

DOSSIER
**Procesos educativos
y dinámicas sociales contemporáneas**



MITOANÁLISIS DEL 15M: de la revolución de Prometeo (mayo de 1968) a la red de Hermes (mayo de 2011)

Antonio Blanco Gracia

En términos del imaginario social, el movimiento 15M representa una ruptura con las matrices arquetípicas y las metáforas de los movimientos sociales tradicionales. Este artículo compara las estructuras simbólicas de las revueltas de Mayo del 68 con las del movimiento 15M a partir de la hermenéutica simbólica del antropólogo francés Gilbert Durand. Mientras que el Mayo del 68 más libertario se enfrentó a la dificultad de compartir metáforas con la tradición de la que se quería emancipar (la revolución prometeica), el 15M ha fundamentado sus objetivos, modos y discursos en un imaginario de su tiempo, que ha explotado en el siglo XXI gracias a la proliferación de internet y los dispositivos móviles (la transformación hermesiana).

Palabras clave: mitoanálisis, movimientos sociales, 15M, Mayo del 68, Hermes, Prometeo.

ABSTRACT

In terms of social imaginary, the 15M movement represents a discontinuity in relation with the archetypal matrixes and metaphors of traditional social movements. This article compares the symbolic structures of the revolts of May '68 with those of the movement 15M, departing from the symbolic hermeneutics of Gilbert Durand. While the most libertarian May '68 faced the difficulties of sharing the same imaginary that the tradition from which they wanted to emancipate (Promethean revolution), the 15M movement has grounded its objectives, ways of acting and discourses to nowadays imaginaries, that exploded in the twenty-first century thanks to the proliferation of the internet and mobile devices (the Hermetian transformation).

Key words: myth-analysis, social movements, 15M, May 68, Hermes, Prometheus.

REVOLUCIÓN Y POSTMODERNIDAD: AMOR (LATENTE) IMPOSIBLE,
O MATRIMONIO (PATENTE) DE CONVENIENCIA

A decir de Patxi Lanceros,

La modernidad ha recibido varias denominaciones. Cada una de ellas elige un rasgo y lo convierte en clave de bóveda de la construcción moderna: edad de la razón o de la ciencia, de la burguesía, de la industria o del capital. O “época de las revoluciones”. Si esta denominación es más acertada –más comprensiva– es porque la revolución, su metáfora y su mito, su cuento y su cuenta (todavía pendiente, siempre pendiente), ha atravesado tiempos y ha colonizado espacios: ha habido revolución del pensamiento y del método, de la ciencia y de la técnica, revoluciones políticas y sociales, revolución industrial, revolución burguesa, revolución proletaria. Hasta una –interminable– revolución conservadora. Cada país tiene su revolución (algunos promiscuos, tienen varias), casi cada mes celebra una (marzo, julio, octubre [...]), casi cada estación: la magia de la revolución hace que incluso el invierno se convierta en primavera (Lanceros, 2005:41-42).

Resulta cuanto menos chocante hablar del mito de la modernidad, advierte Patxi Lanceros. La modernidad se instaura como la era en la que el mito es denunciado como fuente de falsedad y superstición, y es sometido –junto a toda irracionalidad– a un programa de transformación sujeto a las exigencias de la razón. Tal vez es ahí donde mejor se expresa su carácter revolucionario. La revolución moderna irrumpe en el tiempo, de forma tajante, con una lógica de sustitución de época, régimen y orden (Arendt, 2004). La revolución inaugura nuevas formas de legitimación y contribuye al progreso y a la libertad del hombre. Pero ni a Hegel ni a Kant, escribiendo sobre el alcance de la Revolución Francesa, se les escapará una característica más emocional que racional de la revolución: el entusiasmo que requiere la adhesión a su proyecto (Lanceros, 2006).

La magia de la revolución moderna, o al menos su metáfora, irrumpió también en la Francia postmoderna de finales de la década de 1960. Muchos son los que negaron y niegan el estatus de revolución a las protestas estudiantiles en Mayo de 1968 en Francia que condujeron a la mayor huelga general conocida en el país. Cuanto menos, se señala su fracaso como tal: la no consecución del objetivo de deponer al gobierno de Charles de Gaulle y la imposibilidad de implicar a la clase obrera en una dinámica de institución de un régimen político distinto (Hobsbawm, 2003; Le Goff, Gèze, 1998; Aron, 1968). Incluso su herencia se ha prestado a interpretaciones antagonistas, entre aquellos que consideran que impulsó un hedonismo y un nihilismo en el que la sociedad de consumo halló su abono, y los que la adscriben en un proceso

revolucionario más amplio que ha contribuido a las libertades actuales y a mostrar posibilidades futuras (Premat, 2009). Lo que es incuestionable, a la luz de la ingente literatura que se produjo, es que la revolución era la metáfora que estaba en boca de todos, ya fueran defensores o detractores. Los cronistas más esperanzados del movimiento, como Edgar Morin, Claude Lefort o Cornelius Castoriadis, intuyen el lastre cognitivo de tal imperialismo simbólico 20 años después. Escribe Claude Lefort que “a lo largo de todo este periodo los estudiantes permanecieron obnubilados por las imágenes gloriosas de las revoluciones del pasado [...] Quizás necesitaran dejarse de fascinar por esos emblemas para elevarse a la altura de su tarea” (Lefort, 2009:46). A Edgar Morin se le escapa algún lamento al revisar lo que escribió aquel mismo mayo para *Le Monde*: “Además, para mí la palabra revolución está en adelante contaminada. Si tuviera que rehacer mis artículos de Mayo del 68 la emplearía menos a menudo y con precaución” (Morin, 2009:141). Castoriadis (2009:111) discute que se mida el éxito de Mayo del 68 en términos de las revoluciones de la era moderna: “Que los actores, y entre ellos el principal, el movimiento estudiantil, haya repetido frecuentemente frases y tiradas enteras tomadas del repertorio clásico y que no tenían con la acción más que una relación aparente o ambigua, no cambia nada”. El propio Castoriadis, tan apegado a la metáfora, se ve obligado a clarificar profusamente en distintas entrevistas (2006, 2008) que la revolución que él tiene en mente se diferencia mucho de las revoluciones del pasado; conserva de éstas acaso la voluntad consciente de una sociedad para autoinstituirse.

También es incuestionable que en los orígenes del movimiento de Mayo de 1968 se puede rastrear la ruptura con el imaginario revolucionario de la modernidad que tiene la toma del poder del Estado en mente; un espíritu libertario y autogestionario que en ningún caso buscaba una granja orwelliana (a la que ciertamente ni el Partido Comunista ni el Ejército presagiaron apoyo ciudadano). Entre los que formaban aquel remolino de activistas que encendieron las protestas también se encontraban algunos situacionistas, que usan de forma persistente la metáfora de la revolución, pero al mismo tiempo son muy críticos con su pasada concepción heroica, como demostraba una célebre consigna: “La revolución cesa en el instante en el que hay que sacrificarse por ella” (Genty, 2004).

La tesis de esta ponencia es que la metáfora de la revolución enmarcó¹ de tal forma el movimiento de Mayo del 68, que las formas de protesta y organización tendieron a mimetizar las del pasado (barricadas, manifestaciones, huelgas) sin por otro lado llevarlas hasta sus últimas consecuencias, dificultando la percepción social de que

¹ Utilizo aquí el verbo “enmarcar”, siguiendo a Lakoff y a Johnson (1986), para destacar el papel de las metáforas en la creación de marcos conceptuales.

se trataba de un movimiento esencialmente pacífico y orientado hacia formas no totalitarias de autogestión. Como resume Alain Touraine, “Mayo del 68 no era un movimiento político, apostaba por la ruptura, pero expresada con un lenguaje del movimiento obrero antiguo y esa fue su principal contradicción” (EFE, 2008). Las formas (simbólicas) sepultaron, en este caso, el fondo (“ethos”) de la revuelta.

La metáfora de la revolución no cuajó en la acomodada sociedad francesa de finales de la década de 1960. Para el Mayo del 68, la revolución moderna no sólo había incumplido su programa racional; también había dejado de generar el entusiasmo que requería su proyecto. La mayoría de los que transitamos la postmodernidad –esa modernidad con flato a la que denotamos con el prefijo *post-*– no mostramos una gran confianza en grandes metanarrativas (Lyotard, 1989). Hasta el lema más célebre de las revueltas de Mayo del 68, “la imaginación al poder”, comunicaba un objetivo (la toma de poder) en el que nadie (ni los manifestantes, ni los partidos políticos, ni los sindicatos) estaba interesado. En cambio, en el movimiento 15M, las sociabilidades no se enmarcan metafóricamente en el horizonte de un programa revolucionario, sino en un “estar juntos” para razonar e instituir polifónicamente, en el aquí y el ahora, diferentes puntos de fuga que minan lo ya instituido, lo que se quiere dejar atrás (prácticas de deliberación pública de los asuntos que afectan al ciudadano en asambleas, de petición de rendición de cuentas en escraches y querellas, de solidaridad en redes de asistencia mutua o resistencia colaborativa, etcétera). Formas que se saben temporales y en cierto sentido oportunistas (en cuanto a que es el momento oportuno); formas que se saben prototipos (Corsín y Estalella, 2011) de lo que se quiere instituir.

DEL IMAGINARIO HEROICO DE LA MODERNIDAD, AL IMAGINARIO DRAMÁTICO DE LA POSTMODERNIDAD

Con la palabra imaginario, la hermenéutica simbólica se refiere al conjunto de representaciones mentales de nuestra especie, y las operaciones cognitivas que las hacen posibles. Partiendo de las filosóficas “formas simbólicas” de Ernst Cassirer o “formas/eidos” de Cornelius Castoriadis, hasta las antropológicas imágenes arquetípicas y los mitos de Gilbert Durand, se ha ido conformando una sociología que toma lo imaginario como metalenguaje que orienta la representación individual y colectiva de lo socialmente instituido, y es magma incesante de lo socialmente instituyente. Quedan fuera de esta perspectiva, por tanto, las acepciones despectivas de lo imaginario que lo reducen a aquello que se opone a la realidad o a la razón. La razón que ensalzara la Ilustración, en palabras de Castoriadis (2013), es creación del imaginario radical;

o como diría Durand (2000), responde en última instancia a una polarización muy determinada de la imaginación.

Sea en un cuadro de El Bosco, en un poema de Baudelaire, o en una ensoñación de Martin Luther King, las imágenes (pictóricas, literarias, mentales...) no se agrupan y organizan de forma arbitraria. El trabajo sistemático y multidisciplinar de Gilbert Durand (2004), continuado por docenas de grupos de investigación en todo el mundo (Pintor, 2001), demuestra que existen tres dinamismos de la imaginación mediante los cuales ésta es capaz de integrar dialécticamente pulsaciones subjetivas y asimiladoras del sujeto con intimaciones objetivas del entorno social: “entre la total *asimilación* del animal que llevamos dentro y la *adaptación* ciega a los requerimientos sociales (hombre masa) y objetivos (realismo ingenuo) se sitúa el *mundo imaginario* como legítima morada donde el individuo disfruta de soberanía, e.d., como *ámbito de libertad*” (Garagalza, 1990).

El primer dinamismo, llamado heroico o esquizomorfo por Durand, estaría relacionado con el dominante reflejo postural del cuerpo humano y se opone al terror a la caída y las tinieblas, por lo que prioriza la elevación y la luz, y por tanto el sentido de la vista. Articula la alteridad en torno al antagonismo arriba/abajo, luz/oscuridad, limpieza/suciedad, razón/emoción, etcétera, y los esquematismos verbales de “distinguir-separar” que permiten desvalorizar los segundos términos respecto a los primeros. Simbólicamente, las imágenes luminosas y cortantes se impondrán a las oscuras y romas. El mito de Prometeo es un ejemplo claro de narrativa animada por este dinamismo de la imaginación: alienta la guerra de los titanes contra los dioses ayudando a los humanos a los que Zeus ha privado del fuego. El fuego permite a los humanos superar las tinieblas en las que están sumidos. Un símbolo ascensional como el águila castigará con su afilado pico a un Prometeo encadenado a la materialidad de una roca, hasta que sea liberado por la espada de Heracles.

El segundo dinamismo, llamado místico o antifrástico, se fundamenta en el dominante reflejo digestivo, por lo que la caída se eufemiza para transformarse en un pausado y trabajoso descenso. Prioriza los sentidos del tacto, olfato y gusto, el esquema verbal de “mezclar-fusionar”, y articula la alteridad buscando analogías de forma que la alteridad desaparece al investirse de los atributos de aquello a lo que era diferente. Los símbolos tenderán hacia las cavidades, lo acuoso, los alimentos, y todo lo que sirva de contenedor. El mito de Dionisio es un ejemplo de mito antifrástico; en el que continuamente se transviste de mujer para ocultarse entre ellas, y en el que la uva y el vino transforma a todos en amigos, desata la furia y la crueldad contra aquellos que no se unen a la orgía, y conduce a la pérdida de consciencia y a los paraísos artificiales.

Finalmente, el tercer dinamismo recibe el nombre de dramático o sintético. Enraizado en la dominante sexual y los sentidos kinético-rítmicos, articula la alteridad

de forma dialéctica; a diferencia de los dos dinamismos anteriores la alteridad se mantiene (ni elimina “lo otro”, ni se funde con “lo otro”) gracias al vínculo del tiempo (y por extensión, cualquier otro factor que los conecte bajo el principio de la homología). Bajo el esquema verbal “conectar-vincular”, busca la armonía de los contrarios, y su universo simbólico tiende hacia los símbolos cíclicos (luna, árbol, etcétera) y evolutivos (árbol, hijo, etcétera). El mito de Hermes, mensajero de los dioses, pillito y tramposo, inventor del comercio y guía en los trayectos entre el mundo y el inframundo, con su caduceo en el que las dos serpientes antagónicas coexisten, es un ejemplo paradigmático de narrativa sintética.

El psicólogo Yves Durand (1988, 2005) comprobó mediante una prueba proyectiva que las personas tendemos a polarizar nuestra imaginación en uno de estos tres dinamismos, pero siempre compensado por los otros dos. Tal como habían señalado autores como Jung o Foucault, las enfermedades mentales obedecen a la incapacidad de romper imágenes para crear otras nuevas; a la polarización excesiva en un régimen del imaginario, es decir, en una representación de imágenes obsesiva bajo un único dinamismo. Pero además, “el politeísmo funcional que trasparece en los conflictos de la psiquis individual es aún más vigoroso entre las instancias de las psiquis colectivas” (Durand, 2003:117). Esto es algo que había comprendido muy bien Nietzsche (1998), mostrando cómo la tragedia griega nació de la confrontación de los mitos de Dionisio y Apolo, o Weber (2009), que tomó de John Stuart Mill el concepto de “politeísmo” para explicar la paradoja de que el exacerbado consumismo capitalista tenía sus orígenes en la frugal ética protestante.

Los mitos son matrices de sentido que aparecen de forma recurrente en las sociedades: son la base de toda metanarrativa, y por extensión, discurso. Son universales en cuanto se enraízan en nuestro aparato sensoriomotor. Conviven con diferente intensidad en las sociedades a lo largo del tiempo. Además, pese a la predominancia de uno de ellos, otros compensan su fuerza agonísticamente para asegurar un equilibrio psicosocial. Así, si prestamos atención a la metáfora de la revolución, podremos comprobar sus raíces prometeicas.

El Cuadro 1 presenta el análisis estructural del mito de Prometeo; en el que los distintos mitemas (unidades narrativas mínimas en las que se puede descomponer el mito) se agrupan en las lecciones directoras del mismo. Como señala Gilbert Durand, las tres grandes estructuras mitémicas pueden relacionarse sin demasiada dificultad con el lema de la Revolución Francesa: la Igualdad reclamada por los Titanes a los Dioses, la Fraternidad del progresismo humanista *naif*, y la Libertad del Prometeo desencadenado (Durand, 1996). Prometeo representa la rebelión contra un orden injusto en el que la privación del fuego a la humanidad se configura como *casus belli*.

En la Revolución Francesa, la guillotina se erige como símbolo afilado que separará el bien y el mal, o dicho de otra forma, lo revolucionario y lo contra-revolucionario. La lógica de la Identidad y la no-contradicción, tan cara a la filosofía occidental desde Aristóteles, es heterogeneizante en cuanto a la negación de la diferencia y la imposibilidad de postular un “tercio incluso” entre el ser y el no-ser. Para la mayoría de la población francesa, como para los políticos, la metáfora de la revolución remitía en última instancia a una revolución violenta y dualista. Cohn-Bendit alertará sobre el equívoco provocado por el uso de la palabra revolución por parte de los protagonistas de la revuelta. El universo simbólico de las revoluciones pasadas desviaba la atención de lo importante: “Las minorías políticas que actuaban estaban totalmente impregnadas de una concepción nostálgica de la toma de poder. Esto, a la mayoría de la gente que estaba en la calle, no le interesaba. Ciertamente, les gustaba la fraseología revolucionaria; pero lo importante era [...]” (Cohn-Bendit, 2011:65). De hecho, para el político alemán, el rechazo de la revolución como toma de poder en Mayo del 68 implica que el 68, en definitiva, es “el fin del mito revolucionario”.

Podemos entender, por otro lado, que la paradoja de la revuelta del 68, que lucha contra el poder sin voluntad de tomarlo como correspondería a una revolución moderna, refleja su politeísmo. Junto al universo simbólico emancipatorio de la revolución moderna, convivía otra liberación de corte dionisiaca, continuadora del decadentismo de finales del siglo XIX, que Marcuse (2010) supo interpretar muy bien, y que Reich (1993) avivó con un título muy célebre que llamaba, nuevamente, a la revolución. Brix sintetiza esta corriente liberadora de raíces utópicas: “Mayo del 68 se funda sobre un cuerpo místico que [...] establece la equivalencia entre amor y salud: el Mal procede de las prohibiciones morales y de la opresión económica; por el contrario, aquel que se sincera con sus deseos, no será malvado ni caerá en el error; todas las inclinaciones son respetables y, si cada uno sigue sus inclinaciones, el mundo será armonioso” (Brix, 2008:115). La influencia de las estructuras simbólicas dionisiacas en el siglo XX fue tratada por Jean Brun (1971), y también por el discípulo más célebre de Gilbert Durand, Michel Maffesoli, quien ha dedicado una extensa obra a una “sociología de la orgía” (1985, 2004, 2005).

El Cuadro II recoge un análisis estructural del mito de Dionisio, elaborado a partir de la secuencia sincrónica resumida por Graves (2011). Los mitemas de su transexualismo, junto con los del éxtasis inducidos por el vino, refuerzan esta orientación hacia la desinhibición y el consumo de estupefacientes. En cambio, podríamos comprender la supresión de los mitemas relacionados con la violencia cruel dionisiaca en Mayo del 68 en términos de sublimación, mediante esa adhesión persistente al vocabulario heroico revolucionario.

Pero al mismo tiempo que ardían las barricadas prometeicas y las prácticas de liberación sexual dionisiacas, Michel Serres escribía el primero de una serie de cinco volúmenes inspirados por la figura de Hermes, y que tiene la inteligente intuición de empezar con estas palabras:

Imaginemos, dibujado en un espacio de representación, un diagrama en red [...] Por definición, ningún punto se privilegia con respecto a otro, ninguno se subordina unívocamente a tal o cual; cada uno tiene su propio poder (eventualmente variable en el curso del tiempo), su zona de irradiación y también su fuerza determinante original. Como consecuencia, aunque algunos puedan ser idénticos entre ellos, en general son todos diferentes (Serres, 1996:9).

Un imaginario bien distinto, que le lleva a pensar sobre la sociedad, ya en la década de 1960, como una red distribuida. ¡Qué posibilidades tan distintas abría, en lugar de un imaginario revolucionario que conducía –nuevamente– a asambleas y manifestaciones! Tres décadas después, el propio Serres señala: “Última bifurcación, que tomó por sorpresa a mi generación, cuya devoción a Prometeo no dejó ver venir a Hermes: comunicación, interferencia, tránsitos, traducción, distribución, interceptión y parasitado [...] transmisiones y redes [...]” (Serres, 1995:118). El 15M es, al día de hoy, el ejemplo más claro de traslación de ese imaginario hermesiano a la arena política y los movimientos sociales. No concentrarse sino dispersarse lo máximo posible; no unir sino sincronizar, no ganar sino desplazar; no resistir sino crear... (Zapata, 2013). Tales son las lecciones del movimiento 15M tras experimentar y asumir también dinámicas prometeicas tradicionales (asambleas, encierros, manifestaciones, etcétera).

El Cuadro III muestra el análisis estructural del mito de Hermes. Bajo las estructuras simbólicas de “el poder de lo ínfimo”, el 15M rompe con el clásico dualismo “reforma frente a revolución”, de forma que es capaz de contemplar un tercio incluso como la “reforma revolucionaria”. Al igual que el concepto del *hackeo*, la introducción o alteración de unas pocas líneas de código puede modificar completamente el funcionamiento del sistema informático. La agilidad propia de Hermes que muestra el 15M se fundamenta en su carácter de red distribuida; su precocidad se demuestra en sus logros casi inmediatos tras la manifestación fundacional del 15 de mayo de 2011. No necesitó ni necesita de colosos ni titanes; precisamente por eso, se desliza inadvertidamente en las estructuras de gobierno, de justicia, en los circuitos financieros, etcétera. ¿Para qué? Ahí entran a jugar con plenitud las estructuras de mediador: el 15M es ante todo un espacio de intercambio de intereses, información privilegiada, talentos y conocimientos para la construcción de dispositivos *ad hoc*: la lista es larga y no deja de crecer, como Asambleas de Barrio, YayoFlautas, Juventud

Sin Futuro (No nos vamos/ Nos echan), 15mPaRato, Legal Sol, Aulas a la calle, Yo Si Sanidad Universal, Mercado Social, o Plataforma de Afectados por la Hipoteca (PAH) (Zapata, 2013). Parfraseando a Alain Verjat al comparar un episteme prometeico con uno hermético, mientras que los partidos políticos atomizan para unificar, el 15M aún para individualizar (Verjat, 1989). Por eso también el 15M no elimina las jerarquías, sino que las hace flexibles y móviles, y sobre todo, reversibles. Y como David venciendo a Goliat, sabe que frente a un Estado que ha decidido hacer firme uso de la violencia para reprimirle, valdrá más la maña que la fuerza. Son dispositivos que aprovechan el talón de Aquiles, o en jerga informática, *exploits de seguridad que sacan partido de los agujeros o debilidades del sistema* producto de una *programación deficiente*. Sólo se perpetúan como dispositivos en cuanto cumplen esa función; una vez que dejan de ser efectivos, son desactivados y los recursos y las energías se movilizan para la creación de nuevos dispositivos, o la recuperación de viejos que vuelven a ser útiles por el devenir de los acontecimientos. También es importantísimo el papel de mediador en cuanto a su labor alquímica de lograr la esquiua coherencia del pluralismo ético: Hermes como unión armónica de los contrarios; como rezaba el manifiesto inaugural del movimiento:

[...] unos nos consideramos más progresistas, otros más conservadores. Unos creyentes, otros no. Unos tenemos ideologías bien definidas, otros nos consideramos apolíticos [...] Pero todos estamos preocupados e indignados por el panorama político, económico y social que vemos a nuestro alrededor. Por la corrupción de los políticos, empresarios, banqueros [...] Por la indefensión del ciudadano de a pie (Democracia real YA!, 2011).

Lo característico del 15M no es que no sea “ni de izquierdas ni de derechas” como proclaman hábiles políticos que se invisten en el mito de Hermes de forma superficial para aprovechar el aire de los tiempos; lo singular es que el 15M sea de “izquierdas y de derechas”. La convocatoria en favor de una radicalización de la democracia del 15 de mayo de 2011 reunió, mediante el principio hermético de la homología, el imaginario más progresista de la tradición liberal democrática con el imaginario más democrático de la tradición socialista. Puesto que el 15M no tiene porqué buscar posiciones unitarias, programas, o adhesiones incondicionales y disciplinadas como un partido político tradicional (lógica heroica de la identidad y la no contradicción), demócratas de distinto signo pueden actuar juntos desde sus convicciones particulares.

Por último, las estructuras simbólicas del guía iniciador han tenido, desde la propia convocatoria de la manifestación del 15 de mayo de 2011 y la ocupación de las plazas en los días posteriores, un papel fundamental. Muchos ciudadanos

“indignados” que recelaban de las agendas de organizaciones políticas, sindicatos y organizaciones no gubernamentales, han encontrado en el 15M maneras y modos para encontrarse con otros ciudadanos “indignados” e *iniciarse* en el activismo político, co-creando o encontrando una red de dispositivos para tal trayecto. Los dispositivos del 15M, además, han adoptado un carácter del cuidado del guía Hermes: “Una de las definiciones del 15M es: ‘gente que te cuida’” (Grueso, 2013). De esta forma, la confrontación está supeditada al cuidado; así se expresa en un *post* del que la influyente página en internet Madrilonia se hará eco: “la lucha debe radicalizarse, hostias ya, pero radicalicemos también los cuidados” (León, 2012). El 15M ha instituido numerosas prácticas del cuidado del otro; desde tácticas de conducta en las manifestaciones o cobertura legal, hasta momentos de apoyo emocional previo a todo empoderamiento. Como dicen a menudo sus activistas para responder a los nostálgicos de las asambleas revolucionarias, a la PAH no se viene llorado; en el *proceso de empoderamiento* es importante llorar juntos todo lo que sea necesario. Las asambleas del 15M tuvieron y tienen un rol de encuentro e intercambio emocional, más que de espacio racional deliberativo habermasiano.

(IN)CONCLUSIONES

Lévi-Strauss escribió que “se podría definir el mito como ese modo del discurso en el que el valor de la fórmula *traduttore, traditore* tiende prácticamente a cero” (Lévi-Strauss, 1987:233). Por esa razón el antiguo relato de Hermes nos es útil para interpretar el Mayo del 68 francés y el mayo del 2011 español, como lo es para interpretar la época de cada una de sus siete emergencias que Durand ha documentado en Occidente (Durand y Sun, 2000). El mito no es producto de la Historia, sino que la Historia es producto del mito. Cuando hablamos de Imaginario en singular, nos referimos a todo el universo simbólico humano; el conjunto de sus representaciones creadas cuando esquemas prelingüísticos compartidos por toda nuestra especie (Lakoff y Johnson, 1986; Johnson, 1990; Durand, 2004) interactúan con su entorno específico. Ya sea en los relatos del Hermes griego o el Coyote de los nativos americanos, la narrativa de la figura del *trickster* empieza con que éste tiene hambre; como en el relato de Minchinela (2011) sobre los lemas del 15M: “estamos muy jodidos” y “no llegamos a fin de mes”. Hermes, recién nacido, caza una tortuga para saciar su hambre, pero en lugar de comerla inventa el sacrificio ritual para autoproclamarse miembro del Olimpo (ante la estupefacta mirada del resto de los dioses), y con el caparazón construye una lira e inventa la música. Todo mito tiene un carácter dilemático, como ilustró el análisis estructural de los mitos de Lévi-Strauss

(1987). En el caso de Hermes, vemos en las estructuras generales del Cuadro III que el *trickster* “es presentado simultáneamente como un bufón egoísta y un héroe cultural que hace posibles las sociedades humanas” (Carroll, 1981:301). Es probablemente el colectivo *Anonymous*, cuya característica máscara de Guy Fawkes ha poblado el movimiento 15M desde sus inicios, el que mejor refleja esta *dualidad* de diversión bromista y progresismo social; “el embaucador es atraído por el cambio y la necesidad de cambio” (*Anonymous Action*, 2012). La transformación de las siglas LOL (*Laugh Out Loud*) en el concepto de “*lulz*” lo captura: “El *lulz* es la risa con dolor. Te fuerza a considerar la injusticia y la hipocresía, cualquiera que sea el lado en el que estés en ese momento” (*Anonymous Action*, 2012).

La sociedad occidental del 2013 es distinta a la de 1968 porque el mito de Hermes, en terminología de Abraham Moles (1977, 1998), ha explotado. La autocomunicación de masas (Castells, 2009) ha conseguido que la descripción de Serres de una red distribuida citada anteriormente deje de ser una abstracción para convertirse en una práctica diaria de una gran mayoría de los ciudadanos. Los activistas más incisivos son aquellos que se instituyen en esa clase de redes, apoyados por las nuevas tecnologías (Castells, 2012 ; Toret, 2013). Es lo que Durand denomina “operadores sociales”, aquellos subgrupos sociales por los que pasan las transformaciones del mito director (Durand, 2003). En la actualidad, un solitario *hacker* como Edward Snowden es capaz de provocar desvíos de aviones presidenciales y conflictos diplomáticos internacionales a gran escala. En la cultura popular, el héroe dualista apenas tiene lugar: *Batman* (Nolan, 2005, 2008, 2012) sobrepasa a Superman y éste en respuesta se dramatiza (Snyder, 2013); el superhéroe más taquillero de Marvel es *Iron Man* (Favreau, 2008, 2010; Black, 2013), presentado como un empresario civilizador más oportunista que valiente. Pero también los villanos están llenos de claroscuros: “socialmente, el mal se desvanece [...] en la cultura de masas los villanos han sido reducidos a dos únicos supervivientes en la categoría del mal: esas dos representaciones de lo verdaderamente antisocial son, por un lado, los asesinos en serie, y por otro, los terroristas” (Jameson, 2010:368), lo que explica por cierto el intento burdo y obsesivo, por parte de algunos políticos y periodistas afines, de vincular la PAH a ETA. Y por si dos fueran demasiados tipos de villanos, las series de televisión contemporáneas ya ofrecen una versión aceptable del asesino en serie (Hall, 2006) y del terrorista (Gordon y Gansa, 2011). No son tiempos, en el imaginario social, para revoluciones de guillotina y fuego en un escenario del bien contra el mal.

En esta ponencia he argumentado que el movimiento 15M ha emergido con fuerza porque sus estructuras simbólicas predominantes son las de Hermes (tanto por objetivos, prácticas y metáforas), compensadas por el mito de Prometeo, que ganó fuerza tras la ocupación de las plazas y la incorporación de activistas formados en

dinámicas tradicionales. En este sentido, el movimiento aumentó su masa crítica a expensas de perder parte de su espíritu hermesiano fundacional. Aquellos que llegaron a las plazas con la urgencia de la revolución, buscaron infructuosamente consensos –en torno a propuestas ya recogidas en numerosos partidos de izquierdas– en las cada vez menos concurridas asambleas. Pero a diferencia de un 68 que se arropó de estructuras simbólicas heroicas, el 15M parece seguir inclinándose por estructuras dramáticas (el lenguaje de las redes) o místicas (“no hay pan para tanto chorizo”), por la sencilla razón de que las heroicas no son movilizadoras. Sus participantes han reconducido dinámicas que pretendían establecer antagonismos dualistas de escaso apoyo social; verbigracia, las asambleas abandonaron el debate de la creación de partidos políticos tradicionales o la redacción de programas unitarios, y convocatorias como “asalta el congreso” fueron rápidamente reformuladas a “rodea el congreso”. La potencia de esta polarización imaginaria es que sus constructos novedosos no están previstos por lo que está ya instituido; sirva como muestra la sorpresa y absoluta incompreensión del fenómeno por parte de los partidos políticos y los gobiernos, la ridícula rueda de prensa de la policía anunciando la detención de la cúpula de Anonymous, o las apresuradas reformas legislativas *ad hoc* del actual ministro de Justicia para criminalizar las convocatorias de manifestaciones a través de redes sociales, o las prácticas de escrache. Pero dos advertencias hay que hacer en este sentido. La primera es que la compensación prometeica debe considerarse también como algo positivo para la supervivencia del movimiento; ayudan a prevenir las posibles patologías de una polarización excesiva en Hermes, como el establecimiento de flujos que no conducen a nada (Sánchez-Capdequí, 2006) o que su juego caiga finalmente en una actitud irónica y cínica (Neville, 2003). La segunda es que, aunque las estructuras dramáticas son las que subyacen en los cambios más notables de la actualidad, es todavía una incógnita en qué medida serán capaces de socavar las estructuras sociales más sólidas, como las estructuras de gobierno o las de educación superior. Macrohistoriadores (Galtung, 1997; Inayatullah, 1998) como Spangler y Sorokin son los que mejor han comprendido los tiempos de los sistemas culturales y las estructuras simbólicas que las sustentan. Una vez agotada la pregnancia simbólica de Hermes (aventuro que 60 a 80 años teniendo en cuenta que nos encontramos en la fase de explosión), de paso a otro mito que lo logre. Es posible que Dionisio no haya dicho su última palabra como defiende Maffesoli (1985, 2005); o tal vez el desencanto conduzca a una revolución heroica clásica. Algunos investigadores rastrean ya en el presente las estructuras de Afrodita (Zupancic, 2004), diosa que sustituiría la ética de la oportunidad de Hermes por una ética basada en la estética; una diosa que vendría a terminar el trabajo que el último Foucault dejara inconcluso (Lanceros, 1996; Schmid, 2002). Hasta entonces, el movimiento 15M logrará mantener su apoyo social y su potencia transformadora en la

medida en que sea capaz de seguir avivando la confrontación productiva de las energías e ideas contradictorias que acoge en su pluralismo inaugural. No necesita más que su horizonte de una democracia real que supere la actual partitocracia, y una vibrante colección de dispositivos que vayan minando, en su táctica de dispersión, los puntos débiles de instituciones que ya sólo se sustentan en metáforas zombi (Lizcano, 2003). En prácticas que prefiguran, de manera performativa, la sociedad a la que aspira. En definitiva, siendo fiel a sus modos hermesianos.

CUADRO 1
Análisis estructural del mito de Prometeo

Estructuras generales		Prometeo sin cadenas
Dualismo de Titanomaquia	Filantropía	Libertad
Naturaleza titánica	Castigos	Inmortalidad
<p>1.1. Hijo del Titán Jápeto, hermano de Atlas y Menecio</p> <p>1.2. Según Aeschylus, Prometeo es un Titán</p>	<p>3.1. Engaña a Zeus durante el sacrificio en Mecone</p> <p>3.2. Zeus priva a los mortales del fuego</p>	<p>1.3. Padre de Deucalión, esposo de Pirra (hija de Epimeteo), el primer hombre</p>
<p>2. Hermano de Epimeteo, el "torpe", el "retrasado"</p>	<p>4. Da al hombre la carne del sacrificio a Mecone</p> <p>5.1. Da la jarra de desgracias que abrirá Pandora</p> <p>7. Da fuego al hombre</p>	<p>4. Da al hombre la carne del sacrificio a Mecone</p> <p>5.1. Da la jarra de desgracias que abrirá Pandora</p> <p>7. Da fuego al hombre</p>
<p>3.1. Engaña a Zeus durante el sacrificio en Mecone</p> <p>5.2. Esconde "la jarra" de Zeus</p> <p>6. Ladrón del fuego</p>	<p>5.3. Zeus envía Pandora al hombre</p> <p>8. Prometeo encadenado, picoteado por el águila de Ekhidna</p> <p>10. La gran inundación</p>	<p>11. Hércules mata el águila</p> <p>12. Hércules hiere a Quirón el centauro</p>
<p>14. Prometeo advierte a Zeus de la amenaza de casarse con Letis, que al final se casa con el héroe humano, Peleo</p>		<p>13. Quirón intercambia su inmortalidad por la muerte de Prometeo</p>
		<p>15. ¡Final feliz! Zeus eleva a Prometeo a Inmortal</p>

Diacronía

Fuente: Durand (1996).

CUADRO 2
Análisis estructural del mito de Dionisio

		Estructuras generales						
		Refugio femenino		Violencia cruel		Liberación		Vida indestructible
		Protección	Transexualismo	Desmembración	Locura	Conquista	Éxtasis	Fertilidad
Diacronía	2.1 Atamante e Ino lo esconden con las mujeres	2.2 Se esconde disfrazado de mujer	1.1 Los titanes le cogen y Hera le destroza en tiras	2.3 Hera castiga a Atamante y Ino con la locura, y ésta mata a su hijo			3.2 Inventa el vino	1.2 Una granada crece al caer su sangre en la tierra, Rea le devuelve a la vida
	3.1 Hermes le lleva a las Ninfas, que le cuidan, visten y alimentan en una cueva			4.1 Hera le vuelve loco	5.2 Vence a los Titanes y restaura al Rey Amón. Lleva el vino a Egipto.			5.1 Construye un puente con hiedra y vino para llegar a la India
	4.2 Recorre el mundo con un ejército de Sátiros y Ménades				5.3 Conquista la India aplastando toda oposición, e introduce la cultura del vino		6.2 Rea le inicia en los misterios de la orgía y el éxtasis	6.1 Rea le purifica de sus crímenes cometidos durante la locura
	7.1 Se esconde en la gruta de Tetis escapando de Licurgo		7.4 Los caballos desmiembran el cuerpo de Licurgo	7.2 Rea vuelve loco a Licurgo	7.3. Sequía hasta la muerte de Licurgo			
			8.3 Las Ménades desmiembra los becerros	8.2 Penteo se vuelve loco y encadena a un toro			8.1 Invita a las mujeres de Tebas a participar en sus celebraciones	
		9.1 Se viste de mujer para invitar a las hijas de Minias	8.4. Las Ménades derriban y desgarran a Penteo miembro por miembro	9.2 Las hijas de Minias se vuelven locas		10.1 Viaje de alegría y terror a través de Beocia y las Islas del Egeo	8.5. Inflamadas por el éxtasis, las Ménades desgarran a Penteo	
				11. Infige la locura en las mujeres de Argos y éstos devoran a sus hijos				10.2 Transformado en un león, hace que una viña crezca, y convierte remos en serpientes para escapar de piratas
						12. Como ha establecido su culto en todo el mundo, logra su sitio en el Olimpo		13. Libera a su madre muerta, y asciende con ella al cielo

Fuente: elaboración propia a partir de secuencia sincrónica en Graves, 2011.

CUADRO 3

Análisis estructural del mito de Prometeo

Estructuras generales

El poder de lo ínfimo		El mediador		El psicólogo				
Puer Aeternus	El ágil	El intermediario	El intercambio	El ladrón	La armonía	El guía	El iniciador	El civilizador
2. Niño prodigio (ladrón, inventor)		1.1. Bastardo de Zeus y de una Mortal	1.2. Sobrino nieto de Prometeo	3. Robo de los rebaños de Apolo				
4. De niño inventa la lira			5. Trueque de la lira por rebaños de Apolo	6.2. Inventa la seringa				7.2, 8.2, 9.2, 10. Aporta la seringa, la lira, el comercio y el trueque
6.1. Inventa la seringa		12 Intermediario de Zeus en la liberación de Ió	9.1. Trueque de la seringa por el báculo de oro de Apolo	7.1,8.1. Inventa la lira de Apolo				
	11. Libera astutamente a Ares	16. Alcahuete de Zeus ante Alcmena, madre de Heracles		13. Robo de Zeus retenidos por Tifón				
	14. Ara los tendones de Zeus							
15. Ayuda y esconde a Dionisio niño, bastardo de Zeus y de una mortal		20. Intermediario de Zeus ante las tres diosas y Paris		22. Padre del ladrón Anteliktos (abuelo de Ulises e instructor de Heracles)				17. Don de la espada que matará a la Hidra de Lerna
		24. Intermediario de Zeus ante las tres diosas y Paris						19. Iniciador de la aventura de Perso
		29. Padre de Hermafrodita, síntesis y armonía de las dos naturalezas (asociación con culto Cabirico en Tebas y Samotracia). Padre de los lares, divinidad de las encrucijadas.						21. Iniciador de la empresa de los Argonautas
	28. Ayuda a Ulises a escapar de Calipso y de Circe							18. Don del casco que transforma a Perso en invisible
	30.2 El Nychios, padre de la astucia							23. Con Heracles en el descenso a los infiernos
								25. Iniciador indirecto de la guerra de Troya
								27. Don de la planta moly a Ulises
								30.1. Guía de Orestes de Delfos a Atenas

Diacronía

BIBLIOGRAFÍA

- Arendt, Hannah (2004), *Sobre la revolución*, s.l., Alianza.
- Aron, Raymond (1968), *La révolution introuvable*, París, Fayard.
- Brix, Michel (2008), *L'amour libre: brève histoire d'une utopie*, París, Éditions Molinari.
- Brun, Jean (1971), *El retorno de Dionisos*, México, Extemporáneos.
- Carroll, Michael P. (1981), "Lévi-Strauss, Freud, and the *trickster*: a new perspective upon an old problem", *American Ethnologist*, vol. 8, núm. 2.
- Castells, Manuel (2009), *Comunicación y poder*, Madrid, Alianza Editorial.
- (2012), *Redes de indignación y esperanza: los movimientos sociales en la era de internet*, Madrid, Alianza Editorial.
- Castoriadis, Cornelius (2009), "La originalidad de la crisis de Mayo del 68", en Morin, Edgar, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, *Mayo del 68: la brecha seguido de veinte años después*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- (2006), *Una sociedad a la deriva: entrevistas y debates (1974-1997)*, Buenos Aires, Katz Editores.
- (2008), *El mundo fragmentado*, Buenos Aires, Terramar.
- (2013), *La institución imaginaria de la sociedad*, Barcelona, Tusquets Editores.
- Cohn-Bendit, Daniel (2011), *Forget 68 entretiens avec Stéphane Paoli et Jean Viard*, La Tour d'Aigues, Éd. de l'Aube.
- Corsín, Alberto y Adolfo Estalella (2011), "#spanishrevolution", *Anthropology Today*, vol. 27, núm 4.
- Durand, Gilbert (1996), *Champs de l'imaginaire*, Ellug Grenoble.
- (2000), *La imaginación simbólica*, Buenos Aires, Amorrortu.
- (2003), *Mitos y sociedades: introducción a la mitología*, Buenos Aires, Biblos.
- (2004), *Las estructuras antropológicas del imaginario: introducción a la arquetipología general*, México, Fondo de Cultura Económica.
- Durand, Gilbert y Chaoying Sun (2000), *Mythe, thèmes et variations*, París, Desclée de Brouwer.
- Durand, Yves (1988), *L'exploration de l'imaginaire: Introduction a la modelisation des univers mythiques (Bibliothèque de l'imaginaire)*, París, L'Espace Bleu.
- (2005), *Une technique d'étude de l'imaginaire: l'anthropologique test à 9 éléments (l'AT9)*, París, L'Harmattan.
- Galtung, Johan (1997), *Macrohistory and macrohistorians: perspectives on individual, social, and civilizational change*, Westport, Conn., Praeger.
- Garagalza, Luis (1990), *La interpretación de los símbolos: hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Genty, Thomas (2004), *La critique situationniste ou la praxis du dépassement de l'art*, Grenoble, Zanzara Athée.
- Graves, Robert (2011), *Los mitos griegos*, Madrid, Gredos.
- Hobsbawm, Eric J. (2003), *Revolucionarios: ensayos contemporáneos*, Barcelona, Crítica.

- Inayatullah, S. (1998), "Macrohistory and futures studies", *Futures*, vol. 30, núm. 5.
- Jameson, F. (2010), "Realism and utopia in the wire", *Criticism*, vol. 52, núm. 3-4.
- Johnson, Mark (1990), *The body in the mind: the bodily basis of meaning, imagination, and reason*, Chicago, University of Chicago Press.
- Lakoff, George y Mark Johnson (1986), *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra.
- Lanceros, Patxi (1996), *Avatares del hombre: el pensamiento de Michel Foucault*, Bilbao, Universidad de Deusto.
- (2005), *Políticamente: de la revolución a la globalización*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- (2006), *La modernidad cansada y otras fatigas*, Madrid, Biblioteca Nueva.
- Lefort, Claude (2009), "El nuevo desorden", en Claude Lefort, Cornelius Castoriadis y Edgar Morin, *Mayo del 68: la brecha seguido de veinte años después*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Le Goff, Jean-Pierre y François Gèze (1998), *Mai 68, l'heritage impossible*, París, La Découverte.
- Lévi-Strauss, Claude (1987), *Antropología estructural*, Barcelona, Editorial Paidós.
- Lizcano, E. (2003), "Imaginario colectivo y análisis metafórico", en Morales A.M., *Territorios ilimitados y sus metáforas*, México, Universidad Autónoma del Estado de Morelos / Universidad Autónoma Metropolitana.
- Lyotard, Jean-François (1989), *La condición postmoderna: informe sobre el saber*, Madrid, Ediciones Cátedra.
- Maffesoli, Michel (1985), *L'ombre de Dionysos: contribution à une sociologie de l'orgie*, París, Librairie des Méridiens.
- (2004), *El tiempo de las tribus*, México, Siglo XXI.
- (2005), *La tajada del diablo: compendio de subversión posmoderna*, México, Siglo XXI.
- Marcuse, Herbert (2010), *Eros y civilización*, Barcelona, Editorial Ariel.
- Moles, Abraham A. (1977), *Theorie des actes: Vers une ecologie des actions*, París, Casterman.
- (1998), *Psychosociologie de l'espace*, París, Harmattan.
- Morin, Edgar (2009), "Mayo del 68: complejidad y ambigüedad", en Edgar Morin, Claude Lefort y Cornelius Castoriadis, *Mayo del 68: la brecha seguido de veinte años después*, Buenos Aires, Nueva Vision.
- Neville, B. (2003), "Taking care of business in the age of Hermes", *Trickster's Way*, vol. 2, núm. 1.
- Nietzsche, Friedrich (1998), *El nacimiento de la tragedia*, Madrid, EDAF.
- Reich, Wilhelm (1993), *La Revolución sexual: para una estructura de carácter autónoma del hombre*, Barcelona, Planeta-Agostini.
- Sánchez-Capdequí, Celso (2006), "Flujos, elementos y formas sociales: la modernidad líquida a debate", *Política y Sociedad*, vol. 43, núm. 2.
- Schmid, Wilhelm (2002), *En busca de un nuevo arte de vivir: la pregunta por el fundamento y la nueva fundamentación de la ética en Foucault*, s.l., Pre-Textos.
- Serres, Michel (1995), *Atlas*, Madrid, Cátedra.

- (1996), *La comunicación: Hermes I*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Toret, Javier (ed.) (2013), “Tecnopolítica: la potencia de las multitudes conectadas”, IN3 *Working Paper Series*, vol. RR13-001.
- Verjat, Alain (1989), *El retorno de Hermes: hermenéutica y ciencias humanas*, Barcelona, Anthropos Editorial.
- Weber, Max (2009), *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Madrid, Editorial Reus.
- Zapata, Guillermo, “La democracia como bien común: La nueva política en el campo 15M”, en: 15MP2P Encuentro Transdisciplinar del 15M, MedicaTic UOC/IN3, Barcelona, 2013.
- Zupancic, Metka, *Hermes and Aphrodite Encounters*, s.l., Summa Publications, Inc., 2004.

REFERENCIAS ELECTRÓNICAS

- Anonymous Action* (2012), “Anonymous y el Lulz” [<http://anonymousaction.wordpress.com/2012/03/03/anonymous-y-el-lulz/>], consultado el 23 de septiembre de 2013.
- Democracia real ya! (2011), Manifiesto [<http://madrid.democraciarealya.es/manifiesto/>], consultado el 21 de septiembre de 2013.
- EFE (2008), “El machismo empezó su declive en Mayo del 68, según el sociólogo Alain Touraine”, *Público.es*, 19 de mayo de 2008 [<http://www.publico.es/agencias/efe/93435/el-machismo-empezo-su-declive-en-mayo-del-68-segun-el-sociologo-alain-touraine>], consultado el 8 de septiembre de 2013.
- Gruoso, Stéphane M., “Una de las definiciones del 15M es: ‘gente que te cuida’. Esto lo he podido comprobar personalmente el último día. Muchas gracias”, @fanetin, 10 de agosto de 2013 [<https://twitter.com/fanetin/status/366200148088463361>], consultado el 21 de septiembre de 2013.
- León, Carolina (2012), “Radicalizar los cuidados” [<http://blogs.zemos98.org/carolinkfingers/2012/09/29/radicalizar-los-cuidados/>], consultado el 21 de septiembre de 2013.
- Minchinela, Raul (2011), “Realismo sucio: lemas y consignas del movimiento 15M”, CCCB, 1 de agosto de 2011 [<http://vimeo.com/27147951>], consultado el 30 de junio de 2013.
- Pintor, Ivan (2001), “A propósito de lo imaginario”, *Formats*, vol 3 [http://www.iua.upf.edu/formats/formats3/pin1_e.htm], consultado el 29 de agosto de 2011.
- Premat, Christophe (2009), “Mai 68, le conflit des interprétations”, *Sens Public Revue internationale* [http://www.sens-public.org/article.php?id_article=635&lang=fr], consultado el 7 de septiembre de 2013.

FILMOGRAFÍA

- Batman Begins*, dir. Christopher Nolan, 15 de junio de 2005.
- Dexter*, dir. Michael C. Hall, 1 de octubre de 2006.

Homeland, dir. Howard Gordon y Alex Gansa, 2 de octubre de 2011.

Iron Man 3, dir. Shane Black, 3 de mayo de 2013.

Iron Man, dir. Jon Favreau, 2 de mayo de 2008.

Iron Man 2, dir. Jon Favreau, 7 de mayo de 2010.

Man of Steel, dir. Zack Snyder, 14 de junio de 2013.

The Dark Knight, dir. Christopher Nolan, 18 de julio de 2008.

The Dark Knight Rises, dir. Christopher Nolan, 20 de julio de 2012.



Autor: Marco Colín
[<http://cartel132.tumblr.com/>]

