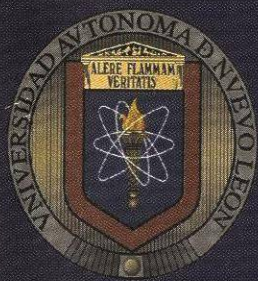


HUMANITAS

ANUARIO DEL CENTRO DE ESTUDIOS HUMANÍSTICOS

2005



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

Edición 32

El artista no ha nacido, lo crea. El arte es un acto de creación, no de descubrimiento. El artista crea un mundo, no descubre uno. El arte es un acto de creación, no de descubrimiento. El artista crea un mundo, no descubre uno. El arte es un acto de creación, no de descubrimiento. El artista crea un mundo, no descubre uno.

La esencia (no vale la pena decir perversión) del sistema se comporta de dos maneras: haciendo que el creador sobresalga como figura pública aunque su obra sea irrelevante o no se le conceda relevancia (se es escritor por tener una columna, y también si tienes una columna es escritor de una novela), y convirtiendo en una acusación o espectáculo en arte, de forma casi automática. El incognito envolviendo en plástico la torre Eiffel, los espectáculos de luz y sonido de un estadio de fútbol o de un escenario teatral, tanto de los desfiles de moda se transforman rápidamente en manifestaciones artísticas. Lo dijo perfectamente Yves Saint-Laurent: "La moda no es arte, pero necesita artistas". Lo que pasa es que ya no hay arte en ninguna parte -mismo- tal como lo entendíamos hasta ahora. Pero los artistas han poblado la tierra.

La evolución de los sistemas de representación dramática son los más dados a este respecto: fuera del relato, combinación de todas las artes escénicas, marginación de la palabra y composición sinestésica. Sin baile y sin fogata, no hay nadie que se coma un mosca subido a una tarima, por abstracción.

La comunicación contra las reglas del arte

Todo indica que la comunicación, más bien a modo de *advertising*, está en el fondo de estas transformaciones. La metáfora del canal de comunicación, como explican los teóricos, contiene la idea de que no hay obstáculo en la transmisión y que lo emitido equivale a lo recibido. Un mundo dominado por esta metáfora es un mundo dominado por el mito de la transparencia y donde no hay lugar, más bien hay repulsión y coagulación, para otra cosa. La representación o la interpretación son

El mito es un relato que recoge una experiencia humana, pero que ha sido transformado por la cultura. El mito es un relato que recoge una experiencia humana, pero que ha sido transformado por la cultura. El mito es un relato que recoge una experiencia humana, pero que ha sido transformado por la cultura.

CAMBIO Y PERMANENCIA EN EL MITO, EL RITO Y LA UTOPIA

Dra. Teresa Porzecanski*
Universidad de la República
Uruguay

1. No perder el tiempo

En 1959, en su libro *The silent language*, E. T. Hall¹ presentó su hipótesis respecto a que las percepciones de tiempo y espacio difieren en las diversas culturas y son conformadas culturalmente. Hall llamó a estas dimensiones "extraconscientes" de la cultura, porque la mayoría de las personas no están conscientes de haberlas adquirido. Para Hall, las percepciones del tiempo y espacio se encuentran entre las más arraigadas de las conductas conformadas culturalmente. Mientras que Occidente tiene un sentido del tiempo que se orienta hacia el futuro, un futuro previsto, entre los hindúes, el tiempo es concebido como extensión infinita a través de muchos nacimientos y renacimientos. Según E. T. Hall, en algunas sociedades de Occidente nos preocupa "no perder el tiempo" o cómo "pasar el tiempo". Pero ¿cómo podríamos reaccionar frente al mundo cultural de los Sioux, cuya lengua no incluye una palabra para designar "tarde" o "esperar"?

*Dra. Teresa Porzecanski. Montevideo 1945. Es escritora, crítica cultural y profesora de antropología de la Facultad de Ciencias Sociales de Montevideo. Ha publicado ensayos, poesía, colecciones de cuentos y novelas. Entre sus obras, todas ellas publicadas en Montevideo, se destacan: *El acertijo y otros cuentos* (Arca 1979); *Intacto el corazón* (Banda Oriental, 1976); *Construcciones* (Arca 1979); *Invencción de los soles* (MZ 1982) *Ciudad Impune* (Monte Sexto, 1986); *La respiración es una fragua* (Trilce, 1989) y *Mesías en Montevideo* (Signos 1989); *Perfumes de Cartago* (Trilce 1994); *La piel del alma* (Seix Barral, 1996); *Una novela erótica* (Planeta. 2000).

¹ Hall, ET. 1973. *The silent language*. A Doubleday Anchor Book, N.Y.

Hall no hacía más que recoger una perspectiva que la teoría antropológica había ido construyendo pacientemente en la primera mitad del Siglo, en función de las resultancias de creciente comparativismo y relativismo. Franz Boas² había postulado su *particularismo histórico*, una escuela de pensamiento en clara oposición a los evolucionismos decimonónicos que decretaban un tiempo de corriente única y sentido unidireccional, avanzando indefectiblemente hacia el modelo de civilización que el hombre blanco europeo occidental había construido en ese momento. Con su alto grado de generalidad, con su búsqueda de "leyes universales", con su acendrada intención de detectar en cada una de las culturas no-occidentales un estadio tendiente a su transformación futura en el modelo de la civilización occidental, el ejemplo paradigmático lo representó en su momento Morgan. Para Boas, estos atributos eran apenas ilusión, intención del exacerbado etnocentrismo colonialista que resultaba del dominio de la otra mitad del mundo. En rebeldía, sostuvo Boas que cada cultura tenía su propio "tiempo", una cierta velocidad para "su historia", y que dicha historia no era general sino particular de esa cultura, una producción de sus coordenadas específicas.

2. Un rollo de papel dividido en espacios iguales

En 1941, Benjamín Lee Whorf³ publicó una serie de artículos que fundamentaban más específicamente esta propuesta interpretativa. De sus estudios de la gramática de la lengua Hopi hablada por los grupos homónimos de Norteamérica, había llegado a postular una relación muy íntima entre pautas gramaticales de la lengua e interpretaciones de la experiencia.⁴ De ello "resultó que la interrelación implicaba grandes inclusiones de la experiencia por medio del lenguaje, tales como nuestros propios términos "tiempo", "espacio", "sustancia", "materia".⁵ Las conclusiones de Whorf, respecto de la percepción del tiempo y del espacio, podrían resumirse en su aseveración de que "el espacio

² Para una visión global de la compleja obra de F. Boas, ver Harris, Marvin. 1978 *El desarrollo de la Teoría Antropológica*. Siglo XXI, Madrid.

³ Whorf, Benjamin Lee. 1941. *La relación entre lenguaje y pensamiento y conducta habituales*. En Garvín, P.L. y Lastra de Suárez y Comps. 1974. *Antología de Estudios de Etnolingüística y Sociolingüística*. Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México, México. pp. 125-152.

⁴ *Ibid.* p. 129.

⁵ *Ibid.* p. 129.

newtoniano, el tiempo y la materia no son intuiciones; son fórmulas de la cultura y el lenguaje".⁶

Mientras que "nuestra visión objetivada del tiempo es sin embargo favorable para la historia y para todo lo que esté conectado con su registro"⁷, desde el punto de vista Hopi no es posible encontrar respuestas rápidas a la pregunta de cuándo terminaría un evento y comenzaría otro. "Cuando se sobreentiende que todo lo que ha ocurrido todavía es, pero en una forma necesariamente diferente de la que la memoria o los documentos registran, hay menos incentivo para estudiar el pasado. En cuanto al presente, el incentivo sería no de registrarlo sino de tratarlo como "preparación",⁸ favoreciendo la intensidad del pensamiento antes que la acción misma. "La potencia del pensamiento es la fuerza que está detrás de la ceremonia de los bastones de oración, del fumar ritual, etc.". La pipa de oración se mira como una ayuda para "concentrarse" (así lo dijo mi informante). Su nombre, na'twanpi, significa "instrumento de preparación".⁹

La concepción occidental del tiempo puede describirse como "un rollo de papel dividido en espacios iguales" que requiere ser llenado, y de hecho, para Whorf la escritura ha colaborado en nuestra concepción lingüística. El interés por la secuencia, las fechas, los calendarios, la cronología, los relojes, los horarios, los anales, los registros, la contabilidad, los diarios, todo ello es para Whorf algo más que una tecnología. Es también el soporte de una concepción del tiempo inscripta en una concepción cultural del mundo donde aparecen el futuro y el pasado como extensiones del presente. "Conformamos el futuro de la misma forma que nuestros archivos del pasado, produciendo programas, planes, presupuestos".¹⁰ Se trata además de un "tiempo homogéneo" en su sustancia por la igualdad formal de las unidades espaciales por las cuales lo medimos. Se agrega a ello un carácter de monotonía y de regularidad constitutivos de nuestra imagen del tiempo que se traduce por la voluntad de detectar la repetición antes que la diversidad o lo imprevisto.¹¹

⁶ *Ibid.* p. 145.

⁷ *Ibid.* p. 145.

⁸ *Ibid.* p. 145.

⁹ *Ibid.* p. 142.

¹⁰ *Ibid.* p. 146.

¹¹ *Ibid.* p. 147.

3. Vidas con varios pasados

Vansina¹² distingue tres tipos de "tiempos", El primero es un "tiempo ecológico", organizado según los fenómenos naturales, cíclico y cuya duración no excede la de una estación o la de un año. Muchas culturas dividen el año en estación seca y estación húmeda, períodos que a su vez se subdividen en relación a la variación de la temperatura o a la intensidad de las lluvias. Para las culturas de África Central "la división del día se realiza según la posición del sol, el canto del gallo y los trabajos que se realizan a una hora determinada. Existen algunos términos específicos para indicar el día, la noche, la mañana y la tarde. La semana consta de cuatro días que toman el nombre de la localidad donde hay mercado cada uno de esos días. El mes es lunar y se divide en cinco partes, según las fases de la luna. No existe interrelación o correspondencia entre la semana y el mes, el mes y las estaciones."¹³

El segundo tipo de "tiempo" se utiliza para remontarse a un pasado más lejano y para ello se utiliza un punto de referencia: los años de un reinado. La utilización de un territorio, una cierta guerra. Los períodos en los que se subdivide son desiguales. "El tiempo es medido en relación a las conexiones estructurales existentes actualmente entre diversos grupos. Estas conexiones son expresadas por una genealogía que sirve como medida del tiempo".¹⁴ Para Vansina, varias dimensiones de tiempo pueden coexistir en una misma cultura, y de hecho, así ocurre: se superponen. Un ejemplo es el de los Kuba para quienes el pasado se compone de tres períodos a) un pasado de origen, que no especifica subdivisiones; b) un pasado de migraciones, que se señala por las listas de nombres de lugares de migración, las que a su vez sirven como subdivisión del período; c) un pasado estático, en el que no se han producido cambios fundamentales. El caso de los Alor es significativa: el tiempo está dividido en dos períodos, la época pre-Nilo, un tiempo mítico incambiado que sería una tercera modalidad de temporalidad, y la época pos-Nilo, un tiempo estructural enteramente condicionado por la estructura social y los valores culturales.

¹² Vansina, Jan. 1966. *La tradición oral*. Labor, Barcelona. 224 pp.

¹³ *Ibid.* pp. 154 y sig.

¹⁴ *Ibid.* pp. 154 y sig.

4. La rebelión contra el tiempo

Plantada en 1951 por Mircea Eliade,¹⁵ la idea de rebelión contra el tiempo" aparece particularmente analizada en las sociedades llamadas etnográficas, y en los "la aspectos mitológicos y rituales sostiene que "las concepciones metafísicas del mundo arcaico no siempre se han formulado en un lenguaje teórico, pero el símbolo, el mito, el rito, a diferente niveles y con los medios que les son propios, expresan un complejo sistema de afirmaciones coherentes sobre la realidad última de las cosas, sistemas que pueden considerarse en sí mismos como una metafísica."¹⁶ Mircea Eliade analiza el interés por la repetición en tanto representación de la periodicidad-de los ciclos de la naturaleza, o de los ciclos biológicos del cuerpo, por ejemplo -presente en la gran mayoría de las culturas premodernas o tradicionales. Vincula este carácter con que las culturas humanas construyen según "arquetipos" definidos como modelos prototípicos, anteriores, originarios, divinos, de las creaciones humanas. Los mitos son fundantes de conductas modélicas y de obras ejemplares que antes que en la tierra fueron creadas *ex nihilo* en un tiempo sin tiempo. Lo que el hombre hace en las culturas tradicionales es repetir interminablemente, a través del rito, esas creaciones ejemplares.¹⁷ Eliade define una "mentalidad arcaica" caracterizada por la repetición, lo que implica una conceptualización del tiempo que prima la duración por encima del cambio.¹⁸

En el estudio comparativo y pormenorizado de los rituales de creación en las diversas culturas no- occidentales, Eliade descubre que "toda creación repite el acto cosmogónico por excelencia: la creación del mundo".¹⁹ En este sentido, el rito conmemora y revive el mito en una suerte de tiempo sin tiempo fundante al mismo tiempo de la realidad y de la duración. "El hombre no hace más que repetir el acto de la creación; su calendario religioso conmemora en el espacio de un año, todas las fases cosmogónicas que ocurrieron *ab origine*. De hecho, el año sagrado repite sin cesar la creación, el hombre es contemporáneo de la cosmogonía y de la antropogonía, porque el ritual lo proyecta a la época mítica del comienzo."²⁰ "Una bacante imita mediante sus ritos orgiásticos

¹⁵ Eliade, Mircea. 1972. *El mito del eterno retorno*. Alianza Editorial, Madrid.

¹⁶ *Ibid.* p. 13.

¹⁷ *Ibid.* pp. 18 y sig.

¹⁸ *Ibid.* p. 20 Paráfrasis.

¹⁹ *Ibid.* p. 26.

²⁰ *Ibid.* p. 29.

el drama patético de Dionysos: un órfico repite a través de su ceremonial de iniciación las hazañas originales de Orfeo, etc. (...) El descanso del Sábado reproduce el acto primordial del Señor, pues el séptimo día de la creación fue cuando Dios "reposó de todas las obras que había hecho".²¹

Los rituales matrimoniales, por ejemplo, también siguen este modelo:

"No se trata tan sólo de imitar un modelo ejemplar, la hierogamia entre el cielo y la tierra; se tienen en cuenta sobre todo los resultados de esta hierogamia, es decir *la creación cósmica*".²² Los ejemplos que ofrece Eliade son numerosos y afectan todas las cosmovisiones religiosas sostenidas por un conjunto de mitos fundatrices.

A esta actitud generalizada de evocar un "eterno retorno" a través de concepciones cósmico-mitológicas de carácter cíclico, por las cuales lo diferente se convierte en lo ya conocido, por las cuales lo diferente se convierte en lo ya conocido, Eliade la denomina "rebelión contra el tiempo", intención de anulación del tiempo, ontología no contaminada por el devenir. "El 'primitivo', al conferir al tiempo una dirección cíclica, anula su irreversibilidad. Todo recomienza por su principio a cada instante. El pasado no es sino la prefiguración del futuro. Ningún acontecimiento es irreversible y ninguna transformación es definitiva".²³ Para Eliade, "podría decirse que el mundo arcaico ignora las actividades "profanas": toda acción dotada de un sentido preciso —caza, pesca, agricultura, fuegos, conflictos, sexualidad, etc.— Participa de un modo u otro en lo sagrado (...) sólo son "profanas" aquellas actividades que no tienen significación mítica, es decir, que carecen de modelos ejemplares".²⁴ Si, contraviniendo las objeciones a una clasificación tan manida, puede definirse una concepción ontológica "primitiva" en oposición a otra "civilizada", ella definiría que "un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por *repetición o participación*; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está "desprovisto de sentido", es decir, carece de realidad".²⁵

La perspectiva de un hombre arquetípico y paradigmático que sólo se reconoce como real en la medida en que deja de ser él mismo para imitar y repetir los actos de otro, es el centro de la hipótesis de Eliade. De allí

²¹ *Ibid.* p. 30.

²² *Ibid.* p. 31.

²³ *Ibid.* p. 86.

²⁴ *Ibid.* p. 34.

²⁵ *Ibid.* pp. 39-40.

su concepción de la memoria popular como *ahistórica* y como incapaz de retener lo que no sean arquetipos; de allí su planteo de una virtual oposición entre espiritualidad e historia; su aseveración de que el interés por la "novedad" de la historia es relativamente reciente en las sociedades humanas. También su intención de explicar la relación entre "desdicha" e "historia" como una intención del hombre 'primitivo' de evitar el sufrimiento asociado a la corriente de un tiempo siempre diferente que desarrolla a cada minuto lo imprevisible.²⁶

Si hay movimiento se trata de la convergencia hacia el pasado. El pasado (conocido, codificado e interpretado) se manifiesta siempre en el presente y en el futuro, a partir de la negación de lo nuevo, de lo imprevisible. Una voluntad de conocimiento absoluto del mundo en todas sus posibles versiones temporales puede equipararse al poder imaginario de control de los acontecimientos, tema vinculado con los mecanismos de la magia, que no es lugar aquí analizar en profundidad. Pero si la variedad no es tratada sino como diferentes versiones de lo mismo, la mismidad en sí, contenida en ella, toda igual a sí misma, es la sustancia del tiempo.

5. Rito y regulación

Cazeneuve define los rituales (del latín "*ritus*": uso, costumbre) como "maneras de actuar que se repitiesen con cierta invariabilidad".²⁷ En el rito, el papel central lo ocupa la repetición y la *aparición estereotipada*. Es justamente esta "rigidez del rito" lo que lo transforma en objeto de estudio de la Antropología en casi oposición con la Historia. El posible fracaso de los efectos extraempíricos de un ritual estaría justamente en no haber respetado exactamente su forma. Esta normatividad del rito es al mismo tiempo la normatividad de las reglas conductuales que las sociedades se dan así mismas.

En este sentido, el rito cumple la función reguladora de proveer una continuidad que es toda igual a sí misma. Así como K. Lorenz encontraba en el comportamiento animal una determinación repetitiva que era dada por el instinto, o sea, por la comunidad de comportamientos instintivos que engloba a toda una especie, en las sociedades humanas hay la construcción deliberada de pautas que restringen la libertad individual y constituyen una estructura en sí misma

²⁶ *Ibid.* pp. 89-90.

²⁷ Cazeneuve, Jean. 1971. *Sociología del rito*. Amorrortu, Buenos Aires. 228 pp.

de la vida social. Envolviendo a los individuos en una red de normativas, la angustia a lo ilimitado e impredecible desaparece. "Fuera de las normas, el hombre está sometido al devenir. La sociedad no puede otorgarle un lugar inmutable."²⁸ Dentro de las normas, la angustia está contenida y subsumida por la revivificación del mito repetido en el ritual.

Los ritos de pasaje pueden ser interpretados como formas de subsumir la transición biológica, social y cultural, bajo una forma modélica y estereotipada que le quita su carácter traumático y las "eterniza" en una duración cíclica que apela a la regeneración. Van Gennep anota que los cambios pueden ser peligrosos, o disruptivos para la vida del grupo y del individuo. Por lo tanto, "la transición se aminora con los tiros que amenguan la intranquilidad."²⁹ La función del rito como restituyente del equilibrio social está incluida también en una percepción cultural del tiempo del tipo que Eliade resaltó.

6. La oposición entre acontecimiento y estructura

En 1962, Lévi-Strauss en su conocida obra *El pensamiento salvaje*, hace una distinción entre "sociedades frías" y "sociedades calientes".³⁰ Las primeras son definidas como aquellas que "buscan, gracias a las instituciones que se dan, anular de manera casi automática el efecto los factores históricos podrían tener sobre su equilibrio y su continuidad; en tanto que las segundas interiorizarían resueltamente el devenir histórico, para hacer de él el motor de su desarrollo."³¹ Para Lévi-Strauss, "la finalidad de las sociedades frías es obrar de manera que el orden de sucesión temporal influya lo menos posible en el contenido de cada una." Sigue: "la verdadera cuestión no consiste en saber cuáles son los resultados reales que obtienen, sino cuál es la intención duradera que los guía, pues la imagen que se forman de sí mismas es una parte esencial de su realidad."³²

Más allá de la consideración de un *tiempo objetivo*, es pertinente reconocer "que las sociedades humanas reaccionan de maneras muy diferentes a esta común condición: algunas la aceptan de mejor o de peor

²⁸ *Ibid.*

²⁹ Van Gennep, Arlond. 1960 *The Rites of Pasaje*. The University of Chicago Press. U.S.A.

³⁰ Lévi-Strauss, C. 1964. *El pensamiento salvaje*, Fondo de Cultura Económica, México. pp. 339

³¹ *Ibid.*

³² *Ibid.*

grado y, por la conciencia que toman, amplifican sus consecuencias (para sí mismas y para las demás sociedades) en enormes proporciones; otras (que por esta razón llamamos primitivas) quieren ignorarla..."³³ El mecanismo para lograrlo, consiste "no en negar el devenir histórico, sino en admitirlo como una forma sin contenido: hay un antes y un después, pero su única significación es la de reflejarse el uno al otro"³⁴

En consecuencia, las actividades de los *aranda* consisten en repetir, reproducir, lo que sus ancestros totémicos han practicado siempre. A esto, Lévi-Strauss le llama "la fidelidad obstinada a un pasado concebido como modelo intemporal".³⁵ "Desde la aparición de los ancestros, nada ha ocurrido como no sean acontecimientos cuya recurrencia borra periódicamente su particularidad"³⁶. En algún momento, se refiere a ello como una particularidad del pensamiento salvaje que consigue "domar la diacronía" en cierta manera.³⁷

En toda la obra de Lévi-Strauss aparece como un contraste muy marcado entre las dimensiones sincrónica y diacrónica, en la consideración del objeto del estudio, oposición que parece bien representarse por la oposición entre el concepto de *estructura* y el de *acontecimiento*. El análisis del totemismo en tanto sistema clasificatorio daría como resultado que la forma de la estructura sobrevive a la transformación del orden de los acontecimientos. En tanto estos últimos aparecen en una serie abierta y continua de infinitos elementos sucesivos, el orden de la estructura se presenta como un sistema cerrado y discontinuo de clases contiguas, separadas y excluyentes. Así, las culturas que han elegido la Historia entran en oposición con aquellas otras que se apoyan sobre los sistemas clasificatorios, las que buscan anular, por las instituciones que se dan, el efecto de la historia sobre su equilibrio y continuidad.³⁸

7. El tiempo de la utopía y la ucronía

Para André Neher,³⁹ el tiempo de Occidente empieza con el judaísmo antiguo. La cultura hebrea desata la idea de principio y la inserta en la

³³ *Ibid.* p. 340.

³⁴ *Ibid.* p. 341.

³⁵ *Ibid.* p. 342.

³⁶ *Ibid.* p. 343.

³⁷ *Ibid.*

³⁸ *Ibid.* (Paráfrasis)

³⁹ Neher, Andre. 1979 *Concepto del tiempo y de la historia en la cultura en las culturas y el*

narración del Génesis. Lo que parecía esencial al narrador del Génesis, "no es lo que hubo en el principio. Lo importante es el hecho de que hubo un principio."⁴⁰ La creación aparece como un acontecimiento totalmente nuevo, origen que rompe con todo antecedente. Según Naher, la relación entre Dios y el mundo no es aquí mítica sino histórica, en el sentido de que esta creación es presentada como *evolución, como proceso* que, a lo largo de siete días desiguales en sus resultancias, produce efectos acumulativos sobre el mundo. No se trata de días astronómicos, repetitivos, determinados por fuerzas exteriores, sino de días cargados de actividad, una actividad que se diversifica y va *in crescendo*. "Sugieren la movilidad del tiempo, su avance, en definitiva, la historia"⁴¹.

Por lo tanto, el tiempo de la historia es la sucesión temporal en que se desarrollan acontecimientos y es una coyuntura que tiende hacia una finalidad, en el sentido de un objetivo, de un propósito. Este tiempo *intencional* es el del progreso, de la superación deliberada y procesual de las limitaciones éticas y materiales, es la línea evolutiva de la civilización. No es entonces un tiempo que pasa *a través* de la sociedad sin afectarla. Más bien conlleva a la humanidad hacia otros estadios y situaciones, permitiendo imaginar un futuro diferente del pasado, el tiempo de la utopía.

Concebida la historia como cambio, es posible entonces la emergencia de un imaginario del a utopía y de la ucronía donde la acción del hombre sobre el mundo del presente afecta los resultados esperados de un futuro siempre posible, siempre nuevo.

Hayden White,⁴² haciendo un análisis de las narrativas históricas sostiene que "cada narrativa, por aparentemente *completa* que sea, se construye sobre la base de un conjunto de acontecimientos que pudieron haber sido incluidos pero se dejaron fuera".⁴³ Ello ocurre tanto en narraciones 'imaginarias' como en las narraciones 'realistas'. "Si se concede que este discurso se desarrolla bajo el signo de un deseo de realidad, (...) hemos de concluir que es un producto de una imagen de la realidad, según la cuál el sistema social (...) está sólo mínimamente presente en la conciencia del escritor (...) para este observador, la

tiempo. UNESCO/SIGUEME. Salamanca pp. 169 y sig.

⁴⁰ *Ibid.* p. 170.

⁴¹ *Ibid.* p. 175.

⁴² White, Hayden. 1992. *El contenido de la forma narrativa, discurso y representación histórica*. Paidós, Barcelona, 229 pp.

⁴³ *Ibid.* p. 25

realidad lleva el aspecto de adjetivos que desbordan la capacidad de (...) resistir a su determinación".⁴⁴

Se trata de narratividades que incorporan a la vez lo imaginario y el deseo en su modelo del mundo. Nelson Goodman⁴⁵ habla de "la fabricación de los hechos" que no es sinónimo ni de "falsificación" ni de "ficción", y que estas categorías están comprendidas también dentro de un tipo de proceso interpretativo particular. "evidentemente —dice— es menester que distingamos lo falso y lo ficticio de lo verdadero y de lo fáctico, pero es seguro que no podremos hacerlo apoyándonos sobre la idea de que la ficción se fabrica mientras que los hechos se encuentran"⁴⁶ Para Goodman, "no cabe decir que lo perceptivo sea una versión un tanto distorsionada de los hechos físicos en mayor medida en que pueda pensarse que lo físico es una versión altamente artificial de los hechos perceptivos". Ello no afecta la existencia de hechos independientes sobre los cuales se construyen las versiones del mundo, de la misma manera como dos términos en el mismo o en varios idiomas pueden nombrar un mismo objeto.⁴⁷ Un neologismo ingenioso para Goodman es calificar los hechos de "ficticios".

8. Construir sentido

En cualquier caso, es bueno reconocer que la narración del tiempo en cualquier cultura tiene mayores fines que la mera medición. Su principal función es *hacer comprender lo sucedido incorporándolo a una estructura de sentido*, ésta sea cual fuere. Tal como sostiene J. Bruner,⁴⁸ "pertenecer a una cultura viable es estar ligado a un conjunto de historias interconectadas, aunque esta interconexión no suponga necesariamente un consenso". La transformación de una cultura estaría entonces profundamente ligada a la discusión sobre "qué es lo canónico y qué es lo divergente" dentro de cada generación. Las narratividades dentro de Occidente, como en los pueblos ágrafos, constituyen temporalidades que codifican y condensan el significado de las normatividades sociales.

⁴⁴ *Ibid.* p. 26

⁴⁵ Goodman, Nelson. 1978. *Maneras de hacer mundos*. Ed. Visor, Madrid, 1990. pp. 127 y sig.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ *Ibid.*

⁴⁸ Bruner, J. 1990 *Actos de significado*. Alianza Editorial, Madrid. 1991, pp. 98 y sig.