

Ana Luz Rodríguez González

El mito y las coordenadas del tiempo histórico

Acuérdate que el tiempo es un jugador ávido,
que es la ley, gana siempre y no hace nunca trampas.
El día mengua; aumentan ya las sombras. ¡Acuérdate!
La vida está sedienta, la clepsidra vaciase.

Charles Baudelaire¹

El concepto de siglo

Vivir en el siglo era una expresión cotidiana entre los habitantes del medioevo en Europa Occidental, pero esa expresión no tenía un significado equivalente al que se le otorga hoy. Aunque resulta bastante complejo saber cuál fue el sentido exacto que se le dio en la Edad Media a la palabra latina, *saeculum*, es posible aproximarse a su significado. Los rastros del mundo medieval encontrados por los medievalistas en fuentes documentales como los cartularios o los *exempla*,² han permitido elaborar interpretaciones e intentar una reconstrucción parcial y aproximada de lo que probablemente fue la mentalidad de esa época. Para los habitantes del medioevo, el siglo era lo opuesto al más allá; era su

¹ Véase Charles Baudelaire. *Las Flores del Mal*, Ediciones CREDSA, Barcelona, 1964. Tomado de *El Reloj*. Págs. 218 y 219.

² Se llama *cartulario* a un conjunto encuadernado de los pergaminos que contienen los antiguos privilegios de alguna iglesia o monasterio. Le Goff señala cómo Guenée, a partir del estudio de una serie de documentos medievales, entre los que se encuentra una *colección de exempla*, al parecer escrita por el dominico Etienne de Bourbon, entre 1250 y 1260, muestra que es posible intentar una explicación del significado que tenía la expresión *tiempos modernos* para los habitantes de la sociedad medieval. Véase Jacques Le Goff. *El Orden de la Memoria. El tiempo como imaginario*, Ediciones Paidós, Barcelona, 1991. Pág. 156.

percepción del presente, de lo actual, de lo moderno; ser moderno en esos días estaba asociado al sentimiento de existencia y de realidad. Ser moderno era vivir en el siglo.

En todo caso, el concepto aritmético de siglo³, tal como se conoce hoy, parece no haber existido en la Edad Media. Le Goff sitúa su origen en el siglo XVI, junto al concepto de las edades de la historia⁴ —Edad Antigua, Media y Moderna—; dichas divisiones del tiempo, la del siglo y la de las edades, son vistas hoy como naturales y eternas. Con cuánta espontaneidad se inician disquisiciones sobre cualquier asunto apoyándose en el supuesto de la ineluctable existencia de tales segmentaciones del tiempo. Pero cuando se comprueba que ellas tienen su origen apenas quinientos años atrás, su valor absoluto queda en entredicho frente a la fragilidad y, por supuesto, frente al carácter provisional que revisten.

Si bien es posible ubicar en el tiempo el origen del concepto aritmético de siglo, ello no significa que la preocupación por establecer una medida del tiempo sea reciente. Las diferentes culturas y civilizaciones, a través de la historia, han definido sus propios sistemas de medición. Un caso cercano a nosotros es el de los Aztecas, para quienes la unidad de tiempo que regía la vida social y cultural era el período de 52 años. El establecimiento de esas medidas ha estado acompañado de cuidadosas y exhaustivas observaciones acerca del comportamiento de los fenómenos naturales, pero también ha estado penetrado de profundos sentimientos religiosos en cada una de las culturas. Y si el propósito hoy es examinar el significado del siglo como medida de tiempo, es debido a la importancia que ha cobrado en el desenvolvimiento de la cultura occidental: han transcurrido quinientos años bajo su tutela, y todo parece indicar que continuará estando presente.

³ El *siglo aritmético* hace referencia al siglo de cien años, y su denominación es utilizada en este trabajo en el mismo sentido en que es empleada por Jacques Le Goff en el ensayo *El Orden de la Memoria. El tiempo como Imaginario*.

⁴ Ibid. Pág. 221.

Tanto el concepto aritmético de siglo, como el de las tres edades de la historia, evidencian una visión progresiva del tiempo; un tiempo que se mueve en línea recta, de atrás hacia adelante, de lo simple a lo complejo, de lo inferior a lo superior. La historia de los últimos quinientos años en Occidente muestra cómo las sociedades interiorizan los conceptos lentamente, y en ese proceso de apropiación descubren ante ellas una estructura, un engranaje del tiempo que les parece haber existido siempre. En ese sentido, habría que decir que el concepto de siglo no llega solo, aparece acompañado de una lógica del tiempo, en la que resulta natural que una etapa preceda y justifique el origen de la siguiente; y desde esa perspectiva se vuelve imposible concebir una etapa sin la otra. Para Jacques Le Goff, es hasta el siglo XVIII que puede hablarse de una plena apropiación del concepto aritmético de siglo en Occidente.

El concepto de siglo es una elaboración cultural aunque su formulación se encuentre indisolublemente ligada a la relación con la naturaleza y la biología. La observación del propio cuerpo, o la de todo aquello que nos rodea —esa otra parte de la naturaleza que parece sernos exterior—, nos enfrenta de manera reiterada a la idea de duración, de procesos finitos; algunos de ellos perceptibles dentro del ciclo que comprende una existencia individual, otros sólo identificables en tiempos largos y, tal vez, por habitantes de siglos y milenios posteriores. Cuando se afirma que el concepto de tiempo es una elaboración cultural, se quiere indicar que no ha estado ahí, sin más, como un producto de la naturaleza, sino que ha surgido en momentos determinados de la historia de las sociedades. Que su origen se puede datar. Pero, al mismo tiempo, cuando se señala que el concepto de tiempo es cultural no se quiere afirmar que sea susceptible de ser manipulado a voluntad por algunos individuos o grupos sociales. Una cultura es una especie de organismo complejo, al que no es posible descomponer en partes—economía, política, religión, etc.—, por cuanto el todo constituye un nivel de realidad cuya naturaleza es cualitativamente diferente a la de las partes. En ese sentido, el origen del concepto siglo no podría verse como el resultado de algunas mentes iluminadas, aunque se las ubique en un

determinado contexto. La relación entre el contexto histórico y los individuos que están inmersos en él, no es equivalente a la relación, hasta cierto punto prescindible y exterior, que existe entre el marco y la pintura o entre la carátula y el contenido del libro. El contexto es mucho más que un escenario y el individuo mucho más que una pieza del conjunto.

Laicizar el tiempo

A partir del siglo XVI empieza a perfilarse una tendencia a la laicización del tiempo, que se hace evidente en la aparición de los conceptos de siglo aritmético y en el de las edades de la historia. La palabra laicizar debe entenderse como el esfuerzo por hacer a un lado las influencias de tipo religioso que puedan estar presentes en la percepción del tiempo, ante la renovada necesidad que experimentan las sociedades de controlar su destino y su historia. Se trata entonces de crear un tiempo que transcurra al ritmo de los procesos económicos, políticos y sociales y que, a la vez, se convierta en una medida para ellos. A su manera el siglo XVI pretende domesticar el tiempo.

Con el paso de los siglos, las sociedades occidentales se apropian cada vez más de la idea de que hacen parte de una edad que se denomina moderna. Y ser moderno, a partir del siglo XVI, significa, entre otras cosas, compartir la creencia de que es posible racionalizar la religión, verla como un sistema de ideas del cual es factible sustraerse por momentos. El hombre moderno tiene la ilusión de que ha triunfado sobre sí mismo, en tanto cree que ha logrado compartimentar su ser; cree que ha logrado separar su comportamiento religioso de su comportamiento racional. En su estudio *Las formas elementales de la vida religiosa*, Emile Durkheim muestra cómo las sociedades han establecido tiempos y espacios específicos y separados para lo sagrado y lo profano, han levantado lugares para el culto religioso e instaurado días y fechas para ese tipo de celebraciones. En su opinión, esta organización del tiempo y del espacio evidencia que el ser humano es al mismo tiempo

religioso y racional, a pesar de que su parte consciente pretenda desconocer o minimizar la importancia de ese otro lado, el religioso.⁵

Pero la escisión del tiempo y del espacio llevada a cabo por las sociedades modernas, no es sólo un argumento a favor de que el ser humano sea, al mismo tiempo, religioso y racional; es también expresión del deseo de deshacerse de la religión por la vía de la razón, pues no podemos olvidar que esta novedosa clasificación es emprendida desde el campo de la consciencia de la cual hace parte la razón. El individuo moderno es espectador de un combate que libra dentro de sí mismo: el aparente enfrentamiento entre una visión racional y una visión religiosa del mundo. El primer paso para disminuir la influencia de la religión —se dice— consiste en confinarla a lugares y tiempos determinados; no permitir que “contamine” la totalidad de la atmósfera. La estrategia para laicizar el tiempo pasa por un primer momento en el que se reconoce que el ser es sagrado y profano a la vez, y luego, por un segundo momento, en el que se decreta de manera racional la escisión del ser a través de prácticas separadas de esos dos aspectos.

Si bien el individuo moderno parece creer que su existencia ha empezado a transcurrir de manera compartimentada, es oportuno preguntarse hasta dónde es real y posible esa escisión. Al respecto, Durkheim llama la atención sobre el concepto de religión creado por las sociedades modernas para satisfacer sus necesidades de fragmentación. El individuo de nuestros días —dice Durkheim— supone que la religión es sólo un sistema de prácticas, ritos, ceremonias, etc.; y olvida que también es un sistema de ideas. “Hasta las religiones más humildes suponen una cosmogonía”.⁶ Con ello, se propone llamar la atención sobre el hecho de que se ha creído posible separar las ideas de las prácticas religiosas, y que la creencia en esa separación ha facilitado el camino para afirmar la escisión entre lo sagrado y lo profano. Convertir las prácticas y ritos religiosos en una serie de actos reflejos carentes

⁵ Véase Emile Durkheim. *Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. El sistema totémico en Australia*, Alianza Editorial, Madrid, 1993. Págs. 492 y 493.

de pensamiento, casi mecánicos, ha sido la vía más sencilla para justificar el hecho de que es factible asignar deliberadamente espacios y tiempos específicos para la manifestación de la vida religiosa, separados de la esfera racional.

Por la vía de la fragmentación, el individuo moderno concibe la ilusión de que puede convertirse en el piloto de su propia existencia. *Divide y reinarás*, reza una antigua frase de la sabiduría popular; ese parece ser el principio oculto tras la visión dual que caracteriza al hombre moderno a la hora de enfrentar la vida: sagrado y profano, cuerpo y alma, religión y ciencia, vida y muerte, bien y mal. La complejidad del todo lo abrumba y paraliza. Frente al fragmento, su temor parece disminuir, hasta el punto de que se siente capaz de manipular esas totalidades, ahora diseccionadas sobre la mesa de operaciones de su pensamiento. El único problema consiste en que pocas veces reconoce que los fragmentos no son el todo; y ante la imposibilidad de reconstruirlo a partir de ellos, toma alguno de los fragmentos por el conjunto.

Un ejemplo de esa lógica de coleccionista de insectos que caracteriza a Occidente es su concepción del ser. Para intentar entenderlo no encontró otro camino que dividirlo en Dios y mundo, cuerpo y alma, materia y espíritu. Y esa disección ha dado pie a una variedad de teorías, creencias, mitos y ritos sobre la existencia. Emile Durkheim llama la atención sobre la dificultad que existe en algunas culturas para precisar los límites que separan a esas dualidades; hace referencia a la manera cómo se expresa en ellas la indefinición de las fronteras entre materia y espíritu, sobre la estrecha solidaridad con que se concibe la relación cuerpo y alma, hasta el punto de que se podría hablar de una “parcial confusión”. Para Durkheim, parece existir en ciertas culturas una profunda necesidad de atenuar la separación que se ha creado entre cuerpo y alma, a través de expresiones que muestran que “hay algo del alma en el cuerpo”, y cómo algunas zonas y sustancias tendrían afinidad con ella: el corazón, el aliento, la placenta, la sangre, la sombra, el hígado y la grasa del

⁶ Ibid. Pág. 669

hígado.⁷ Al final, sólo el sentimiento poético parece capaz de devolver la vida a ese ser que ha sufrido graves lesiones bajo el efecto del formol, el bisturí y los alfileres de una curiosidad insaciable. Esa es la clase de milagro que Walt Whitman logra cuando dice en su canto: “¿Y que el cuerpo vale tanto como el alma? ¿Y si el cuerpo no fuese el alma, qué sería el alma?”⁸

Una pasión historiográfica recorre a Occidente

En diversas ocasiones a lo largo de la vida, se nos hace saber que en los momentos anteriores a la muerte, el ser humano recapitula su existencia; y que es en ese lapso cuando comprende que ningún instante ha sido olvidado, que todo lo vivido ocupa un lugar en la memoria. Ese mensaje nos llega a través de las novelas leídas, de las conversaciones con los mayores o, simplemente, es un rumor que retumba en los corredores de los sueños. En su ensayo *Mitos, sueños y misterios*, Mircea Eliade asegura que esta especie de recapitulación final o “pasión historiográfica” se encuentra en varias religiones, pero no la ve presente sólo en el momento final de la existencia individual sino que la aprecia también en el desenvolvimiento de la sociedad moderna. Para este investigador, la pasión historiográfica del individuo moderno, exacerbada en los últimos siglos, es expresión de una sociedad que presiente su propia muerte y que se prepara para ella.⁹

Pero, ¿a qué obedece el afán por recapitular, por otorgar un lugar en la memoria a los acontecimientos, por comprender el desenvolvimiento de los procesos, que se ha apoderado de las sociedades occidentales en los últimos siglos? Se cree que una mayor consciencia de la existencia acrecienta el nivel de control en la conducción del propio destino. Se busca entonces tener recuerdos antiguos, hasta donde la capacidad de la memoria colectiva lo

⁷ Ibid. Pág. 397.

⁸ Walt Whitman. *Hojas de Hierba*, Editorial Novaro, Barcelona, 1979. Tomado del poema titulado *Yo Canto el Cuerpo Eléctrico*. Pág 191.

⁹ Mircea Eliade. *Mitos, Sueños y Misterios*, Compañía General Fabril Editora, Buenos Aires, 1961. Pág. 61.

permita; y como no es posible recordar caóticamente, se ha optado por elaborar una memoria organizada, en la que un hecho se encadene a otro y los procesos tengan relación entre sí. Este método de recordar por asociación que se denomina *historiografía*, parece estar emparentado con el procedimiento empleado por Freud en sus análisis, cuando por la vía de las asociaciones espontáneas, exploraba los lugares recónditos de la vida psíquica de sus pacientes, con el objeto de encontrar los nudos ciegos en los que se apoyaba el malestar emocional. Entonces, el sentido de la acción de recordar no tiene que ver sólo con obtener una mayor sensación de control, sino también con la búsqueda de algo que ayude a entender. Tanto en psicoanálisis como en historia nos convertimos en exploradores del pasado, aunque no se sepa exactamente cuál sea el objeto perdido.

Es preocupante la carencia del deseo de recordar que se aprecia en buena parte de los jóvenes de hoy. Rodeados de nuevas tecnologías se sumergen en el presente, confiados en la memoria exterior que reposa en los cerebros de las computadoras, en los bancos de datos, en los archivos y bibliotecas. “Si necesito algún dato lo busco, mientras tanto para qué saturar mi mente con información sin sentido”, parecen decir. Nuestra preocupación sigue su curso acompañada de un cierto sentimiento de impotencia. Cómo decirles que la memoria histórica es a la sociedad lo que el código genético a la biología de los seres; que tanto en genética como en historia es posible presentir la importancia de las claves que están contenidas allí, aunque no se sepa cuáles sean. ¿Hasta dónde la carencia del deseo de recordar de los jóvenes de hoy puede interpretarse como una reacción de protesta ante el hecho de que se ha pretendido absolutizar el lugar de la conciencia, como si ella fuera suficiente para preservar la identidad o garantizar la supervivencia? Occidente ha construido un altar a la historia, a la conciencia, y ha minimizado la importancia de otro tipo de experiencias.

La historia con minúscula —la Historia con mayúscula es la vivida, la real—¹⁰, constituye entonces un método de análisis explicativo que permite ordenar la realidad de manera progresiva; ella cuenta la vida de las sociedades a partir de procesos que se desenvuelven a través del encadenamiento de etapas sucesivas. Acaso, ¿no es posible contar la historia de otra manera, no progresiva? Con frecuencia, se escuchan las voces de historiadores que intentan rebelarse contra la noción de tiempo histórico, esa camisa de fuerza que no les deja otra opción que contar los hechos en forma de proceso. Y no es que no se tenga consciencia de las limitaciones que impone el tiempo histórico a quienes se valen de él como herramienta explicativa, es más bien que no parece posible escapar a su yugo. Se intentan toda clase de recursos lingüísticos para evadir la lógica del progreso: palabras como *retroceso*, *estancamiento*, *desconexión* o *yuxtaposición* son invocadas con este propósito. Son los mismos historiadores los primeros en tomar consciencia de que la noción de progreso, esa herramienta invaluable, constituye al mismo tiempo una limitante para la explicación de la manera como ocurre la vida de las sociedades.¹¹

Y no es que la vida ocurra en forma lineal como lo imagina la historia, es más bien que la estructura del pensamiento no permite verla de otro modo. Ocurre aquí un fenómeno semejante al que describen los estudiosos de otras especies vivas: el perro logra registrar sonidos que escapan a la longitud de onda de los oídos humanos; algunos otros animales

¹⁰ En el presente trabajo, se hace una diferencia entre la Historia con mayúscula y la historia con minúscula; la primera hace referencia a la vida de las sociedades en toda su complejidad y plenitud, y la segunda, a las narraciones elaboradas por los historiadores, en las que se intenta dar cuenta de algún aspecto de la vida de una sociedad durante un período determinado. Esta diferenciación no es nueva, se encuentra presente en los trabajos de historiadores como Jacques Le Goff y Philippe Aries, y, entre otras cosas, pretende evitar discusiones sin sentido que se generan debido a la falta de precisión del lenguaje empleado por algunos investigadores; imprecisión que se produce, casi siempre, debido al insuficiente desarrollo del pensamiento sobre algún asunto, en un momento dado.

¹¹ En nuestro medio, las discusiones en torno a la periodización de la Independencia reflejan las diferentes concepciones que existen en torno a la manera como opera el tiempo histórico. Javier Ocampo López, por ejemplo, considera que la Independencia es el período comprendido entre 1781 y 1830; para este historiador la Revolución de los Comuneros tendría una indudable relación con los sucesos del 20 de julio de 1810 y con el 7 de agosto de 1819. Margarita Garrido, en cambio, encuentra que no es posible establecer una relación directa, de causa- efecto, entre 1781 y 1810.

perciben colores que el ojo humano no logra imaginar. Del mismo modo, la noción de tiempo de la especie humana se encuentra sujeta a la capacidad de los instrumentos que posee para enfrentar ese tipo de tarea.

Mito e historia

Con frecuencia se cree que los mitos sólo están presentes en el origen del tiempo y en las denominadas sociedades arcaicas, pero en realidad habría que señalar que los grupos humanos en todas las épocas necesitan salirse del tiempo normal, hacer rupturas; y es allí donde por lo general existe la posibilidad de que el *mito* haga su aparición. El mito concebido así cumple la función de sacar a las sociedades de las prácticas rutinarias, de conmover profundamente sus sentimientos y sus valores; responde a la necesidad de plantearse un nuevo origen, un nuevo punto de partida, desde el cual se crea una posibilidad de transformación.

Mircea Eliade y Emile Durkheim estudiosos del fenómeno del mito, muestran desde diferentes ángulos la importancia que revisten estas vivencias para los grupos humanos. Desde la perspectiva de Durkheim, el ser humano es un ser social, un ser que no sólo es capaz de vivencias conscientes, sino que de manera constante es sacudido, a pesar suyo, por experiencias religiosas, no racionales. Otorga este investigador una importancia crucial a los sacrificios que toda sociedad exige a sus miembros en aras de su unidad. Tampoco, los actos ascéticos serían para él exclusivos de una religión en particular.¹² La experiencia religiosa reclama tiempos y espacios especiales para su celebración, aunque también es posible que ocurran *filtraciones*, es decir que los umbrales sean sobrepasados. Uno de los méritos del trabajo de Durkheim tiene que ver con el hecho de que al hacer ver la enorme importancia que cobra el fenómeno religioso para la supervivencia de las sociedades, de manera muy lúcida lleva a reflexionar acerca de la manera como se mezclan las fuerzas

sagradas y profanas, o dicho de otra forma, la religión y la razón, en el desarrollo de los grupos humanos. La faceta racional no gusta de asociaciones *impuras*, no soporta el *desorden* o la confusión; ella quisiera que cada cosa ocupase un lugar y que los límites estuviesen perfectamente establecidos. Y así lo hace saber cuando trata de minimizar o, por lo menos, de no tomar en cuenta en sus debidas proporciones el peso de las vivencias religiosas y la manera como estas afectan el desempeño de su propio campo.

Para Eliade, el mito es una historia verdadera que ocurrió en el comienzo del tiempo y que sirve de modelo al comportamiento de los grupos humanos; sin embargo considera que los temas míticos sobreviven en las sociedades modernas a través de un proceso de revalorización que se da en el nivel profano. Según este investigador, las experiencias en torno al mito son difíciles de identificar hoy, por cuanto han experimentado un largo proceso de laicización.¹³

El hombre moderno antes que un ser histórico es un ser integral, señala Eliade; con ello quiere decir que no se halla determinado únicamente por su condición histórica. El hombre integral conoce otras experiencias no conscientes, no racionales, como el estado de sueño y ensueño, la melancolía, la beatitud estética o la evasión; es capaz de experimentar varios ritmos temporales y no solamente el tiempo histórico. Le basta con escuchar buena música, enamorarse o rezar para salir del presente histórico y reintegrarse al presente eterno del amor y de la religión.¹⁴

Me interesa llamar la atención sobre el hecho de que estos dos estudiosos de los fenómenos religiosos, coinciden en señalar que el hombre moderno no vive solamente la experiencia de un tiempo profano, consciente o racional; su vida esta hecha de la combinación de

¹² Emile Durkheim. *Las Formas Elementales de la Vida religiosa...*, Op. Cit. Págs. 36, 492, 504 y 505.

¹³ Mircea Eliade. *Mitos, Sueños y Misterios...*, Op. Cit.. Págs. 19, 20 y 25

¹⁴ Mircea Eliade. *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico- religioso*, Editorial Taurus, Madrid, 1979. Pág.36.

experiencias religiosas y profanas, según Durkheim, o del entrelazamiento de vivencias de origen mítico con vivencias propias del tiempo histórico, según Eliade. En ambos investigadores se encuentra el énfasis en dos aspectos que resultan de interés para el tema que aquí se trata: en primer lugar, el hecho de que el individuo moderno posee rasgos de comportamiento que también están presentes en los individuos de las denominadas sociedades primitivas, en particular los referentes a los sentimientos y vivencias religiosos; en segundo lugar, ambos llaman la atención sobre el hecho de que es necesario otorgar al tiempo histórico la importancia que le corresponde, sin olvidar que las vivencias de este tipo constituyen para el individuo moderno sólo una parte de su experiencia.

Pero, ¿cómo se hace presente el mito en las sociedades modernas? Para Eliade, el individuo de hoy necesita salirse por momentos del tiempo profano; hacer una abertura en la vivencia consciente para trasladarse a otro tipo de experiencias. No es necesario estar matriculado en una religión para sentir este tipo de necesidad o para experimentar este tipo de vivencia. El espectáculo y la lectura son dos de los canales a través de los cuales es posible escapar del tiempo histórico. Leer una buena novela, asistir a una película, señala Eliade, son experiencias que transportan al individuo de hoy a un tiempo concentrado, quebrado, mágico, un tiempo que tiene mucho en común con la experiencia religiosa y mítica.¹⁵

La primera idea a considerar para entender las razones de la presencia del mito en las sociedades modernas tiene que ver con el hecho de que el individuo de hoy, al igual que el de otras épocas, se siente agobiado ante la perspectiva de un estado de conciencia permanente, y debido a ello inventa subterfugios para escapar, temporalmente, hacia otros niveles de realidad. Pero este descanso momentáneo de su ser histórico no debe entenderse como un acto voluntario, cuya decisión dependa enteramente de él.

¹⁵ Ibid., Pág 36 y en Mircea Eliade. *Mitos, Sueños y Misterios. Ensayos sobre el simbolismo...*, Op. Cit. Págs. 31 y 32.

La idea de Emile Durkheim de que tanto los comportamientos sagrados como los profanos requieren de tiempos y espacios propios para su supervivencia, pero que, al mismo tiempo, y con una frecuencia impensable ocurren *filtraciones* y mezclas de los dos tipos de comportamientos, es iluminadora, por cuanto llama la atención sobre uno de los peligros que acechan a los investigadores sociales: el de elaborar interpretaciones simples. A primera vista los fenómenos no aparecen de manera clara y presentan dificultades para su interpretación. Al mismo tiempo, esta observación de Durkheim llama la atención sobre el hecho de que muy seguramente los comportamientos relacionados con una visión mítica de la realidad aparecen mezclados con los racionales y conscientes. En otras palabras, insinúa la posibilidad de que el tiempo histórico se halle plagado de mitos.

En este orden de ideas, cabría preguntarse hasta qué punto la historia con minúscula, esa que escriben quienes se dedican de manera profesional al estudio del pasado, pero también la Historia vivida esa que es inabarcable por el pensamiento humano, se alimentan de mitos. Eliade, por ejemplo, señalaba cómo Marx contribuyó a crear uno de los grandes mitos de la historia, a partir de sus análisis sobre el modo de producción capitalista. Para Eliade, “el autor del Manifiesto Comunista retoma y prolonga uno de los grandes mitos escatológicos del mundo asiático mediterráneo: el papel redentor del justo, el elegido, el ungido, el inocente, el mensajero de nuestros días, el proletariado; cuyos sufrimientos han sido llamados a reformar el estatuto ontológico del mundo”.¹⁶

En este sentido, la utopía socialista que Marx planteó como una consecuencia necesaria de la transformación consciente del capitalismo, y que hasta hace unas pocas décadas fue vista como el producto natural de un análisis racional de la sociedad del siglo XIX, tendría que verse hoy, a la luz de las experiencias vividas y de la reflexión sobre sus significados y resultados, como una propuesta que enlaza perfectamente el lado místico y el lado racional del individuo, aunque no existiese conciencia de ello en su momento.

Procesos históricos como El Renacimiento, La Reforma protestante, la Revolución Industrial y, sobre todo, la Revolución Francesa, se han convertido en hitos que señalan cómo ha sido el devenir de las sociedades en Occidente. Para los estudiosos del pasado, esos momentos se han vuelto lugares de paso obligados al intentar una explicación de las historias nacionales. No es posible hablar de los procesos de independencia del siglo XIX en América del Sur sin hacer referencia a la influencia de sucesos como la Revolución Francesa, La Revolución Norteamericana y la Revolución Industrial; no mencionarlos sería cometer una omisión grave, pero tenerlos en cuenta condiciona de manera excesiva las explicaciones de los procesos particulares.

Me interesa llamar la atención sobre el hecho de que la presencia de estos hitos históricos, como objetos ineludibles a la mirada del investigador, parece empobrecer las visiones que se pueden elaborar, entre otras razones porque uniformizan la percepción de la realidad. Para el historiador, sólo se trataría de armar un rompecabezas en el cual las piezas claves se encuentran ya en el lugar que les corresponde.¹⁷

Con el paso del tiempo, los acontecimientos que se han convertido en hitos parecen cobrar una mayor estatura a los ojos de las sociedades e individuos que se empeñan en examinarlos. La Revolución Francesa es vista hoy de manera diferente a como fue

¹⁶ Mircea Eliade, *Mitos, Sueños y Misterios...*, Op. Cit. Pág. 22.

¹⁷ Algunos historiadores no han reparado en esta situación y no tienen inconveniente en señalar que, en buena parte, los procesos de independencia se debieron a la influencia de eventos como la Revolución Francesa y Norteamericana, restando con ello importancia y protagonismo a los procesos nacionales. Renán Silva, quien parece sentirse incómodo con el facilismo de esas explicaciones, al intentar una interpretación acerca de la relación entre estos procesos establece una diferencia entre los conceptos de *influencia* y *apropiación*. La *influencia* pondría el acento en lo que viene de fuera como elemento determinante de las transformaciones internas, mientras que la *apropiación* intentaría ver cómo fueron asimiladas al interior esas experiencias externas. Véase cómo operan estos conceptos en los diversos trabajos del autor: Renán Silva. *Prensa y Revolución a finales del siglo XVIII: Contribución a un análisis de la formación de la ideología de independencia*, Colección Bibliográfica del Banco de la República, Bogotá, 1988; *Saber, Cultura y Sociedad en el Nuevo Reino de Granada: Siglos XVII y XVIII*; Universidad Pedagógica Nacional, Centro de Investigaciones, Bogotá, 1984.

percibida a comienzos del siglo XIX; pasó de ser un acontecimiento local a convertirse en un hito de la historia de Occidente, y hoy ya no es posible hablar de ningún proceso histórico sin hacer referencia a sus efectos. Las razones de este crecimiento desproporcionado, así como los mecanismos que lo hicieron posible, no están muy claros; sin embargo se dice, sin más, que constituye un acontecimiento fundador que se coloca en el proceso de transición de una sociedad a otra; y por este camino se entra en el terreno del mito, del hecho que reviste significados religiosos, que no es posible explicar en el terreno de lo puramente racional.

¿Hasta dónde esos hitos de la historia de Occidente deben su elevada estatura a una carga mítica que las sociedades les han otorgado posteriormente? Y si se les ha revestido con un halo religioso, ¿es debido a sus características intrínsecas o a factores exteriores que tienen que ver con las necesidades de las sociedades desde las cuales se los piensa? En todo caso, la estrecha relación que parece existir entre los hitos de la historia y el mito evidencia una cierta imposibilidad de separar la parte racional de la religiosa, tanto en el ámbito de la vida misma como en el de los estudios que se hacen sobre ella.

Los últimos cinco siglos de la historia de Occidente han estado acompañados del deseo de construir visiones racionalistas de su propio devenir. Y aunque se reconoce la presencia de los fenómenos religiosos en el desenvolvimiento de esos procesos, se ha creído posible aislar las experiencias relacionadas con el mito de las experiencias racionales, como si se tuvieran nociones claras de los alcances y contenidos de cada uno de esos campos. No se ha advertido del todo el hecho de que el tiempo histórico se alimenta de mitos, y que el modelo historiográfico elaborado sobre los últimos quinientos años de las sociedades occidentales, se halla construido sobre la base de algunos hechos históricos que se han convertido en mitos. La Revolución Francesa, la Revolución Industrial, la Reforma Protestante, o el denominado Renacimiento, hitos del modelo historiográfico de Occidente, deben su trascendencia actual no únicamente al sentido que tuvieron como hechos que se

ubicar en un contexto específico, sino también a la importancia que las sociedades posteriores les han otorgado. Más allá de la fuerza que les da su propio contenido han recibido una cantidad de energía adicional que les llega sin que existan razones claras para ello. El hecho de que el tiempo histórico se alimente de mitos ha contribuido a reforzar una visión lineal de la historia, al mismo tiempo que ha establecido unos límites estrechos a la interpretación de los procesos históricos.

Podría decirse que Occidente se mueve con cierta confianza por los pasillos —no laberintos— de los últimos cinco siglos de su historia, y que un ciudadano con cierta cultura tiene la posibilidad de armar el rompecabezas que ha sido diseñado para él por los estudiosos de la historia y de la sociedad en los últimos quinientos años. Si una buena porción de la memoria colectiva se encuentra conformada por los recuerdos conscientes que posee una sociedad sobre su pasado, entonces sería posible decir que la memoria colectiva de Occidente abarca cinco siglos aritméticos, es decir el tiempo comprendido en lo que el modelo historiográfico de Occidente denomina Edad Moderna.

El concepto aritmético de siglo y el de las edades de la historia, han contribuido notablemente a organizar la memoria pues han permitido cierta clasificación sistemática de los hechos. Al mismo tiempo, el modelo historiográfico elaborado por Occidente en los últimos quinientos años, ha sido una herramienta decisiva para la creación de una visión sistemática de la historia, a la vez que ha facilitado los procesos mentales de asociación, mediante los cuales ha sido posible retener e hilvanar una mayor cantidad de información en la memoria colectiva.