etnográficos” (p. 56).

Lacan vuelve al mito de Edipo, para proponer que el sujeto moderno es atravesado por la pérdida del padre. Mejor aún, por la pulsión de muerte inscrita en el cuerpo del otro. Lacan (1970) considera que “En realidad no se trata solo de la muerte del padre, sino del asesinato del padre...”. Es aquí, en el mito de Edipo, tal como nos lo enuncian, donde está la clave del goce” (p. 127).

Este autor nos desafía a mirar con más cuidado el aporte del psicoanálisis y recuperarlo en la obra de Freud, sobre todo en *Tótem y tabú* (1913), en la que se expone el mito freudiano como la equivalencia del padre muerto y el goce; un goce transgresivo que se incrusta en la negación o superación de la imagen del otro o tal vez de ir más allá de la imagen del cuerpo del otro.

Se puede sintetizar que para Lacan el sujeto moderno está escindido por una estructura mitificada como lenguaje, le inscribe un *plus* de goce llevando a complejas encrucijadas de felicidad al sujeto. Al recuperar esta reflexión para la investigación sobre el

cuerpo joven como mito en la cultura juvenil, estamos en presencia de una concepción del cuerpo cuya superficie está más allá de lo que muestra la imagen del sujeto y el mundo que construye con su corporeidad no ya como un hoyo que hace en la arena sino como un vacío o “hiancia” posible por recuperar como mueca o simulacro de lo real.

Por otro lado, la escuela de Frankfurt desarrollará una reflexión en torno al mito a través de la búsqueda de un pensamiento crítico reflexivo. Dentro de ésta destacan Horkheimer y Adorno (2006) quienes sostienen que:

[...] la ilustración nace bajo el signo del dominio en la civilización occidental, si bien es cierto que en sus inicios era liberar a los hombre del miedo y constituirlos en señores, su programa es el desencantamiento del mundo para someterlo bajo su dominio (2006, p. 12).

Para estos investigadores alemanes, la ilustración disuelve los mitos y entroniza el saber de la ciencia que no aspira ya a la felicidad del conocimiento, a la verdad, sino a la explotación y al dominio sobre la naturaleza desencantada. El proceso de ilustración es asimismo de desencantamiento del mundo y se revela como proceso de racionalización, abstracción y reducción de la entera realidad al sujeto bajo signo del dominio del poder. Consideran que la relación odio-amor hacia el cuerpo tiñe toda la civilización moderna. El cuerpo como lo inferior y sometido es convertido de nuevo en objeto de burla y rechazo y a la vez es deseado como lo prohibido fetichizado, alienado.

Benjamin, representante también de la escuela de Frankfurt, propone recuperar la historia como valoración, en franca crítica a la modernidad, redimiendo y leyendo al sujeto como un instante fragmentado que en los espacios individuales y colectivos intentará zafarse de las estructuras de homogenización totalitaria. Su crítica hacia la homogeneización de la cultura occidental es rigurosa al pedir la vuelta de la fragmentación, de la individualidad como forma de volver a lo humano.

Hacia las décadas de los años 20 y 30 del siglo XX, el estudio del mito en la escuela rusa se desplazó siguiendo la vertiente de la etnología, la filología y la semiología. Los estudiosos soviéticos de mediados del siglo XX tienen el mérito de haber estudiado el mito sobre el trasfondo de las tradiciones folclóricas y de las concepciones populares del mundo. Se destacaron dentro de ella Potebnia, Veselovsky, Kameneski, Freidemberg, Losev, Propp,

Golosovker y Bajtín. Los autores soviéticos ven en el rito y en el mito no unos modelos artísticos eternos sino el primer laboratorio del pensamiento humano y de la figuración poética. Desde este punto de vista, Meletinski (2001) señala que:

[...] no han de ser considerados los ritos aisladamente, como arquetipos de ciertos temas o géneros, sino que son los tipos mitológicos-rituales los que reflejan una determinada concepción del mundo y pueden transformarse en diferentes argumentos y géneros (2001, p. 135)

Por su parte, Bajtín, a través de un texto publicado sobre Rebeláis (1974), afecta directamente a la poética del mito. Analiza con agudeza el simbolismo realista de tradición carnavalesca y su desarrollo en Rebeláis, cuya obra, descifrada convenientemente permite iluminar la cultura cómica popular de varios milenios, en el que el francés fue eminente portavoz en la literatura.

Las investigaciones de Bajtín demostraron que la poética carnavalesca se fundamenta sobre concepciones cíclicas del tiempo y del eterno renovarse de la vida a través de la muerte, la fertilidad, los sacrificios, el erotismo, los ritos sagrados y la festividad de año nuevo. En esta poética vemos el reflejo de algunas particularidades generales de la conciencia mitológica: su condición de signo inserta en la corporeidad. Las diversas formas de la actividad vital (alimentaria, sexual, intelectual, social) se constituyen como un microcosmos identificado con el macrocosmos.

Es importante recuperar los conceptos bajtinianos pues funcionan a la manera de categorías organizadoras y modos de producción. Así podemos comprender la carnavalización ligada al cuerpo político y colectivo, explorando y desenmascarando los textos culturales y la ideología en torno a la cual se agrupan las trasgresiones del cuerpo en determinado contexto cultural.

Para Bajtín, el mito como discurso narrado está inserto en el lenguaje carnavalesco de la cultura popular, el banquete, las riñas, las risas, los reproches y las maldiciones, representan en cierto sentido lo que de “subterráneo” y de corpóreo hay en el hombre, es lo humano de “abajo” en su generalización universal. La imagen grotesca del vientre que devora y es devorado, que engendra y es engendrado, supera al individuo, es cósmica.

Frazer impulsó a través de una antropología comparada la mirada sobre la infinita y rica relación entre el mito y la religión. Dentro de esta escuela se destacan también las obras sobre el dios Zeus, de Cook y Harrinson, quienes tuvieron como mentor a Frazer y recibieron la influencia de Durkheim y Bruhl en su concepto de creencias y emociones de los grupos sociales. Por su parte, Tylor plantea el concepto de mentalidad primitiva, idea que posteriormente retomará y profundizará Lévi Strauss para mostrar la complejidad del pensamiento de sociedades y culturas distintas a la occidental.

El advenimiento de la Segunda Guerra Mundial produjo la diáspora de pensadores, filósofos, músicos, científicos, artistas... quienes vieron en las universidades e institutos estadounidenses espacios de apoyo para seguir ahondando en sus investigaciones sobre las diferentes ramas científicas del conocimiento.

En este marco, destacan autores como Malinowski, Radcliffe-Brown y Eliade, figuras clave para la conformación de la escuela de Chicago. Sus estudios permitieron abrir nuevas corrientes de la investigación antropológica nutriendo a investigadores y movimientos científicos en Latinoamérica.

La escuela estadounidense tendrá la particularidad de influir y crear, a través de la Universidad de California, las propuestas de interdisciplinaridad impulsadas por Bateson (1993) y sus colaboradores.

Este investigador norteamericano aporta en sus trabajos la conjugación de la mente, el espíritu y el pensamiento para construir la realidad individual de cada sujeto. Donde el cuerpo trasciende la realidad a través de aquellos, los cuales llegan a conformarse como formas de cohesión psicológica y social humana.

Entre otros aportes, logra conjugar la neurolingüística con la psicología del lenguaje, creando un modelo experimental para formular una teoría sistémica de la comunicación, fijando las bases para la creación de una clínica sistémica. Su teoría se basa en la concepción de las personas y sus facultades del lenguaje, que llegan a crear realidades de significados que impactan la personalidad del sujeto.

La investigación socioantropológica tendrá en América Latina representantes (Clarac, Ascencio, Finol, López Sanz) que en el estudio de las culturas indígenas, africanas y mestizas, indagarán desde distintas ópticas y darán sus aportes en el tratamiento del mito como un

imaginario establecido en todo tipo de territorio. Sus estudios expresan, a través de las diferentes memorias de las culturas ancestrales, sus manifestaciones míticas en el tránsito de lo rural a lo urbano.

Finalmente, el estudio del mito propone y apertura el debate en torno a su presencia en la modernidad explorando autores como Echeverría, Boaventura de Sousa, Quijano, Dussel, Gruzinsky, que aportan reflexiones desde la mirada no eurocéntrica del mito en las sociedades periféricas de Europa para resignificarlo desde estas latitudes y sus nuevos horizontes teóricos.

### **El cuerpo**

En la ciencia antropológica existen diversas definiciones sobre el cuerpo, que son valiosas en el estudio del cuerpo y su corporeidad.

A partir de las reflexiones de Mauss (1971) se propone el estudio del cuerpo a través de la descripción de las técnicas corporales, las formas en que los hombres, en la sociedad, hacen uso de su cuerpo, en una manera tradicional, más aún, recomienda el método a seguir para su estudio; partir de lo concreto para arribar a lo abstracto y no a la inversa al considerar: “el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1971, p. 342).

Este antropólogo define distintas técnicas que debemos usar en función del desarrollo corporal del individuo en las que se pueden señalar técnicas del nacimiento y la obstetricia, técnicas de la infancia, técnicas de la adolescencia, técnicas del adulto, técnicas de la actividad y del movimiento, técnicas del cuidado del cuerpo, técnicas de la consumición. Estas técnicas llevan a los hombres a crear un hábito que cambia no solo con los individuos sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda.

Merleau-Ponty (1993), considera el cuerpo no es un objeto; estamos en el mundo y somos en virtud de nuestro cuerpo. Este filósofo francés plantea que el cuerpo es el medio innato bajo el cual constituimos el medio general al que pertenecemos. Para hacernos un mundo personal tenemos que vivirlo como un saber perceptivo desde nuestro propio cuerpo, circunstancia que revela la ambigüedad sobre la cual se funda todo conocimiento.

Es a partir de esa experiencia del existir donde el ser en el mundo revela su imposibilidad de afirmarse en forma excluyente. Si se existe como mera cosa o se existe como conciencia, el ser humano no es el soma de una mente y de un cuerpo; es conciencia corporeizada. Merleau-Ponty (1993) parte desde una perspectiva según la cual el sujeto en la sociedad moderna se opone a ser simplemente objeto. La crítica central de este autor a lo que él denomina análisis reflexivo consiste en señalar la falsedad de la soberanía del sujeto erigido en su logocentrismo como fundamento último de su propia existencia.

Wunenburger (2003), discípulo destacado de Durand y de la escuela de Grenoble, considera sobre esta temática:

[...] la experiencia del cuerpo oscila entre un cuerpo real, accesible a la mirada, o a la manipulación científica y un cuerpo virtual hecho de posibles ensueños, fantasmas, irrealidades que pueden ahuecarlo, prolongarlo, duplicarlo, enmascararlo e, incluso, hacerlo desaparecer progresivamente, reducirlo a nada en su propia vida (p. 137).

Este autor reflexiona en torno al cuerpo real e individual señalando que el primero está inscrito en la finitud del tiempo y de la muerte, cediendo el lugar a un cuerpo virtual, acelerado o eternizado, mutable, mutante, plástico hasta la saciedad. Estos aportes del filósofo francés nos orientan positivamente en el sentido de explorar las relaciones entre lo imaginario, el mito y la ilusión, inscritas en el cuerpo de lo social.

Perniola (1994), por su parte, recupera la teoría de los tres cuerpos de Paúl Valéry, donde se muestra la metamorfosis del cuerpo desplazado desde su presencia buscando su alteridad, la imagen se devuelve a los espejos, los retratos, las fotografías, las películas, hasta proponer un cuarto cuerpo real o imaginario, surge en un entorno que Valéry define como desconocido e incommovible. Para este filósofo italiano, el cuerpo, en tanto cosa autónoma, es un cuerpo inorgánico metamorfoseado en cuerpo dinero, en moneda viviente.

El cuerpo se transforma en el personaje que va más allá del espectáculo, signado por el devenir de las marcas, los signos e iconos y las resignificaciones mostrada y ofertada el mercado.

Por su lado, Bourdieu (1980) considera que el cuerpo es una recuperación de las prácticas sociales vueltas “políticas realizadas”; una manera de estar, de hablar, de caminar,

de sentir y de pensar. En este autor la *hexis* (centro o eje central de las actividades del hombre) corporal es la mitología política realizada, incorporada, vuelta disposición permanente en el sujeto, un sentido de reglas de juego sobre las que el sujeto construye y deshace lenguajes para moverse entre el mundo de la realidad y su mundo, y a su vez constantemente rehace para darle sentido a su práctica tanto individual como colectiva. Este sociólogo y filósofo francés propone detectar el lenguaje corporal de la dominación y de la sumisión (lenguaje de la sexualidad inscrito en el cuerpo) y volver a su valoración y transvaloración para develar sus infinitas significaciones.

El estudio del cuerpo como lenguaje es para Bourdieu una dimensión del *habitus* (forma en que los humanos construimos las costumbres de mostrar emociones, por ejemplo) es inseparable de una relación con el lenguaje y con el tiempo, la relación con el cuerpo la reduce a una imagen del cuerpo. Es importante volver sobre estos lenguajes corporales y darles reales contextualizaciones, además de verlos como ancestrales lenguajes de lo humano evolucionando y transformándose al adquirir nueva relevancia en la sociedad actual del consumo masivo.

En síntesis volver al cuerpo y su corporeidad es recuperar, lo imaginario y el mito, inscritos en sus ritmos singulares, entendidos como una organización subjetiva de una historicidad que atañe al cuerpo y su voz siguiendo a Meschonnic (2001). Como síntesis creativa onto-poética del sujeto.

### **La relación entre imaginario-mito-cuerpo, y el cuerpo joven como mito en la cultura juvenil**

El estudio del imaginario-mito-cuerpo, tradicionalmente se abordó de manera autónoma y separada, lo cual dificultaba el análisis y comprensión de importantes hechos de la vida social.

En la cultura de la modernidad, la separación teórica antes señalada dificultó completar un cuerpo mejor estructurado para analizar las implicaciones culturales que distanciaron al hombre y su creatividad de las producciones simbólicas. La disgregación del estudio de las categorías imaginario-mito-cuerpo supuso estudios parciales que relativizaron las investigaciones de la cultura moderna.

Un primer ejercicio de relacionar estas tres categorías surge al ver cómo el sujeto moderno necesita una mediación entre lo imaginario y lo narrado como mito por sus acciones; acciones que a la vez construyen lenguaje(s) y dan sentido a su vida. Para ser sujeto en la modernidad se requiere estar asociado a los relatos para contar (o contarse) algo. En la modernidad no es difícil hallar lenguajes que, insertos en las sociedades urbanas, revelan modos y maneras de vivir.

Se está en presencia de lo simbólico como una expresión más de lo imaginario. Este imaginario se determina como el conjunto de producciones mentales materializadas en obras de imágenes visuales. Se ve aquí al sujeto moderno elaborando en su recorrido de vida imágenes que le dan sentido a su trayecto antropológico.

Proponemos también el estudio de los relatos en formas de vida narrada en donde los lenguajes adquieren significación en su cotidianidad, lo cual puede observarse al subrayar las nuevas escenografías (tal vez coreografías) juveniles, expresadas en gestos, ropas, marcas, etc. Lo imaginario establece aquí una relación con lo mítico, un lenguaje narrado constituyéndose como un sustrato fundamental de la vida.

La reflexión propone comprender la relación imaginario-mito-cuerpo como la relación que se inicia en lo neurobiológico del hombre y se extiende al plano cultural, desde donde pulsa todas las dimensiones humanas y hacen del cuerpo el lugar donde residen y emanan los imaginarios míticos.

Aunque el tema de la relación entre imaginario-mito-cuerpo giró en distintas direcciones, interesa sobre todo mirarlo como un cuerpo “textual” (Bajtín) que abre sus hilos y dimensiones a la construcción imaginaria. Varios autores convergen en esta apreciación: Perniola, Le Breton, Baittelo, Augé; quienes resumen esta perspectiva teórica del cuerpo textual conformado por hilos como una dimensión en constante construcción, en permanente contradicción y en una perenne polémica del hombre con su entorno al no ser un ente lineal y sí onto-poético.

Los imaginarios corporales se narran y son narrados en diversas facetas: la risa, el baile, la fiesta, la comida... Se pueden caracterizar estos imaginarios como una carnavalización vuelta lenguajes expresivos que irrumpen contra las normas establecidas por



el discurso del poder. Es lo imaginario lo que deja de ser la abstracción huérfana para fusionarse en el cuerpo.

La relación entre el mito y el cuerpo dentro en nuestra reflexión, recupera un rasgo novedoso, olvidado o desechado por irreal en la cultura occidental: la identificación del cuerpo con el cosmos, dotándolo de una sensualidad especial a su corporeidad.

Para Vico (1725), la historia de la sociedad occidental es un proceso cíclico; una época divina que da paso a otra heroica, expresada como una narración individual y cósmica, se cuenta a medida que avanza en su forma mito, encarnado en los sujetos sociales. Es en esa relación dialéctica según éste historiador medieval que las sociedades narran y son narradas por sus participantes. Con Vico, el mito enfrenta a la razón, tratando de buscar qué rasgos se encuentran en las narraciones míticas. Aparte de él son varios los autores que proponen superar la mirada unilateral del hombre versus naturaleza por una más compleja e integrada que incorpore lo sagrado, que recupere el sentido de lo íntimo, en el que el hombre no esté tan expuesto por la tiranía de los medios masivos.

Identificar la relación imaginario-mito-cuerpo llevó a detectar los elementos que persisten y diferencian al sujeto moderno en la sociedad occidental, narrando ese amor-odio inserto en los cuerpos y que a su vez los diferencian en lo colectivo. Nuestra lectura mira con cuidado una modernidad que luce esplendida en su desarrollo como modelo “exitoso” socio-económico pero oculta severas contradicciones en sus relaciones con otros modos y maneras de expresar sus formas simbólicas en la cultura de lo cotidiano dentro de la que el cuerpo luce como un discurso mítico narrado de múltiples maneras y conflictuado en la cotidianidad.

**Resumo:** O estudo do imaginário-mito-corpo, antropológicamente falando, foi empreendido de maneira autônoma e separada, o que dificultava a análise e a compreensão de importantes fatos da vida social. Este artigo propõe compreender a relação imaginário-mito-corpo como a relação que se inicia no campo neurobiológico do homem e se estende ao plano cultural, do qual pulsam todas as dimensões humanas, e fazem do corpo o lugar em que residem e emanam os imaginários míticos. Os imaginários corporais se narram e são narrados em diferentes facetas: o sorriso, a dança, a festa, a comida... Esses imaginários podem ser caracterizados como uma carnavalização de linguagens expressivas que irrompe contra as normas estabelecidas pelo discurso do poder. O imaginário deixa de ser a abstração órfã para se fundir ao corpo. Diversos autores nos ajudam a ler esta proposta pouco conhecida.

Identificar a relação imaginário-mito-corpo levou a percepção dos elementos que persistem e diferenciam o sujeito moderno na sociedade ocidental, narrando que o ódio-amor inserido nos corpos e que, por sua vez, os diferenciam no coletivo.

**Palavras-chave:** Imaginário, Mito, Corpo, Relação Imaginário/mito/corpo

## Referencias

AUGÉ, M. (1995) *Hacia una antropología de los mundos contemporáneos*. (Ed 2006). Barcelona: Gedisa.

BAITELLO, N. (2008) *La era de la iconofagia. Ensayos de comunicación y cultura*. Andalucía: Arcibel.

BACHELARD, G. (1961) *La llama de una vela*. (Ed 2002). Caracas: Monte Ávila.

BAJTIN, M. (1941) *La cultura popular en la edad media y el renacimiento. El contexto de François Rabelais*. (Ed 1974). Barcelona: Seix- Barral.

BATESON, G. (1993) *Una unidad sagrada. Pasos ulteriores hacia una ecología de la mente*. Barcelona: Gedisa.

BELTING, H. (2002) *Antropología de la imagen*. (Ed. 2007) Madrid: Katz.

BOURDIEU, P (1980) *El sentido práctico*. (Ed. 2007) Buenos Aires: Siglo XXI.

CASSIRER, E. (1944) *Filosofía de las formas simbólicas*. (Ed 1972) México: Fondo de Cultura Económica.

CORBIN, H. (1958) *La imaginación creadora en el sufismo de Ibn Arabi*. (Ed 1997) Barcelona: Destino.

DURAND, G. (1960) *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.

FREUD, S. (1914-1921) *Obras Completas, Tomo III*. (Ed. 1996) Madrid: Biblioteca Nueva.

HORKHEIMER, M. y ADORNO, T. (1944) *Dialéctica de la ilustración. Fragmentos filosóficos*. (2006) Madrid: Trotta.

JANET, P. (1874) *Estudios Filosóficos. Fichte y Maine De Biran*, *Revista Europea*, Año 1, Tomo 1, No 17. Madrid: Biblioteca de Instrucción y recreo, 535-538.

LACAN, J. (1970) *El reverso del psicoanálisis. Seminario, Libro 17*. (Ed 1999) Argentina: Paidós. Del mito a la estructura. 125-140

- LE BRETON, D. (1990) *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. (Ed 2006) Buenos Aires: Nueva Visión.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1958) *Antropología Estructural*. (Ed 1968) Buenos Aires: Eudeba.
- MAUSS, M. (1950) *Sociología y antropología*. (Ed. 1971) Madrid: Tecnos.
- MESCHONNIC, H (2001). *Célébration de la poésie*, París. Verdier.
- MERLEU-PONTY, M (1993). *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona. Planeta
- MELETINSKI, E. (2001) *El Mito. Literatura y folclore*. Madrid: Akal.
- PERNIOLA, M. (2004) El Cuarto Cuerpo. En: *Cartografías del cuerpo*. Murcia. CENDEAC. (P. 99 a 112).
- SEVILLA, F. (2005) La Modernidad Problemática de Vico recepcionada en tres filósofos Hispanos (F, Romero, J. Xirau, J Ferrater Mora). En *Cuadernos de Vico*, vol.2005 Vol. 2004-2005. Núm 17-18 (p.289 a 314).
- VICO, G. (1725) *La ciencia nova*. (Ed. 2006) Madrid: Tecnos.
- WUNENBURGER, J. (2003) *Antropología del imaginario*. Buenos Aires: Ediciones del Sol, 2008.