

Historia y semiótica (La percepción del tiempo como problema semiótico) "Primer artículo"¹

Boris A. Uspenski

Te confieso, Señor, que hasta ahora no sé qué es el tiempo, pero confieso, Señor, también otra cosa: sé que digo esto en el tiempo... Pero de qué manera lo sé, y qué es el tiempo, no sé. ¿Tal vez no sé de qué manera contar lo que sé?

(Agustín, Confesiones, xi, 32)

Si estamos de acuerdo con que el sueño modela nuestras ideas sobre otra realidad (en el más amplio sentido) y si tomamos en cuenta que la conciencia histórica trata de una u otra manera con una realidad que existe más allá (una vez más, en sentido amplio), el paralelismo entre la percepción del sueño y la percepción de la historia no puede ser considerado casual: es natural y hasta lógico que aquí puedan manifestarse los mismos mecanismos de percepción, generalización y vivenciación.

1 "Istoriia i semiotika (Vospriiatie vremeni kak semioticheskaia problema). Stat'ia pervaiia", en: *Semeiotiké. Trudy po znakovym sistemam*, núm. 22, Tartu, Tartu Riikliku Ülikooli Toimetised, 1988, pp. 66-84. Primero de dos textos que, dada su relativa autonomía, Uspenski publicó, bajo el mismo título, como "artículo primero" y "artículo segundo" y no como las "partes" primera y segunda de un mismo artículo, en números consecutivos de *Semeiotiké*.

Existen diversas posibilidades de explicar los acontecimientos históricos, y, en correspondencia con ello, los mismos acontecimientos pueden recibir interpretaciones diferentes — por ejemplo, político-estatal, socioeconómica, semiótico-cultural, etc. Tras cada una de esas explicaciones se halla, evidentemente, un determinado modelo del proceso histórico, esto es, cierta idea sobre la esencia de éste. Esta diversidad de las posibilidades interpretativas refleja, por lo visto, la complejidad real del proceso histórico: en otras palabras, las diversas explicaciones no se niegan unas a otras, sino que se complementan. En efecto, si un acontecimiento histórico puede ser objeto de diversas explicaciones, podemos pensar que eso significa que diferentes impulsos se encontraron en un punto y condujeron a un solo resultado (creando, por así decir, un efecto de resonancia, de reforzamiento mutuo). La posibilidad misma de diferentes interpretaciones puede reflejar, pues, el real, el objetivo carácter no casual del acontecimiento que se examina.

El enfoque semiótico-cultural de la historia supone una apelación al punto de vista interno de los participantes mismos del proceso histórico: se reconoce como significativo lo que es significativo desde el punto de vista *de ellos*. Se trata, pues, de la reconstrucción de los motivos subjetivos que resultan el impulso inmediato para tales o cuales acciones (que de uno u otro modo determinan el curso de los acontecimientos). Desde luego, esas motivaciones subjetivas pueden reflejar regularidades objetivas más generales. Como quiera que sea, al investigador le interesan en este caso los vínculos de causa y efecto en el nivel que de la manera más íntima — directamente, y no de manera mediata — está correlacionado con el plano de los acontecimientos (accional). La conducta del *socium* que reacciona a tales o cuales acontecimientos, puede ser examinada en esas mismas categorías, si se trata al *socium* como a una persona colectiva.

Tal enfoque supone, a su vez, la reconstrucción del sistema de ideas que condicionan tanto la percepción de tales o cuales acontecimientos, como la reacción a esos acontecimientos. En la perspectiva semiótica, el proceso histórico puede ser presentado, en particular, como un proceso de comunicación en el cual la nueva información que constantemente está llegando condiciona tal o cual reacción de respuesta por parte del destinatario social (el *socium*). En este caso, en principio no importa quién es el destinador, el remitente del mensaje. Puede ser tal o cual persona perteneciente al *socium* dado (una personalidad histórica) — entonces el proceso histórico se presenta como una comunicación entre el *socium* y el individuo (cf. en relación con esto: Uspenski,

1976) — ; en otros casos puede tratarse de una reacción a acontecimientos condicionados por fuerzas externas. Así pues, el proceso histórico puede presentarse como una comunicación entre el *socium* y el individuo, el *socium* y Dios, el *socium* y el destino, etc.; en todos esos casos es importante cómo se interpretan los correspondientes acontecimientos, qué significado se les atribuye en el sistema de la conciencia social.

En calidad de código interviene aquí cierto “lenguaje” (este término lo entendemos, desde luego, no en el estrecho sentido lingüístico, sino en el amplio sentido semiótico) que determina la percepción de tales o cuales hechos — tanto reales como potenciales — en el correspondiente contexto histórico-cultural. Así pues, a los acontecimientos se les atribuye un significado: el *texto* de los acontecimientos *es leído* por el *socium*. Podemos decir entonces que en su fase elemental el proceso histórico se presenta como un proceso de generación de nuevas “frases” en cierto “lenguaje” y de lectura de las mismas por el destinatario social (el *socium*), lectura que es precisamente la que determina su reacción de respuesta.

El correspondiente “lenguaje”, por una parte, une al *socium* dado, permitiendo considerar al *socium* como una persona colectiva y condicionando una reacción más o menos idéntica de los miembros del *socium* a los acontecimientos que tienen lugar. Pero, por otra parte, ese “lenguaje” organiza de cierta manera la información misma, condicionando la selección de los hechos significativos y el establecimiento de tal o cual nexo entre ellos: lo que no se describe en ese “lenguaje” es como si no fuera percibido en absoluto por el destinatario social, como si desapareciera de su campo visual.

Con el correr del tiempo el “lenguaje” de la sociedad dada, naturalmente, cambia, lo que no excluye la posibilidad de separar cortes sincrónicos que permitan la descripción del mismo precisamente como un mecanismo en acción (cf. la situación en principio análoga que se da con las lenguas naturales).

Los mismos hechos objetivos que constituyen un texto de acontecimientos real, pueden ser interpretados de manera diversa en diversos “lenguajes” — en el lenguaje del correspondiente *socium* y en cualquier otro lenguaje perteneciente a otro espacio y tiempo (esto puede estar condicionado, por ejemplo, por una diferente segmentación de los acontecimientos, es decir, por una distinta segmentación del texto, pero también por una diferencia en el establecimiento de las relaciones de causa y efecto entre los segmentos aislados). En particular, lo que es significativo desde el punto de vista de una época dada y de un área

cultural dada, puede no tener en absoluto significado en el sistema de ideas de otra área histórico-cultural, y viceversa. Aquí es preciso tener en cuenta que precisamente el sistema de ideas del *socium* que interviene como destinatario social, determina el mecanismo directo del desenvolvimiento de los acontecimientos, es decir, del proceso histórico como tal.

Ese es, por así decir, el modelo comunicacional del proceso histórico. Es semiótico en la medida en que se construye sobre la analogía con la actividad del habla, o sea, la comunicación en el lenguaje natural. El concepto de partida es aquí el de *lenguaje* (entendido en general como mecanismo de generación de textos) que determina la selección de los hechos significativos; así pues, el concepto de *signo* se presenta en este caso como derivado: el status semiótico de tal o cual fenómeno es determinado ante todo por su lugar en el sistema (en el lenguaje), por su relación con las otras unidades de ese mismo lenguaje.

Este modelo permite explicar el desenvolvimiento de los acontecimientos en el tiempo; sin embargo, no es capaz de explicar la percepción misma de la historia. Pues la historia es ante todo interpretación [*osmyslenie*] del pasado. Mientras que los acontecimientos en la actividad que se describe se desenvuelven en una sucesión temporal — del pasado hacia el presente —, la conciencia histórica supone una marcha inversa del pensamiento: del presente hacia el pasado². La conciencia histórica en este sentido supone necesariamente una *semiosis*; así pues, la idea semiótica de la historia debe basarse no sólo en la *semiótica del lenguaje*, sino también en la *semiótica del signo*, es decir, en el dominio de la ciencia para el cual lo primario es precisamente el concepto de *signo*, mientras que el de *lenguaje* (de sistema de signos) interviene como un concepto más complejo y derivado³.

2 Absolutamente así mismo (pero ya de una manera secundaria) es posible en los marcos de la conciencia histórica una marcha del pensamiento del futuro hacia el presente o el pasado: en efecto, para que los acontecimientos del presente sean percibidos como históricos, deben ser vistos en la perspectiva de un futuro que es reconstruido. En cualquier caso la orientación del pensamiento histórico es retrospectiva, es contraria al curso natural de los acontecimientos.

3 Es conveniente distinguir en general la *semiótica del signo* y la *semiótica del lenguaje* como sistema sígnico. La primera se remonta a Peirce y Morris; la segunda, a Saussure. Correspondientemente, se pueden distinguir dos orientaciones en la semiótica, que convencionalmente podrían ser definidas como la orientación lógica y la orientación lingüística (cf. Uspenskii, 1978, pp. 530-531; Uspenskii, 1987, p. 25). En un caso, la atención del investigador se concentra en el signo aislado, es decir, en la relación del signo con el significado, con otros signos, con el destinatario, etc. En este sentido, podemos hablar sobre la semántica, la sintáctica y la pragmática del signo, sobre la estructura del signo; podemos distinguir signos icónicos y simbólicos e investigar el proceso de la

La historia es semiótica por naturaleza en el sentido de que supone determinada semiotización de la realidad: la conversión del no-signo en signo, de la no-historia en historia⁴. Tal género de semiosis supone, a su vez, dos condiciones necesarias:

- I. La disposición de tales o cuales acontecimientos (pertenecientes al pasado) en una sucesión temporal, esto es, la introducción del factor tiempo;
- II. El establecimiento de relaciones de causa y efecto entre ellos, esto es, la introducción del factor causalidad⁵.

Esas son las condiciones que garantizan la semiosis de la historia. Cuando no se observa la primera de ellas, tenemos un tiempo mitológico, de siempre; cuando no se observa la segunda condición, la descripción histórica se convierte en una simple sucesión cronológica o genealógica. Además, ambos factores se vinculan entre sí en la representación histórica: en efecto, el establecimiento de las causas actuantes fuera del tiempo es característico de la descripción cosmológica, pero no de la histórica.

Precisamente estas condiciones son las que determinan la significa-

semiosis, es decir, de la conversión del no-signo en signo. En el segundo caso, en cambio, el investigador no concentra su atención en el signo aislado, sino en el lenguaje como mecanismo de transmisión de información, que se sirve de un determinado repertorio de signos elementales. En otras palabras, en el primer caso el signo es considerado en principio sin relación alguna con el acto de comunicación, mientras que en el segundo caso la signicidad, la semioticidad, es determinada precisamente por la participación en el proceso comunicacional, es decir, se presenta como derivada de ese proceso. (Precisamente el proceso comunicacional se halla, por ejemplo, en la base del concepto de fonema: los fonemas por sí mismos no son signos —no poseen un significado independiente—, pero hablamos de dos diversos fonemas en el caso de que su confusión perturbe el acto de la comunicación).

El lenguaje, siguiendo a Saussure, es entendido como un generador de textos; sin embargo, se debe notar que el concepto mismo de texto puede figurar tanto en el primer sentido como en el segundo: el texto puede ser considerado como un signo con un contenido independiente, y, además, el texto puede ser considerado como una sucesión de signos elementales, cuando el contenido (el significado) del texto es determinado por el significado de los signos que lo constituyen y por las reglas del lenguaje.

4 Cf.: "debe tener vigencia también la sencillísima definición de la historia como relato sobre sucesos notables, notables ya por el hecho de que la gente los notó" (Bolotov, I, p. 8).

5 Cf.: "La elaboración del concepto de causalidad con respecto a la historia y la unión del mismo con la idea del movimiento en el tiempo contribuyeron, más que cualquier otra cosa, a la formación de la historia como disciplina científica y del historicismo como construcción cosmovisiva. Y en eso radican los extraordinarios méritos de Tucídides [...]" (Toporov, 1980, p. 573; cf. también Toporov, 1973, p. 142).

tividad (*valeur*) histórica de los fenómenos que se examinan: tales o cuales acontecimientos son reconocidos como históricamente significativos si y sólo si responden a las condiciones formuladas, esto es, si y sólo si se inscriben en las relaciones temporales y de causa y efecto.

* * *

El fenómeno de la semiosis en la historia, esto es, la semiotización de la realidad, inherente a la percepción histórica (semiotización que convierte los simples acontecimientos en acontecimientos históricos, que los hace objeto de examen histórico), puede ser esclarecido con ayuda de una analogía que puede parecer inesperada, pero que, posiblemente, no es del todo casual. Se tratará de un fenómeno del dominio de la psicología del sueño, bastante bien conocido y que se ha discutido en más de una ocasión. Este fenómeno, en particular, atrajo la atención de P. A. Florenskii, que le dedicó una reflexión especial en su trabajo sobre el iconostasio (Florenskii, 1972, pp. 82-89). Sin estar de acuerdo con el tratamiento de Florenskii, seguiremos el curso de su pensamiento y en cierta medida aprovecharemos sus formulaciones y generalizaciones.

Imaginémonos que tenemos un sueño. Consiste en una determinada sucesión de acontecimientos que conduce regularmente a cierto desenlace del *sujet*:

conduce de ciertas causas, acontecimientos-causas, que se ven en el sueño, a ciertos efectos, acontecimientos-efectos del sueño; distintos acontecimientos, por más absurdos que parezcan, están ligados en el sueño por vínculos causales, y el sueño *se desarrolla*, tendiendo en determinada dirección, y conduce de una manera fatal, desde el punto de vista del que sueña, a cierto acontecimiento final, que es el desenlace y la terminación de todo el sistema de las causas y efectos consecutivos (Florenskii, 1972, p. 84)

Supongamos que vemos en el sueño cierto *sujet*, cierta historia que termina con un homicidio, oímos un disparo y nos despertamos. Al despertar, sin embargo, descubrimos que nos despertó el sonido de un portazo, que asociamos en el sueño con el sonido de un disparo. Es del todo evidente que precisamente ese sonido fue lo que provocó nuestro sueño: ese sonido lo percibimos en el sueño como un disparo, y vimos el homicidio. Pero vimos en el sueño un *sujet* entero, una sucesión entera de acontecimientos, que *termina* con el disparo, y no *empieza* con él: esos acontecimientos *preceden* composicionalmente al desenlace. Preguntamos: ¿pero cómo puede ser? Aquí hay una evidente y muy patente paradoja: por una parte, parece indudable que toda la historia que

vimos en el sueño fue provocada por el ruido que nos despertó; pero, por otra parte, resulta que los acontecimientos que condujeron a ese ruido están vinculados a él por un *sujet*, o sea, ese ruido mismo estaba como predeterminado. Así pues, de manera paradójica los acontecimientos *precedentes* resultan provocados por el *final*, al tiempo que en la composición del *sujet* que vemos en el sueño, el final está ligado a los acontecimientos precedentes por vínculos de causa y efecto. Por lo visto, cada uno de nosotros en más de una ocasión ha experimentado en el sueño algo semejante; en todo caso, ejemplos de tal género pueden figurar como típicos en los manuales de psicología⁶.

Para explicar (resolver) esta paradoja, P. A. Florenskii planteó la hipótesis del tiempo inverso, virado hacia atrás, vuelto del revés: de un tiempo que, según sus palabras, “está vuelto del revés a través de sí”. Supuso que el tiempo en el sueño y el tiempo en la vigilia se caracterizan por sus diversas orientaciones; en el sueño el tiempo corre en dirección contraria con respecto al tiempo de la vigilia; y precisamente por eso el final del sueño puede coincidir con el principio de la vigilia, y el desenlace lógico en el sueño, con el impulso que provocó esos acontecimientos en el tiempo de la vigilia. El final del sueño coincide con el principio de la vigilia, coinciden en el mismo efecto sonoro (por ejemplo), y precisamente aquí se pone de manifiesto, según Florenskii, la diversidad de orientaciones del tiempo — del real y del irreal —: según las palabras de Florenskii, “en el sueño el tiempo corre... *al encuentro del presente, contra el movimiento del tiempo de la conciencia de vigilia.*

6 Cf.: “Si, por ejemplo, en un sueño que ha recorrido todos los manuales de psicología, el durmiente vivió casi un año o más de la Revolución Francesa, estuvo presente en el nacimiento mismo de ésta y, al parecer, participó en ella, y más tarde, después de largas y complicadas aventuras, con acosos y persecuciones, terror, la ejecución del rey y así sucesivamente, fue, por último, prendido junto con los girondinos, lanzado a la cárcel, interrogado, fue sometido a un tribunal revolucionario, fue condenado por éste a la pena de muerte, después fue llevado en una carreta al lugar de la ejecución y subido al cadalso, su cabeza fue colocada en el tajo, y el frío filo de la cuchilla de la guillotina ya lo había golpeado en el cuello, cuando se despertó horrorizado, ¿acaso se nos ocurre ver en el último acontecimiento — el contacto de la hoja de la guillotina con el cuello — algo *separado* de todos los demás acontecimientos? ¿y acaso todo el desarrollo de la acción — desde la propia primavera de la Revolución hasta el ascenso al cadalso del que veía ese sueño, inclusive — no se precipita como un torrente ininterrumpido de acontecimientos precisamente hacia ese conclusivo contacto frío con el cuello...? — ...Entretanto, el que veía todo lo que se describe se despertó *a causa de que* el espaldar de una cama de hierro, al caer, lo golpeó con fuerza en el cuello desnudo” (Florenskii, 1972, p. 87). El ejemplo que aquí estamos discutiendo se remonta al conocido libro de Maury (1878, p. 161); cf. también sobre este tema: Bergson, 1920, pp. 108-109, 112-113; Bogoraz, 1923, p. 83.

Está *vuelto del revés a través de sí*, y, por lo tanto, junto con él están vueltas del revés también todas sus imágenes concretas” (Florenskii, 1972, p. 87)⁷.

Sin embargo, el mismo fenómeno también se puede explicar de otra manera, y esa otra explicación tiene una relación directa con el tema del presente trabajo. Imaginémos que ante nosotros en el sueño pasan imágenes más o menos vagas (amorfas) y casuales, que, al pasar, de alguna manera son fijadas por nuestra memoria. Esas imágenes, por así decir, son semánticamente polivalentes, en el sentido de que se transforman (se reinterpretan) fácilmente y en principio son capaces de asociarse —unirse, engancharse— unas con otras en los modos más diversos. Puede que esas imágenes no se interpreten en modo alguno en el sueño, pero se depositan en la memoria — en la conciencia pasiva.

He aquí que sonó un portazo, y percibimos (interpretamos) en el sueño ese ruido como el sonido de un disparo; en otras palabras, percibimos ese acontecimiento como *sígnico* y *significativo*, lo vinculamos con determinado significado. Esa percepción resulta, por así decir, una dominante semántica que de golpe ilumina los acontecimientos precedentes —que quedaron grabados en nuestra memoria—, determinando la lectura de los mismos, esto es, uniéndolos mediante vínculos de causa y efecto, enganchándolos instantáneamente en una serie con carácter de *sujet*. Esta interpretación (percepción, atribución de sentido) final indica, por así decir, el punto de vista, la perspectiva desde la que se ven esos acontecimientos. Eso es un tamiz, un filtro *sui generis*, pasando a través del cual se separan las imágenes que no se ligan al acontecimiento final (significativo) — se olvidan, desaparecen de nues-

7 De ahí Florenskii saca la conclusión de la especularidad, la orientación inversa de los parámetros espacio-temporales del sueño y la realidad: cada uno de los espacios, según Florenskii, es ilusorio en la perspectiva del otro, opuesto a él. Desarrollando su idea de que el tiempo en el sueño y todas las imágenes concretas de éste están “vuelto del revés a través de sí”, Florenskii afirma: “Y esto quiere decir que hemos pasado al dominio del *espacio ilusorio*. Entonces, el mismo fenómeno que es percibido desde aquí —desde el dominio del espacio real— como real, desde allá —desde el dominio del espacio ilusorio— se ve como ilusorio” (Florenskii, 1972, p. 87). Y en otro trabajo suyo Florenskii declara que “en la frontera entre la Tierra y el Cielo... el tiempo,... observado desde otra parte, [deviene] infinito” y “transcurre en sentido *inverso*” (Florenskii, 1922, p. 52). En esas reflexiones del pensador contemporáneo hallaron reflejo, por lo visto, las ideas arquetípicas sobre el carácter inverso, recíprocamente invertido, de los vínculos del mundo del más acá y el del más allá: el mundo del más allá es concebido como un mundo con vínculos contrarios (invertidos) con respecto al mundo del más acá, y viceversa (véase Uspenski, 1985, pp. 327- 330). A su vez, el sueño es asociado arquetípicamente con el mundo del más allá, con otra realidad (véase más abajo), y, correspondientemente, se le atribuye una orientación inversa del tiempo.

tra memoria— y el cual hace ver de repente todas las demás imágenes como ligadas entre sí desde el punto de vista del contenido y disponerlas en una secuencia con carácter de *sujet*.

Así pues, los acontecimientos se organizan instantáneamente, disponiéndose en una serie lineal: los vemos de golpe como si fueran iluminados por el repentino fulgor de un proyector. De esa manera se indica la orientación semántica (el código semántico) que determina la *lectura* de lo visto: los acontecimientos son percibidos en la medida en que son vinculados en la conciencia con el resultado final⁸.

Tenemos el derecho de suponer que, en esencia, así mismo sucede con la percepción de la historia. Tan pronto algún acontecimiento es percibido (por los propios contemporáneos, por los propios participantes del proceso histórico) como significativo para la historia, es decir, como semióticamente marcado en el plano histórico — en otras palabras, tan pronto se le concede el significado de *hecho histórico* —, eso hace ver en una perspectiva dada los acontecimientos precedentes como acontecimientos vinculados unos con otros (que antes pudieron no ser interpretados de esa manera). Así pues, desde el punto de vista del *presente* se produce una selección e interpretación de los acontecimientos pasados — en la medida en que el recuerdo de los mismos se conserva en la conciencia colectiva. Al ocurrir esto, el pasado se organiza como un texto que es leído en la perspectiva del presente⁹.

Así pues, los acontecimientos semióticamente marcados hacen ver la historia, alinear los acontecimientos precedentes en una serie histórica. Así se forma la *experiencia histórica* — ésta no está constituida por los conocimientos reales que gradualmente se depositan (se acumulan) en el tiempo, según el curso de los acontecimientos, en el movimiento

8 Cf. la idea simbólica de los procesos de rememoración en las retóricas antiguas. Según la doctrina del “arte de la memoria” (“*ars memoria*”) que entraba en esas retóricas, el rétor recorre mentalmente los lugares donde están situadas las imágenes del pasado, organizando así esas imágenes en una sucesión lineal — temporal — (Jates, 1978, p. 17 y ss.). En este proceso, la percepción del pasado (el recuerdo) se presenta — de manera significativa — como la organización del mismo; el espacio se transforma en tiempo, y las imágenes, reales para el presente, permiten restablecer el pasado.

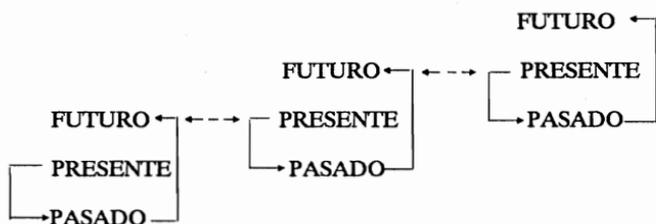
9 Cf. al respecto la delimitación adoptada en la tradición histórica entre “*res gestae*” (por la que se entiende el conjunto de los acontecimientos ocurridos) e “*historia rerum gestarum*” (por la que se entiende el relato sobre lo ocurrido, es decir, el texto narrativo); véase Muntz, 1956, p. 2. El texto de la historia, organizado diacrónicamente con arreglo al eje temporal, debe ser distinguido del texto de los acontecimientos organizado sincrónicamente, del cual hemos hablado al principio del presente trabajo. Por eso, el “lenguaje” en que se produce la comunicación en el proceso histórico, se distingue del “lenguaje” de la descripción histórica.

progresivo de la historia, sino por los vínculos de causa y efecto que se ven desde el punto de vista sincrónico (actual para el momento dado).

Ulteriormente pueden ocurrir nuevos acontecimientos que demanden la realización de una nueva lectura de la experiencia histórica, una reinterpretación de ésta. De esa manera el pasado es reinterpretado desde el punto de vista del presente cambiante. En este sentido, la historia es un juego del presente y el pasado.

A su vez, la experiencia histórica —tal o cual interpretación del pasado— ejerce una natural influencia sobre el curso futuro de la historia: en efecto, partiendo precisamente de semejantes ideas, de semejante experiencia, el *socium* como persona colectiva construye un programa del futuro, planifica su conducta ulterior. Correspondientemente, la percepción de la historia resulta uno de los factores fundamentales de la evolución del “lenguaje” de la historia, es decir, del lenguaje en que se efectúa la comunicación en el proceso histórico (véase más arriba).

Así pues, con cada nuevo paso en el movimiento progresivo de la historia, cambia tanto el presente como el pasado, y, además, se definen los ulteriores caminos del desarrollo histórico. El proceso histórico en su fase elemental se presenta entonces como una sucesión de movimientos recursivos: del presente al pasado, y del pasado al futuro, y así sucesivamente¹⁰. Esquemáticamente, este proceso puede ser representado de la manera siguiente (la flecha continua se refiere al plano de la conciencia, y la flecha discontinua da el movimiento del tiempo):



10 En principio, es posible una situación en la cual lo que en un momento dado parece actual y significativo, ulteriormente deja de percibirse así. En este caso, cuando el futuro llega a ser presente, el antiguo presente no se asocia obligatoriamente con el pasado, es decir, no entra obligatoriamente en la experiencia histórica. En cada estadio, pues, se forma un nuevo filtro que condiciona la percepción de los acontecimientos significativos abarcados por la memoria actual de la colectividad, así como la eliminación de los no significativos.

Este juego del presente y el pasado — cuando el pasado se ve en la perspectiva de los acontecimientos de actualidad del presente, determinando al mismo tiempo el rumbo del proceso histórico (el movimiento de la historia) — constituye precisamente, pienso yo, la esencia del enfoque semiótico de la historia.

* * *

¿En qué medida es casual nuestra comparación, es decir, la analogía entre la percepción de la historia y la percepción del sueño? ¿No es más que un constructo convencional, un peculiar procedimiento didáctico, cómodo cuando se realiza una explicación, o es algo más — una comparación justificada por la naturaleza misma de los fenómenos que se comparan? Parece que no es enteramente casual, exactamente de la misma manera que no es casual, por lo visto, la apelación al mismo material en P. A. Florenskii en sus reflexiones sobre la esencia del icono.

En efecto, la historia trata con el pasado. El pasado es lo que no existe ahora (en *esta* realidad, en la realidad del presente), pero que, en nuestra convicción, existió antes (en *otra* realidad, pretérita). Cuando decimos que el pasado “fue”, eso, en esencia, equivale a decir que “es” con respecto a otra realidad, la que es inaccesible, además, a la percepción directa¹¹. Para que el pasado devenga objeto de examen histórico, debe ser interpretado precisamente como pasado, es decir, debe ser

11 Cf. en Agustín: “Si tanto el futuro como el pasado existen, quiero saber dónde están. Si este saber todavía es superior a mis fuerzas, sé, a pesar de todo, que dondequiera que estén, allí no son pasado y futuro, sino presente. Si también allí el futuro fuera futuro, no existiría allí todavía; si el pasado también allí fuera pasado, no existiría allí ya. Por consiguiente, dondequiera que estén, comoquiera que fueren, existen sólo como presente [...] Ahora resulta absolutamente clara una cosa: no hay ni futuro, ni pasado, y es incorrecto hablar de la existencia de tres tiempos — pasado, presente y futuro. Más correcto sería, tal vez, hablar así: hay tres tiempos: el presente del pasado, el presente del presente, y el presente del futuro. Estos tres tiempos existen en nuestra alma, y en ninguna otra parte los veo: el presente del pasado es el recuerdo; el presente del presente es la contemplación directa de éste; el presente del futuro es la espera del mismo [...]”

¿Pero cómo disminuye o desaparece el futuro que todavía no existe? ¿Cómo crece el pasado que ya no existe? Sólo porque eso ocurre en el alma, y sólo en ella existen los tres tiempos. Ella espera, y atiende, y recuerda: lo que ella espera pasa a través de lo que ella atiende, y se va hacia lo que ella recuerda. ¿Quién va a negar que el futuro todavía no existe? Pero en el alma existe la espera del futuro. ¿Y quién va a negar que el pasado ya no existe? Pero hasta ahora existe en el alma el recuerdo del pasado. ¿Y quién va a negar que el presente carece de duración: pasa instantáneamente [...] Duradero no es el tiempo futuro: éste no existe; el futuro duradero es la espera duradera del futuro. Duradero no es el pasado, que no existe; el pasado duradero es el recuerdo duradero del pasado” (*Confesiones*, XI, 23, 26, 37).

distanciado [*otchuzhdeno*] del presente y referido a otro plano temporal (a otra realidad); así, el pasado con que trata la historia es un pasado que sufre un distanciamiento. El proceso mismo de distanciamiento respecto del presente supone la semiotización del pasado, en la que el pasado se organiza como un texto que es leído en la perspectiva del presente (cf. más arriba).

La historia, pues, liga el presente y el pasado como realidades diversas que pertenecen a diversos planos temporales. Podemos decir que la historia trata con una realidad que existe más allá, pero el existir más allá se manifiesta en este caso no en el espacio, sino en el tiempo¹².

A diferencia del presente, el pasado (en la medida en que es interpretado como tal) no puede ser objeto de una percepción directa, sensorial; sin embargo, está vinculado al presente de manera mediata: deja su huella en el presente, tanto en las vivencias subjetivas, esto es, en los fenómenos de la memoria (individual o colectiva), como en los hechos objetivos, que se explican de manera natural como efectos de los acontecimientos pasados. Precisamente esta percepción mediata es la que se semiotiza cuando se efectúa un examen histórico: tanto unos fenómenos como otros se presentan como signos de otra realidad [*bytie*], que es separada del presente —es decir, de la realidad directamente vivenciada—, pero que es percibida a la vez en la perspectiva dada por él; la historia, como ya se dijo, supone en general una interpretación semiótica del pasado.

Así pues, el pasado histórico no nos está dado en la experiencia concreta, y por eso tiene necesidad de un desciframiento y una reconstrucción. Puesto que el pasado pertenece a la experiencia ajena, en ciertos casos su existencia misma puede llegar a ser objeto de duda: es característico que puede surgir duda de si realmente existieron tales o cuales personas, de si en efecto tuvieron lugar tales o cuales acontecimientos. Son significativas en este sentido las tentativas que se observan

¹² La percepción del pasado como otra realidad puede manifestarse de manera muy patente en el lenguaje. Así, en la lengua rusa actual, al hablar de aquellos que se fueron para siempre al extranjero y con quienes se hizo imposible un trato directo, puede que se hable en tiempo pretérito —de la misma manera que se habla de los difuntos. Esas personas se hallan en otro espacio, y no en otro tiempo, pero, puesto que ese espacio es prácticamente inaccesible y el encuentro con ellos es imposible, se habla de ellos como si se hubieran trasladado a otro tiempo.

No menos indicativa, además, es la posibilidad de emplear el "*praesens historicum*" con respecto a acontecimientos pretéritos, cuando mentalmente nos trasladamos al pasado, coordinando nuestra conciencia con otra realidad —con el estado del que se trata.

periódicamente de reinterpretar los hechos históricos tratándolos como mitos (véase, por ejemplo, los trabajos de N. A. Morozov y sus seguidores: Morozov, I-VII; Postnikov y Fomenko, 1982). Independientemente de los resultados que dé ese género de tentativas, la aspiración misma a reestructurar la historia, a organizar de una manera nueva las informaciones llegadas hasta nosotros, es en grado sumo sintomática y significativa: muestra muy claramente el abordaje del pasado precisamente como el de un texto que es descifrado; cuanto más absurdas son esas tentativas, tanto más patentemente se presenta esa aspiración¹³.

Puesto que el pasado es inaccesible a la contemplación, la cuestión de la existencia del pasado es, en esencia, una cuestión de fe: pues la fe no es otra cosa que “la certeza de lo invisible” (*Hebr.* XI, 1)¹⁴. Esta definición de la fe, dada por un apóstol, es aplicable en igual medida a la percepción de la historia y a la percepción religiosa del icono, de la que habla P. A. Florenskii en el tratado citado: en efecto, en ambos casos se trata de la percepción de cierta realidad distinta, que está más allá¹⁵.

En correspondencia con los dogmas de la veneración de iconos, el icono es una imagen visible de una realidad sobrenatural: un signo llamado a ligar la percepción subjetiva al prototipo, a conducir la conciencia al mundo espiritual; los iconos, según la definición de Pseudo-Dionisio el Areopagita, son “representaciones visibles de espectáculos misteriosos y sobrenaturales”; correspondientemente, el iconos-

13 Cf. la observación de Pushkin (en un fragmento de los apuntes autobiográficos): “Mijaíl Orlóv, en carta a Viázemski, le reprochaba a Karamzín que en el principio de la Historia no hubiera colocado *alguna hipótesis brillante sobre el origen de los eslavos*, es decir, exigía que hubiera novela en la historia — ¡algo nuevo y audaz!” (Pushkin, XII, p. 306). Pushkin se refiere a la carta de M. F. Orlóv a P. A. Viázemski del 4 de julio de 1818, en la que Orlóv escribió a propósito de la *Historia del Estado Ruso* de Karamzín: “¡¡¡Y todos los sucesos antes mencionados, desde Riurik hasta Igor, tuvieron lugar en sólo la mitad de un siglo bárbaro!!! O esto es un milagro histórico, o se lo debió explicar con el único recurso que se le ofrece a un escritor, es decir, con la brillante y probable hipótesis de nuestra anterior grandeza” (Vilde, 1954, p. 567). El texto de la historia se presenta, pues, como el resultado de la imaginación creadora: el texto de la historia es creado por el historiador, lo mismo que la obra literaria es creada por el escritor.

14 Desde luego, la fe en este sentido no es contrapuesta al saber, sino que se la considera como una determinada variedad de éste.

15 Para nosotros, es importante subrayar, en este caso, el parecido entre la percepción del icono y la percepción de la historia, pero, por supuesto, aquí existe también una diferencia esencial. En efecto, la percepción del icono presupone el establecimiento de un vínculo ontológico entre la imagen y el prototipo; presupone, además, que la energía del prototipo está presente en la representación. Si vamos a considerar asimismo que el pasado está ontológicamente vinculado al presente y que la energía del pasado penetra en el presente, estaremos tratando, evidentemente, no con ideas históricas, sino con ideas cosmológicas.

tasio es considerado por P. A. Florenskii como una “frontera entre el mundo visible y el mundo invisible” (Florenskii, 1972, pp. 97-98). Pero, exactamente de la misma manera, también el sueño, según Florenskii, marca la frontera entre esos mundos: “los sueños son precisamente las imágenes que separan el mundo visible del mundo invisible, separan y, al mismo tiempo, unen esos mundos. Ese lugar fronterizo de las imágenes oníricas establece la relación de las mismas tanto con este mundo, como con *aquel* mundo” (ibídem, p. 88). Precisamente esta circunstancia es lo que, para Florenskii, justifica la apelación a la percepción del sueño para esclarecer la esencia semiótica del icono. Pero eso mismo puede justificar también la apelación a la percepción del sueño para esclarecer la esencia semiótica de la historia. En efecto, tanto cuando percibimos el icono, como cuando percibimos la historia, nos son dados signos de otra realidad.

El sueño en general es una experiencia elemental, dada a todo ser humano, que nos vincula a otra realidad (en otras palabras, una experiencia mística elemental): el carácter real [*real'nost'*] del sueño y el carácter real de la realidad objetiva [*iav'*] se contraponen de una u otra manera en nuestra conciencia¹⁶. Correspondientemente, sobre la base de esa experiencia es que se construyen nuestras ideas sobre la otra

16 El carácter real del sueño puede ser contrapuesto al carácter real de la realidad objetiva, ante todo porque los cuadros del sueño —a diferencia de los cuadros de la realidad objetiva— no están ligados entre sí; en otras palabras, los diversos sueños no se unen formando un solo *sujet*. Al despertarnos, cada vez nos hallamos en el mismo mundo en que nos hallábamos antes de dormirnos, es decir, es como si regresáramos a la vida interrumpida, al hilo de *sujet* interrumpido. Si, al dormirnos, así mismo regresáramos al sueño interrumpido, es decir, si un mismo sueño continuara consecutivamente cada noche —lo mismo que consecutivamente continúa la vida todos los días—, la realidad objetiva y el sueño tendrían absolutamente iguales derechos desde el punto de vista existencial (cf. las reflexiones especiales al respecto en Kant, en *Antropología*, 31, en: Kant, VII, p. 475). Podemos decir, pues, que el sueño y la realidad objetiva se diferencian ante todo por el grado de predecibilidad de lo que vemos —por el grado en que la realidad que se percibe corresponde a nuestras expectativas y se vincula en la conciencia a la experiencia precedente. Correspondientemente, el tiempo de la vigilia se distingue del tiempo del sueño por el hecho de que se inscribe en la historia, esto es, puede ser objeto de una interpretación histórica. Por supuesto que la cualidad del carácter real o, por el contrario, de la ilusoriedad, del carácter efímero, en principio puede ser atribuida tanto a un estado como al otro: las relaciones mutuas entre el sueño y la realidad objetiva en el plano de los valores dependen por entero de la tradición cultural.

Como resultado, en la conciencia surge una imagen de las dos formas de existencia, cada una de las cuales puede ser entendida como reflejo o transformación de la otra, contrapuesta a ella: de uno u otro modo, ambas se correlacionan una con la otra y se recodifican una en la otra. Así, hablando en palabras del poeta, nos hallamos “en el umbral como de una doble existencia [*bytie*]...”.

realidad: precisamente esa experiencia, en particular, determina las ideas iniciales sobre la muerte, así como sobre la resurrección. Así se explica la asociación del sueño y la muerte, que es un fenómeno tipológicamente ordinario — por lo visto, universal — y puede reflejarse tanto en el lenguaje, como en las ideas mitológicas. Así, por ejemplo, en la lengua rusa *uspenie*¹⁷ significa “muerte” [*umiranie*], mientras que *zami-ranie (obmiranie)*¹⁸ quiere decir “dormirse” [*zasypanie*] (Dal', II, p. 602; Dal', IV, p. 518); cf. también el empleo del verbo *zhit'*¹⁹ en la acepción de “estar en vela, no dormir” (Dal', I, p. 544; SRNG, IX, p. 195; Makarov, 1846-1848, p. 84; Podvysotskii, 1885, p. 45), y del verbo *zasnut'*²⁰ en la acepción “morir, morir asfixiado (dícese del pez)” (Afanasiev, III, p. 38)²¹. No menos característica es la idea de que los animales que han caído en el sueño invernal (las serpientes, etc.) se retiran a ese mundo, de donde regresan con el despertar primaveral (véase Uspenskii, 1982, pp. 89, 146-147)²². La asociación del sueño y la muerte está representada de manera particularmente elocuente en las canciones de cuna rusas donde al niño se le desea la muerte:

Arrorrró.
 ¡Muérete pronto!
 ¡Muérete pronto!
 Será más alegre enterrarte,
 Te llevaremos en una carreta fuera de la aldea
 Y les cantaremos A LOS SANTOS,
 Te enterraremos, te cubriremos de tierra

17 N. del T.: Palabra ligada por su etimología a la raíz *-sp-* (dormir).

18 N. del T.: Palabras ligadas por su etimología a la raíz *-mir-* (morir).

19 N. del T.: Palabra correspondiente, en su acepción principal, a la española “vivir”.

20 N. del T.: Palabra correspondiente, en su acepción principal, a la española “dormirse”.

21 Cf. el relato evangélico sobre la resurrección de Lázaro: “díceles después: Lázaro nuestro amigo se durmió, mas voy a despertarlo. Sus discípulos le dijeron: ¡Señor! Si se durmió, entonces sanará. Jesús hablaba de la muerte de éste, pero ellos pensaban que hablaba de un sueño corriente” (*Juan*, XI, 11-14). Cf. también: “Levántate, durmiente, y resucita de los muertos, y Cristo te alumbrará” (*Efesios*, V, 14); “Ilumina mis ojos para que no me duerma yo con sueño de muerte” (*Salmos*, XII, 4).

Es muy característico el modo de dirigirse al sueño en el *Atjarvaveda* (XIX, 56):

Viniste del mundo de Iama [Iama es el rey de los muertos].

Al principio te veía el fondo que todo lo engulle

En el único día antes del nacimiento de la noche.

De ahí, oh sueño, viniste,

Escondiendo hondo tu forma.

22 A propósito, esta misma idea se reflejó en las creencias rusas sobre Lukomorie, un reino en el que la gente muere para el invierno y resucita con la primavera (Uspenskii, 1982, p. 146). Cf. también sobre este tema: Afanasiev, III, pp. 36-39.

Y de la tumba nos alejaremos.
(Guippius y Evald, 1935, p. 124)

Arrorró, aunque sea hoy, muérete.
Mañana será el entierro.
Aunque la gente no tenga tiempo,
Te llevarán cargado al cementerio;
Será una liberación para tu madre
Y un reposo para tí.
Tus piecitos estarán tibios
Y tu cabecita, cómoda.
(Ibídem, p. 122, cf. p. 123)

Arrorró.
Aunque sea hoy, muérete.
Del trabajo, papá
Traerá un ataúdió;
Abuela, a la luz de una vela,
Coserá una camisa;
En la estufa, mamá
Freirá arepas.
Vamos a comer y a comer,
Y a recordar a María.
(Ibídem, p. 125)

Duérmete, duérmete.
¡Hospédate en el cementerio!
Arrorró.
¡Aunque sea hoy, muérete! Y mañana iremos
Al entierro del niñito.
Pondremos un palito
En la tumbita,
Debajo de una piedrecita blanca,
Debajo de la arena suelta,
Junto a la abuela,
Junto a tus parientes!
Arrorró, arrorró.
¡Déjate llevar por el arrullo!
¡Duérmete, mi querido!
¡Duérmete, mi precioso!
(Iakushkin, 1859, p. 108)²³

Como vemos, el dormirse puede ser entendido como el morir; a su vez, el despertar resulta, en ese caso, equivalente a la resurrección²⁴.

23 Cf. también otros textos de ese género: Shein, 1898-1900, p. 10 (núms. 31, 32); Efimenkova, 1977, p. 23 (núm. 12), 63 (núm. 46); Kápitsa, 1928, p. 42.

24 Correspondientemente, la tradición ortodoxa prescribe que, antes de acostarse a dormir, se piense en la muerte (cf. la oración para antes de dormir de San Juan Damasceno: "Señor Amante de los hombres, ¿acaso este lecho será mi ataúd, o todavía mi alma maldita iluminarás de día? Aquí me espera el ataúd, aquí me espera la muerte [...]") y, además, que después de despertar se den gracias a Dios por la salvación de la muerte (cf. la oración matutina de San Juan Damasceno: "Oh Señor Amante de los

La asociación del sueño y el más allá puede tener muy diversas manifestaciones y, además, se la observa en las más diferentes tradiciones culturales. Un ejemplo clásico en este respecto puede ser el así llamado "tiempo del soñar" ("the Dream Time", "the Dreaming") de los aborígenes australianos: un complejo de ideas sobre el tiempo inicial, mítico (el tiempo de los antepasados totémicos), que se manifiesta en los sueños, así como en los rituales (Stanner, 1979, pp. 23-24)²⁵. No menos indicativos son los sueños en las iniciaciones shamánicas (que determinan la condición de elegido del futuro shamán), en los cuales también se manifiesta el tiempo mítico y tiene lugar un trato con los espíritus (Eliade, 1964, pp. 103-104; cf. también: Petri, 1923, p. 416-420). En ciertos *socium* — por ejemplo, entre los indios de América del Norte —, los sueños de iniciación — en general de contenido análogo — pueden tener un carácter masivo, esto es, todos, o casi todos, los miembros del *socium* en determinada etapa de edad experimentan sueños rituales de ese género (Wallace, 1947, p. 252 y ss.). Se supone que la realidad mitológica que ven en el sueño es la misma para las diversas personas que sueñan, y es significativo que, al discutir sus sueños, esas personas pueden rectificarse unas a otras; así, un indio entrado en años puede decirle a uno joven que está contando lo que vio en un sueño: "No, eso no es cierto, así no ocurrió cuando yo estaba allí" (ibídem, p. 253, nota) — en este caso el sueño es percibido, evidentemente, como una visita a otro mundo. Así pues, las personas en el sueño se hallan como en una misma realidad, en un mismo mundo sagrado, y,

hombres, gloria a tu indescriptible amor a los hombres, gloria a tu inefable bondad: Me alzaste de esta tumba, del fuego inextinguible, del gusano que no duerme [...]” — *Rogozhskii sbornik*, l. 219 ob.). “Cuando, después de rezar, te acuestes en tu lecho [...] acuérdate de tu tumba, como si yacieras en el ataúd [...] Porque el sueño es mortal”, dice una enseñanza rusa antigua (*Sbornik pravil*, l. 41-41 ob.).

25 El término "tiempo del sueño" ("the Dream Time", adoptado por todos en etnografía, se refiere, pues, no tanto al tiempo del propio sueño, como — y ante todo — al tiempo que aparece en el sueño: significa cierto estado, cuya emanación se realiza precisamente a través del sueño. Además, el tiempo del sueño (el tiempo en que se ven sueños) y el tiempo que aparece en el sueño, por lo visto, no se diferencian en la conciencia de los aborígenes y, correspondientemente, son designados con una sola palabra — una traducción literal de esa palabra es precisamente el inglés "the Dreaming"; de igual manera, el tótem y los sueños pueden designarse en las lenguas australianas con una sola palabra — en la medida en que el tótem aparece en los sueños. Se debe tener en cuenta que en las respectivas lenguas falta una palabra que exprese el concepto abstracto de tiempo o de historia.

correspondientemente, intercambian experiencia, precisando sus ideas sobre esa realidad²⁶.

En general, el papel de los sueños en la creación de los relatos y creencias míticos es, por lo visto, extraordinariamente grande (véanse, en particular, Eggan, 1965, pp. 110-116; Wallace, 1947, pp. 252-254; Gifford, 1926, pp. 58-60, Shternberg, 1908, p. xv)²⁷; a su vez, también

26 Como vemos, en los sueños rituales pueden realizarse unas mismas ideas, puede manifestarse una misma experiencia mitológica. En semejantes casos los sueños unen a los miembros del *socium*: se supone que diversas personas ven, en esencia, un mismo sueño, que varía solamente en los detalles. Esto contradice de manera sorprendente la idea habitual — por lo menos para el pensamiento europeo — sobre la individualidad del sueño, formulada ya por Heráclito (véase: Plutarco, *De la superstición*, 5) y, después de él, por Kant, quien más de una vez cita la correspondiente declaración de Heráclito (en *Sueños de un visionario*, I, 3, y en *Antropología*, 37, en: Kant, II, p. 342: Kant, VII, p. 190), atribuyéndola erróneamente a Aristóteles. Cf. la distinción entre sueños individuales (“*individual dreams*”) y sueños condicionados culturalmente (“*culture pattern dreams*”), estudiados por Lincoln (1935, p. 22 y ss., 44-45, 54-65) en un amplio material tipológico.

La explicación de este fenómeno no forma parte de la tarea del presente trabajo, y nos limitaremos a señalar que esa explicación puede concernir, en general, tanto al plano del contenido como al plano de la expresión: en un caso se trata de *qué* se ve (o se acostumbra ver) en el sueño, y en el otro, de *cómo* se lo cuenta (o se acostumbra contarlo). Así, podemos suponer que los sueños se subordinan a los estereotipos de las ideas mitológicas, reflejando de uno u otro modo motivos e imágenes asimilados. No está excluido, además, que las imágenes estereotípicas surjan no tanto en los sueños mismos, como en el proceso de su interpretación y conformación semiótica: en otras palabras, la interpretación y la correspondiente unificación pueden realizarse en el proceso de traducción de las imágenes del sueño al texto que cuenta ese sueño. En este último caso, el contenido de lo visto es determinado por los modos acostumbrados de expresión, de conformación semiótica, al tiempo que la mitología se presenta como un “lenguaje” — en el sentido semiótico amplio — que permite conformar las imágenes del sueño, confiriéndoles una función comunicativa.

27 Merece especial atención el posible vínculo entre los sueños y los cuentos maravillosos populares (*skazki*), cuya naturaleza mitológica es absolutamente indudable: al parecer, el cuento maravilloso popular con su *sujet* fantástico, sus fáciles transformaciones, su ilocidad e indefinición espacio-temporal, puede ser equiparado al sueño y viceversa (cf. al respecto: Leyen, 1958, pp. 63-74). No es casual, tal vez, que los cuentos maravillosos populares se acostumbre contarlos antes del sueño: en efecto, los cuentos maravillosos populares cuentan de otra realidad, mítica, como si estuvieran preparando así para el paso a esa realidad; cf. la pregunta retórica de Kant: “¿Por qué los cuentos sobre espíritus son gustosamente recibidos tarde en la noche, y, sin embargo, por la mañana, después del sueño, a todos les parecen triviales y carentes de interés?” (*Antropología*, 32, en: Kant, VII, p. 181). En otros casos, los cuentos maravillosos populares pueden contarse durante la noche, es decir, en vez del sueño; cf. la prohibición, señalada en los más diversos pueblos, de contar cuentos maravillosos populares a la luz del día, y también en verano (Zelenin, 1934, pp. 217-221; véase también: Jaruzina, 1929, pp. 48-51; Sartori, 1930, p. 44; Viidalepp, 1969, pp. 260-261, 263; Troiakov, 1969, pp. 31-32). Correspondientemente, con la ayuda de cuentos maravillosos populares se podía tener trato con los representantes del mundo del más allá (Zelenin, 1934, p. 222 y ss.; Viidalepp, 1969, pp. 260-262; Troiakov, 1969, pp. 24-26, 29-33) y el contar cuentos maravillosos

los sueños experimentan influencia por parte de los mitos ya asimilados, lo cual contribuye a la elaboración de un complejo unitario de ideas sobre el mundo del más allá.

Si estamos de acuerdo con que el sueño modela nuestras ideas sobre otra realidad (en el más amplio sentido) y si tomamos en cuenta que la conciencia histórica trata de una u otra manera con una realidad que existe más allá (una vez más, en sentido amplio), el paralelismo entre la percepción del sueño y la percepción de la historia no puede ser considerado casual: es natural y hasta lógico que aquí puedan manifes-

populares pudo estar ligado a la recordación de difuntos: cf. la costumbre de contar tales cuentos en la noche de velorio (Sartori, 1930, pp. 42-43; Kulemzin, 1976, p. 42), en los días de recordación de difuntos (Viidalepp, 1969, p. 265, nota de L. G. Barag), y también en las Pascuas (Sartori, 1930, p. 44; Viidalepp, 1969, p. 263; Lavonen, 1972, p. 23) — es decir, en el período de tiempo que está especialmente marcado por el trato con el más allá.

Al parecer, las adivinanzas pueden estar ligadas del mismo modo a los sueños; la adivinanza y el cuento maravilloso popular como géneros folclóricos se correlacionan en general entre sí, tanto por su funcionamiento como, tal vez, por su origen (cf. sobre el papel de la adivinanza en el cuento maravilloso popular: Eleonskaia, 1907; Dikarev, 1896; Kolesnitskaia, 1941). Las prohibiciones temporales de poner adivinanzas coinciden en general con las prohibiciones de contar cuentos maravillosos populares: lo mismo que estos últimos, las adivinanzas estaban prohibidas a la luz del día, así como también en verano (Zelenin, 1934, p. 222; Lavonen, 1972, pp. 17-20, cf. pp. 20-23; Viidalepp, 1969, p. 263); comúnmente se ponían adivinanzas en las Pascuas (Afanasiev, I, p. 26; Chicherov, 1957, pp. 108-109; Lavonen, 1972, pp. 18-19; cf. Federovskii, I, p. 350, núm. 2036). Con ayuda de las adivinanzas también se podía tener trato con el más allá (en esto es esencial que la capacidad de poner adivinanzas es atribuida a personajes mitológicos y, de esa manera, el hombre que pone adivinanzas es equiparado a los demonios); correspondientemente, el poner adivinanzas puede estar ligado a la recordación de difuntos (Lavonen, 1972, pp. 14-15, 18-19). No está excluido que el origen de las adivinanzas esté vinculado a la interpretación de los sueños. Efectivamente, la simbólica de la alegoría en las adivinanzas puede recordar sorprendentemente la simbólica de los sueños (cf. los claros ejemplos de las interpretaciones de sueños en las sagas escandinavas: Gurevich, 1972, p. 42 y ss.). Lo mismo que el sueño profético que requiere de una interpretación, la adivinanza tiene un doble sentido y, correspondientemente, supone una doble lectura; el correlacionamiento de los dos planos del contenido en la adivinanza (el esotérico y el profano) corresponde al correlacionamiento de las dos realidades cuando se interpreta un sueño (la del más allá y la del más acá); cf. Uspenskii, 1985, p. 327. Así, la función del intérprete de sueños resulta parecida a la función del adivinador que debe ver en un texto común otro sentido, oculto.

La costumbre de contar cuentos maravillosos populares y poner adivinanzas en las Pascuas es fustigada como diabólica en un edicto del zar Alexei Mijáilovich del año 1648, dirigido a erradicar las ceremonias paganas. Es significativo que en este mismo contexto se menciona a la vez "la creencia en el sueño", esto es, en los sueños: "y en la víspera de Navidad y en el día de Vasili y en la Epifanía del Señor gritan nombres diabólicos — Koleda, y Tausen, y Plugá, y por falta de juicio muchas personas creen en el sueño [...] y ponen adivinanzas, y hacen cuentos de cosas que no han sido [...]" (Ivanov, 1850, p. 297; cf. Jaruzin, 1897, p. 147; AI, IV, p. 125, núm. 35).

tarse los mismos mecanismos de percepción, generalización y vivencia-ción.

Traducción del ruso: Desiderio Navarro

BIBLIOGRAFÍA

AFANASIEV, A. N.

- 1865-9 *Poeticheskie vozzreniia slavian na prirodu. Opyt sravnitel'nogo izucheniia slavianskij predanii i verovanii v sviazi s mificheskimi skazaniiami drugij rodstvennyj narodov*, Moscú, partes I-III.

AI

- 1841-2 *Akty istoricheskie, sobrannye i izdannye Arjeograficheskoiu komissiiu*, San Petersburgo, t. I-V.

BERGSON, H.

- 1920 "Le rêve", en *Essais et conférences*, 4ª ed., París, pp. 91-116.

BOLOTV, V. V.

- 1907-18 *Lektsii po istorii drevnei Tserkvi*, San Petersburgo/Petrogrado, t. I-IV.

BOGORAZ, V. G. (Tan)

- 1923 *Einstein i religuiia. Primenenie printsipa otositel'nosti k issledovaniuu religioznoj iavlenii*, Moscú-Petrogrado, 1ª entrega.

CHICHEROV, V. I.

- 1957 *Zimnii period russkogo zemledel'cheskogo kalendaria XVI-XIX vekov (Ocherki po istorii narodnyj verovanii)*, Moscú, (Trudy Instituta etnografii AN SSSR, nueva serie, t. XL).

DAL', V.

- 1880-2 *Tolkovyi slovar' zhivogo velikoruskogo iazyka*, 2ª ed., San Petersburgo-Moscú, t. I-IV.

DIKAREV, M. A.

- 1896 "O tsarskij zagadkaj", en: *Etnograficheskoe obozrenie*, núm. 4, pp. 1-64.

EFIMENKOVA, B.

- 1977 *Severnye baiki. Kolybel'nye pesni Vologodskoi i Arjangel'skoi oblastei*, Moscú.

EGGAN, D.

- 1965 "The Personal Use of Myth in Dreams", en: *Myth: A Symposium*, ed. por Thomas A. Sebeok, Bloomington y Londres, pp. 107-121.

ELEONSKAIA, E. N.

- 1907 "Nekotorye zamechaniia o roli zagadki v skazke", en: *Etnograficheskoe obozrenie*, núm. 4, pp. 78-90.

ELIADE, M.

- 1964 *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, Princeton, (Bollingen Series, LXXVI).

FEDEROWSKI, M.

- 1897-981 *Lud bialoruski na Rusi litewskiej: Materiały do etnografii słowiańskiej...*, Cracovia-Varsovia, 1897-1981, t. I-VIII.

FLORENSKII, P. A.

- 1922 *Mnimosti v geometrii*, Moscú.
1972 "Ikostonas", en: *Bogoslovskie trudy*, Moscú, entrega IX, pp. 83-148.

GIFFORD, E. W.

- 1926 "Yuma Dreams and Omens", en: *The Journal of American Folklore*, vol. 39, núm. 151, pp. 58-69.

GUIPPIUS, E Y Z. EVALD

- 1935 *Russkii fol'klor. Krest'ianskaia lirika*, red. gen. M. Azadovskii, art. introd. de E. Guippius, red. y notas de E. Guippius y Z. Evald [Leningrado] (Biblioteka poeta. Malaia seriia, núm. 2).

GUREVICH, A. IA.

- 1972 *Istoriia i saga*, Moscú.

IAKUSHKIN

- 1859 "Russkie narodnye pesni, sobrannye P. I. Iakushkinym. S predisl. F. I. Buslaeva", en: *Letopisi russkoi literatury i drevnosti, izdavaemye Nikolaem Tijonravovym*, Moscú, Libro II (sec. II), pp. 69-160.

IVANOV, P.

- 1950 *Opisanie gosudarstvennogo arjiva staryj del*, Moscú.

JARUZIN, N.

- 1897 "K voprosu o Bor'be Moskovskogo pravitel'stva s narodnymi iazycheskimi obriadami i sueveriiami v polovine XVII v.", en: *Etnograficheskoe obozrenie*, núm. 1, pp. 143-151.

JARUZINA, V. N.

- 1929 "Vremia i obstanovka rasskazyvaniia proizvedenii narodnoi slovesnosti", en: *Uchionye zapiski Instituta istorii Rossiiskoi assotsiatsii nauchno-issledovatel'skij institutov obshchestvennyj nauk*, t. III, pp. 47-57.

JATES, F. A.

- 1978 *The Art of Memory*, Harmondsworth, Penguin Books.

KANT

1910-23 *Kant's gesammelte Schriften (Werke)*, Berlín, t. I-IX.

KÁPITSA, O. I.

1928 *Detskii fol'klor. Pesni, poteshki, dražnilki, skazki, igry: Izučenie, sobiranie, obzor materiala*, Leningrado.

KOLESNITSKAIA, I. M.

1941 "Zagadka v skazke", en: *Uchionye zapiski Leningradskogo universiteta*, núm. 81, Serie de ciencias filológicas, entrega 12, pp. 98-142.

KULEMZIN, V. M.

1976 "Šamanstvo vasiugansko- vajovskij jantov", en: *Is istorii šamanstva*, Tomsk.

LAVONEN, N. A.

1977 *Karel'skaia narodnaia zagadka*, Leningrado.

LEYEN, VON DER

1958 *Das Märchen: Ein Versuch*, 4ª ed., Heidelberg.

LINCOLN, J. C.

1935 *The Dream in Primitive Cultures*, Londres.

MAKAROV, M. N.

sf *Opyt russkogo prostonarodnogo slovotolkovnika: Ottisk iz "Čtenii v Obščestve istorii i drevnostei rossiiskij pri imp. Moskovskom universitete" (1846-1848)*, sin indicación de lugar y año de edición.

MAURY, L.-F. A.

1878 *Le sommeil et les rêves: Études psychologiques sur ces phénomènes et les diverses états qui s'y rattachent. Suivies de recherches sur le développement de l'instinct et de l'intelligence dans leurs rapports avec le phénomène du sommeil*, 4ª ed. revisada y considerablemente aumentada, París.

MOROZOV, N. A.

1924-32 *Jristos*, Moscú-Leningrado, t. I-VII.

MUNZ, P.

1958 "History and Myth", en: *The Philosophical Quarterly*, vol. VI, núm. 22, pp. 1-16.

PETRI, B.

1923 "Škola šamanstva u severnyj buriat", en: *Sbornik trudov profesorov i prepodavatelei Gosudarstvennogo Irkutskogo universiteta*, Irkutsk, Entrega V: Nauki humanitarnye, pp. 404-423.

PODVYSOTSKII, A.

1885 *Slovar' oblastnogo arjanguelskogo narechiia v ego bytovom i etnograficheskom primenenii*, San Peterburgo.

POSTNIKOV, M. N. Y A. T. FOMENKO

1982 "Novye metodiki statisticheskogo analiza narrativno- tsifrovogo materiala drevnei istorii", en: *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, t. XV, pp. 24-48 (Uchionye zapiski Tartusskogo universiteta, entrega 576).

PUSHKIN

1937-49 *Polnoe sobranie sochinenii*, Izd-vo AN SSSR, t. I-XVI.

ROGOZHSKII SBORNIK

sf Sbornik XVII v. Rukopis' Gos. biblioteki im. Lenina, Rogozhskoe sobr. 631.

SARTORI, P.

1930 "Erzählen als Zauber", en: *Zeitschrift für Volkskunde*, N.F., t. II, núm. 1/2, pp. 40-45.

SBORNIK PRAVIL

sf Sbornik pravil dlia perejodiashchij v pravoslavnuuu veru. Staroobriadcheskoe izdanie bez vyjodnyj dannyj (vodiane znaki 1791 g.).

SHEIN, P. V.

1898-900 *Velikoruss v svoij pesnija, obriadaj, obychaiaj, verovaniiaj, skazkaj, leguendaj i t.p.*, San Peterburgo, t. I, entrega 1-2, una sola paginación y numeración de los textos en ambas entregas.

SHTERNBERG, L. IA.

1908 *Materialy po izucheniiu guiliatskogo iazyka i fol'klora*, San Peterburgo, t. 1: Obraztsi narodnoi slovesnosti, 1ª parte: Epos (poemy i skazaniia, pervaia polovina), textos con traducción y notas.

SRNG

1965-85 *Slovar' russkij narodnyj govorov*, Moscú-Leningrado, entregas I-XX (la edición continúa).

STANNER, W. E.

1979 *White Man Got No Dreaming: Essays 1938-1973*, Canberra-Londres-Norwalk.

TOPOROV, V. N.

1973 "O kosmologuicheskij istochnikaj ranneistoricheskij opisanii", en: *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, t. VI, pp. 106-150 (Uchionye zapiski Tartusskogo universiteta, entrega 308).

- 1980 "Istoriia i mify", en: *Mify narodov mira*, 1980, t. I, pp. 572-574.
- TROIÁKOV, P. A.
 1969 "Promyslovaia i maguicheskaia funktsiia skazyvaniia skazok u jakazov", en: *Sovetskaia etnografiia*, núm. 2, pp. 24-34.
- USPENSKII, B. A.
 1976 "Historia sub specie semioticae", en: *Kul'turnoe nasledie Drevnei Rusi: Istoki, stanovlenie, traditsiia*, Moscú, pp. 286-292.
 1978 "Semiotics of the Icon: An Interview", en: *PTL: A Journal of Descriptive Poetics and Theory of Literature*, vol. III, pp. 529-548.
 1982 *Filologicheskie razyskaniia v oblasti slavianskij drevnostei (Relikty iazychestva v vostochnoslavianskom kul'te Nikolaia Mirlikiiskogo)*, Moscú.
 1985 "Anti-povedenie v kul'ture Drevnei Rusi", en: *Problemy izucheniia kul'turnogo naslediia*, Moscú, pp. 326-336.
 1987 "K probleme guenezisa tartusko-moskovskoi semioticheskoi shkoly", en: *Trudy po znakovym sistemam*, Tartu, t. XX, pp. 18-29 (Uchionye zapiski Tartusskogo universiteta, entrega 746).
- VIIDALEPP, R.
 1969 "Das Erzählen der Volksmärchen als Arbeitsfördern der magischer Ritus", en: *VII Mezhdunarodnyi kongress antropologuicheskij i etnograficheskij nauk, Moskva, 3-10 avgusta 1964 g.*, Moscú, t. VI, pp. 259-264.
- VILDE, L. IA. (publ. y coment.)
 1954 "Dekabrist Mijail Lunin — kritik 'Istorii' N. M. Karamzina", art. introd. de M. V. Nechkina, en: *Literaturnoe nasledstvo*, Moscú, t. 59: *Dekabristy-literatory* (1ª parte), pp. 557-568.
- WALLACE, W. J.
 1947 "The Dream in Mohace Life", en: *The Journal of American Folklore*, vol. 60, núm. 237, pp. 252-258.
- ZELENIN, D. K.
 1934 "Religiuozno-maguicheskaia funktsiia fol'klornyj skazok", en: *Sergueiu Fiodorovichu Ol'denburgu k piatidesiatiletiu nauchno-obshchestvennoi deiatel'nosti. 1882-1932*, recop. de artículos, Leningrado, pp. 215-240.