



MITOS DEL SIGLO XX

EXTRA

- **MISTIFICADORES Y DESMITIFICADORES**, por Carlos Moya.
- **EN BUSCA DE LAS MASAS PERDIDAS**, por Eduardo Haro Tecglen.
- **EL FINAL DE LA AVENTURA**, por Manuel Vázquez Montalbán.
- **DESMITIFICACION DEL «EXITO RENTABLE»**, por José Aumente.
- **MISERIA SEXUAL, MISERIA SOCIAL**, por César Alonso de los Ríos.
- **UN OLIMPO DE IMAGENES PARA EL CONSUMO**, por Román Gubern.
- **JUVENTUD Y JUVENILIDAD**, por Pablo Berbén.
- **CORRA, BUSQUE Y LLEGUE USTED PRIMERO**, por Luis Dávila.
- **MITOS**: Conferencia magistral de Bonifacio de Tal. Una historia de Chumy-Chúmez.
- **Humor de Feiffer, Sempé y Ops.**

EN la inflación semántica en que vivimos llega un momento que el uso del verbo «desmitificar» alcanza tanta frecuencia como el del sustantivo «mito»: como Penélope, el cotidiano discurso contemporáneo disuelve los «mitos» ya tejidos con el mismo fervor con que teje sus sucedáneos y sucesores. Y en algún sentido, cierta vanguardia cultural —acaso porque no llega todavía el Ulises añorado por su inhibida devoción nostálgica— pone tanta pasión en su crítica «desmitificadora» como entusiasmo en su lanzamiento de nuevos «mitos».

Pero la lógica del mercado se infiltra en lo más profundo y recóndito de la más elitista conciencia estética: para el mercado de la cultura, mitificación y desmitificación son dos mo-

mentos complementarios, manteniendo la dinámica del consumo vanguardista, la vanguardia eventual del consumo de masas. Formulación que, sin darla por ya resuelta, sirve en todo caso para reducir y devolver al mundo del lenguaje relativamente cotidiano la pretendida gravedad científica de Dorflès al establecer «la hipótesis de una distinción entre el mito entendido en la aceptación mistificante (superestructural... aburguesante, alienante) y el mito "desmitificante" (estructural, entonces y socialmente rico)». («Nuevos ritos, nuevos mitos».) Imposible teólogo del diseño industrial, el ensayista italiano disuelve la crítica de la mistificación en la apología del «buen gusto como liberación»: consume usted, pero solamente

MISTIFICADORES Y DESMITIFICADORES

CARLOS MOYA

MISTIFICADORES Y DESMISTIFICADORES

bajo el amparo tutelar de una referencia mitico-desmitificante que le salve del «kitsch» (del «mal gusto cursi», vamos).

Repetición de un arquetipo

Parece claro: cuando se habla del «mito de Marilyn Monroe» o del «mito Bogart», cuando se habla del «mito de la eficacia» o del «mito de la juventud», la palabra «mito» tiene un sentido bastante distinto del que adquiere en la expresión del «mito del eterno retorno». Con la última fórmula nos estamos refiriendo a una producción simbólica que explícita e implícitamente —como estructura subyacente al discurso colectivo— ha dominado absolutamente la conciencia posible dentro de las llamadas culturas tradicionales. Como tal estructura simbólica de los «lenguajes inconscientes» (Lévi-Strauss) de aquellas culturas, el mito del «eterno retorno», reduciendo el incierto flujo del tiempo a repetición y regeneración de la «naturalidad», representa la solución colectiva de uno de los requisitos fundamentales para la perduración de tales sociedades: la propia posibilidad práctica de una imaginación colectiva de tal perduración. Sólo así se racionaliza simbólicamente la angustia colectiva ante la inmediatez fáctica de la muerte y la incertidumbre de una historia cuyo control práctico resulta instrumentalmente posible. Para culturas cuyos recursos técnicos no han conseguido romper el yugo inmediato de la necesidad natural —para los humanos que todavía no han alcanzado la solución de los problemas materiales que la subsistencia y reproducción de su inmediata condición animal plantea— el mito del eterno retorno disuelve el «terror de la historia» (Eliade) haciendo posible así la vida cotidiana. Pues el mito establece una visión del mundo como repetición de un arquetipo que asegura su duración como eterna regeneración, y dentro de ese mismo proceso de autorreproducción cósmica va implicada la del orden social: de esta forma, las normas sociales que solucionan en un momento dado los problemas inmediatos de la existencia colectiva, se presentan como «normas eternas» que aseguran para siempre la supervivencia de la comunidad. En los albores del pensamiento «racional» occidental, Heráclito ha formulado ese mito con una singular fuerza ex-

presiva: «Este mundo, el mismo para todos, no lo ha hecho ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre fue, es y será fuego eternamente vivo que se enciende y apaga de acuerdo con una medida» (traducción de F. Cubells). En esa seguridad, la vida común se hace posible; ateniéndose a la «medida» de las cosas, el hombre tiene garantizada simbólicamente su existencia social.

Entre lo profano y lo sagrado, lo cotidiano y lo extraordinario, el trabajo y la fiesta, la sociedad tradicional organizaba la existencia humana. Imponiéndose sobre el discurso profano del sentido común, un excedente de sentido, trascendiendo la finitud y la miseria de lo establecido, resolvía en términos míticosimbólicos los conflictos y el caos de un mundo apenas humanizado. Una cierta constelación mitológica reconciliaba la contingencia fáctica de la vida cotidiana con el orden inmutable de lo sagrado, cuya latente omnipresencia en el mundo constituía la última clave de su inteligibilidad y de su sentido. Y sólo sobre el lenguaje inconsciente de los mitos, rellenando los huecos de significación del discurso instrumental y fragmentario de la vida cotidiana, se ha hecho posible esa racionalización superior del lenguaje que es el discurso científicotecnológico de nuestra época. Incrustado entre sus proposiciones fundamentales, como «postulado de la constancia de las leyes científicas», subyace la última manipulación racional del mito del eterno retorno, expulsado de la superficie racionalista de una cultura cuyo tiempo viene sometido a la urgencia programadora de los «computers».

Función simbólico-práctica

Contra el mito —insisten los filósofos— parece imponerse el movimiento de la razón. Y desde la ingenuidad genial de Comte a la sofisticada inconsistencia de Gillo Dorfles, se puede acabar tipificando la historia de la cultura humana en «fases mitomágicas, religiosas y tecnológicas». No arriesgo cinco céntimos por el rigor científico de tales construcciones especulativas, por mucho que uno crea en cierto desarrollo histórico humano y hasta racional. Sí, me parece correcto suponer que, en nuestro país al menos, el «mito Marilyn» no pasaba de ser hace unos meses

mucho más que un cierto recurso discursivo para las altas tertulias de cierta «intelligentzia», buceando, entre la mistificación y la desmistificación, una cierta e infeliz memoria cultural colectiva. Aventuro esa hipótesis puesto que últimamente no he visto pegada la imagen de la bella junto al volante de ningún taxista ni camionero, ni siquiera conseguí encontrarla en las mucho más conservadoras «galerías» de calendarios y recortes de revistas de las diez o doce zapaterías que di en recorrer. He visto en cambio en los quioscos de periódicos una biografía de la estrella y una recién aparecida portada de revista, a la que han seguido otros tres reportajes en otras tantas revistas, como culminación publicista y publicitaria de un cierto ciclo «televisión Marilyn». La novela de Terenci Moix me gusta —fue publicada en 1969—. Dentro de poco tiempo espero encontrarme en ciertos estudios «posters» con el icónico rubio, que hasta es posible que vuelva a alcanzar, por un momento, el culto popular perdido.

¿Pero tiene sentido establecer alguna conexión entre el «mito del eterno retorno» —resucitado en Nietzsche y latentemente vigente bajo el escepticismo de José María Pemán— y el «mito Marilyn»? Durante siglos y siglos, y en muy diversas culturas, los hombres han organizado su conciencia temporal desde aquella estructura mítica fundamental. La función simbólico-práctica del llamado mito Marilyn parece tan distinta que uno puede preguntarse por la coherencia de este artículo. Parece claro que la palabra «mito» debe funcionar con sentido relativamente divergente en esos dos contextos. «Marilyn en USA» es un tema sobre el que uno tiene poca información; con la que reúne sobre el país propio, la contingencia y actual mistificación de la «estrella» parece coincidir en sus comienzos con esa recuperación del tiempo perdido en que se hallan embarcados muchos de los escritores que andan cerca de los 30 y no se deciden a alcanzar la cuarentena. Necesaria purga de demonios y deseos reprimidos, simbólica aniquilación de viejas represiones, capitalización literaria de una miseria anterior que aún sigue acechando, revisión de un pasado que con su celtibérica inercia amenaza de acogotamiento a todo futuro excesivamente distinto. En el marco de ese trabajo de espeleología por la «subcultura» nacional —desde Vázquez Montalbán a Martínez Sa-

rrión, y desde Moix a Carandell—, la evocación actual de aquella imagen rubia —imposible arquetipo erótico para los dieciséis, los dieciocho y hasta los veinte años— la transmuta míticamente como objeto de una hipotética fijación colectiva. Cuya recuperación actual, transformando en manejable objeto esteticoliterario su física realidad innaccesible, libera de la vieja obsesión, disuelve aquella frustración originaria en el establecimiento eventual de un fetiche cultural consagrado por el buen gusto de la vanguardia. Que orquestado a nivel de los cuadros de masas se abre al consumo del gran público.

«El día que murió Marilyn» es la fórmula simbólica que consagra autobiográficamente el momento ritual en que Terenci Moix abandona su adolescencia para ingresar en la edad adulta. «Aquel otoño vio como nos entregábamos sin reservas a la nueva madurez... Y Marilyn salió de mi vida igual que Carlitus, igual que tía Matilde dos años después, igual que el mundo... Pero el tiempo no murió». El tiempo nunca muere; se muere en el tiempo y en el tiempo se renace y, así, el mundo se mantiene en su identidad. Cuando el choque real con la cotidianidad adulta hunde el mágico mundo de las imágenes adolescentes, el viejo símbolo de la eternidad monótona y segura salva del vacío eventual que ha producido la ruptura de la identificación ingenua con una semiótica organizada publicitaria-mente.

De pronto, tras la rubia cabellera de Marilyn, tras el contingente bombardeo de los medios de masas imponiendo una imagen por un momento, se restablece el aparentemente quebrado vínculo umbilical con el mito del eterno retorno. El mito Marilyn se disuelve y se edifica en la recuperación del viejo mito arcaico. Sigo citando la novela de Terenci Moix: «Entonces empecé a comprender lo que ahora he comprendido del todo; que la vida es un regreso constante a lugares que nos contuvieron una vez suprema, estigmatizante, definitiva; que la vida es un círculo vicioso de pasos que se separan para volver a encontrarse una vez y mil más; que la verdadera separación no existe. El recuerdo es el lazo que nos inmuniza contra una posible separación: nuestro recuerdo, a través de las etapas de este camino mugriento, nos entronca los unos a los otros con una violencia que rechaza cualquier posibilidad de escapismo. Y supe que vivimos para el



recuerdo, que sólo existimos en función de alguna remembranza futura: que las pirámides no fueron edificadas para un solo hombre ni sólo para un pueblo, sino que lo fueron para el recuerdo de millones y millones de seres que ha de contener la Madre Historia; que cada callejón de mi ciudad, cada una de sus avenidas malditas, sólo empezaban a existir a partir del momento en que los dejábamos atrás, nunca cuando los estábamos cruzando. Y el recuerdo volvió a ser nuestro estilo de vida».

Junto a la desmitificación —agresivamente manifiesta en «El sadismo de nuestra infancia», la mitificación: la aparente disolución de la imaginaria Marilyn vincula la restauración cultural de su fetiche a la salvación del autor en el eterno retorno. Acaso Marilyn no sea sino un pretexto: consagración de ese icono sea la sofisticada y nostálgica recuperación de una etapa juvenil a la que retroactivamente se quisiera liberar de su asfixiante represión, impulsados acaso por una limitada libertad actual ni siquiera bastante para liquidar la mala conciencia. ¿Pero habría literatura sin mala conciencia? Marilyn, erigida en mito por cierta vanguardia cultural, purificaría su propia memoria colectiva. Al cabo, el cine —junto con la literatura— fueron los campos privilegiados de nuestra libertad adolescente en cuanto imaginarias rupturas con el cerrado mundo cotidiano. Y en pocos lugares como en el cine se hacía más patente el choque entre represión y libertad, entre deseo y culpa: complementando la regulación familiar y colegial, la censura cinematográfica nos guiaba por los rectilíneos senderos de la virtud, indicándonos con toda exactitud los lugares y ocasiones en que la tentación podía ser absoluta.

La lógica del mercado

Y sobraría la pesada referencia al eterno retorno. Desde un entrecejo suficientemente dogmático cabría decir: todo esto puede ser correcto, pero lo decisivo, lo básico, estribaría en la pseudo-conversión cultural a un mito importado por la maldición tecnológica de los medios de masas. En España, con el mito Marilyn no se trataría sino de falsificar —acaso inconscientemente— nuestra propia memoria adolescente, en un movimiento reflejo de ideológico ajustamiento

a la inflación de imágenes norteamericanas acompañando al propio movimiento de inversiones de capital USA con que nuestro presente económico-social liquida las bases autárquicas de nuestra oscura juventud. La literatura a la vez mágica y crítica de Terenci Moix no habría hecho sino servir de mediación entre el «buen gusto» internacionalmente programado y el «buen gusto» nacional que iba a preparar, «objetivamente», el nuevo masaje televisivo de un público popular.

Mitificación y desmitificación: asediados desde los medios de masas por una inflación de símbolos y de imágenes, de palabras y de frases que liquidan toda gramática lógica racional para convertirse en puras consignas movilizadoras, también la literatura crítica parece disolverse en la lógica del mercado, que previamente habría disuelto la recurrencia simbólica del viejo lenguaje mítico. Lefebvre ha hablado de «la caída de los referenciales semánticos», y Marcuse de la negación actual del «vocabulario trascendente». Disponemos de un lenguaje «culto» que aparentemente abarca y racionaliza todo, y en nombre de la ciencia y de la técnica desmitifica el mundo. Pero analizando su pretendida racionalidad, advertimos su decisiva dependencia con respecto a los límites de la circulación simbólica impuesta por la lógica

de la producción y el consumo. Y en el viejo lugar mitológico de los lenguajes inconscientes, pulverizados por la dinámica secularizadora de la sociedad industrial, nos encontramos la incontrolada pseudorracionalidad de la «tecnocultura» (Galbraith). Cuya propia incompatibilidad con la vieja concepción mítica del mundo —en su secular estabilidad— exige la permanente movilización de símbolos e imágenes pseudomíticas, para el consuntivo consumo de las masas. Entre la «crítica» y el «buen gusto», la vanguardia literaria se mueve en ese dudoso campo en que la propia lógica del mercado impone y disuelve sus mitos fungibles. La literatura desmitificadora se consume a la vez que se consumen las «mercancías pseudomíticas» que ella misma contribuye a producir. La utopía marcuseana llega a convertirse en un «best-seller». Y como epígono de aquella «Teoría Social Crítica», Theodore Roszak, anunciando «el nacimiento de una contracultura» radical que liquide la «objetividad tecnocrática», propone como solución la vuelta a «la magia oculta de la tierra». La desmitificación deviene a su vez mitificadora. Y en su contrapuesta y complementaria dialéctica parece disolverse en puro juego estético-expresivo toda posibilidad real de trascender críticamente los límites irracionales de

una expansiva racionalidad tecnoburocrática.

Pero con tales condiciones aparentemente objetivas, ¿cómo evitar que la liberación literaria del fetiche erótico juvenil no acabe consagrándolo estéticamente con la propia y piadosa recuperación aparentemente desmitificadora de la adolescencia? ¿Y por qué no recuperar la vieja sabiduría del eterno retorno frente a la organizada insensatez de una expansiva programación científico-tecnológica? ¿No tiene el mismo sentido la recuperación por los «beatniks» y los «hippies» de «la imagen de la horda primitiva del paleolítico, donde la comunidad se encontraba, durante los rituales, en presencia de lo sagrado en ruda igualdad, anterior a clases, rangos y condiciones» (Roszak)?

Dios me libre de entrar en la polémica entre «realistas» y «mágicos». Resultan evidentes las necesidades de desmitificación de un país como el nuestro, donde el pasado glorioso, que apenas se distingue de la reliquia arqueológica, parece seguir soñando con el eterno retorno. Junto a su alto valor estético, considero un admirable ejercicio de higiene literaria el «Manifiesto Subnormal». Pero querría añadir que la pura literatura desmitificadora, si no empuja además hacia el análisis científico-crítico y hacia un trabajo de transformación del mundo, se acaba autoconsumiendo en «neomitificación» en función de la propia dialéctica del mercado de la cultura.

En el prólogo de Rafael Alberti a uno de los libros de Terenci Moix se dice:

«Mirad, mirad. ¿No oís?

Tenéis la obligación de cambiar el tiempo».

Sólo esta ruptura del tiempo libera definitivamente del eterno retorno y de una biografía reducida a la nostálgica e imposible recuperación del tiempo perdido. Proposición que en absoluto roza de validez estética de trabajos literarios como los aquí mencionados, cuya productividad simbólica no se pone en cuestión. Lo que se cuestiona es la actitud del público vanguardista —el auténtico sujeto colectivo de los procesos de mitificación y desmitificación en su reducción a dinámica del «buen gusto». Pero en el marco de ciertos condicionamientos no puede extrañar que tal colectividad siga aferrándose a su tradicional identificación entre la pura expresión verbal y la actividad práctica: gloriosa reconciliación estética que aparentemente salva de la negatividad establecida. ■ C. M.