

ÍNDICE

<i>Introducción.</i> Contar el tiempo, contar el mundo	15
--	----

PRIMERA PARTE MEMORIA Y RECUERDO: CÓMO CIFRAR Y CONTAR EL TIEMPO

<i>Preámbulo.</i> Oralidad y textualidad en la construcción social del pasado	23
Capítulo 1. EL ANIMAL HECHO DE MEMORIA	25
1.1 Escritura y oralidad: una vieja oposición entre las distintas formas de recordar ..	25
1.2. La memoria y el recuerdo: una distinción que viene de lejos	28
1.3. Inéditas posibilidades de «presenciar» lo vivido: nuevas y viejas formas de oralidad y textualidad	32
Capítulo 2. SENDEROS PARA SALIR DEL OLVIDO	37
2.1. Historia y literatura en la recuperación del pasado: ¿la memoria como curación? ..	37
2.2. El valor de la memoria: lo que no debe olvidarse	39
2.3. Lo oral y lo textual en la construcción de la memoria	41
<i>A modo de conclusión.</i> ¿La «otra historia»? la memoria colectiva como corriente permanente de conocimiento e identificación	45

SEGUNDA PARTE LITERATURA Y ANTROPOLOGÍA: CÓMO NARRAR Y CÓMO LEER EL MUNDO

<i>Preámbulo.</i> Relatos y lecturas de la condición humana	53
Capítulo 3. EL ARTE DE CIFRAR Y DESCIFRAR EL MUNDO	55
3.1. Antropólogos y escritores	55

3.2. La inevitabilidad del mito: ¿cómo saber de lo humano cuando no hay «textos»?	56
3.3. De los antropólogos como autores	57
3.4. Realidad y ficción: las invenciones de lo exótico	59
3.5. Sobre los modos de cifrar y descifrar la experiencia	61

Capítulo 4. LA ETNOLITERATURA: ¿UN NUEVO MÉTODO DE ANÁLISIS ANTROPOLÓGICO?

4.1. El término de «etnoliteratura»	63
4.2. Etnografía, etnología y antropología	64
4.3. La etnoliteratura: ¿nuevo método de análisis, nueva subdisciplina u otra manera de hacer antropología?	66
4.4. Más allá del debate posmoderno: la antropología «desde» la literatura, ¿un camino de lo «real» a lo «imaginario»?	68
4.5. Una nueva y vieja (o «clásica») forma de hacer antropología	71

Capítulo 5. ANTROPOLOGÍA LITERARIA Y ARTE VERBAL

5.1. Literatura, folklore y arte verbal	75
5.2. Lenguaje, comunicación y arte de la palabra	77
5.3. Folklore y antropología	78
5.4. La antropología «desde» la literatura o la decodificación de las expresiones de lo verbal	80
5.5. Tareas de la antropología: la condición humana como problema	82

<i>A modo de conclusión.</i> Encrucijadas de la antropología en la actualidad: el etnógrafo ante el espejo	85
--	----

TERCERA PARTE

LO QUE SE OLVIDA Y LO QUE SE CREA:
LA CULTURA POPULAR Y EL CONSUMO DE LA NOSTALGIA

<i>Preámbulo.</i> De los «patrimonios culturales»: la tradición como reclamo	93
--	----

Capítulo 6. CULTURA MATERIAL E INMATERIAL EN LOS PASEOS TURÍSTICOS POR LA IDENTIDAD

6.1. La desafortunada historia del Museo de Antropología de España	95
6.2. Sobre el concepto de Patrimonio Cultural	96

6.3. Patrimonio cultural y etnográfico: la legislación de las ideas sobre la cultura ...	99
6.4. La devaluación de las palabras: de las gentes a las cosas	101
6.5. Itinerarios por las fronteras de la identidad: la oferta en el mercado de «todo lo que sobra»	106

Capítulo 7. SOBRE EL FOLKLORE EN LA ACTUALIDAD Y LA PLURALIDAD DE LA LECTURA

7.1. Los conceptos de folklore	109
7.2. Cultura tradicional, cultura popular y patrimonio cultural	111
7.3. La oposición campo/ciudad	112
7.4. La capacidad de adaptación del folklore: las nuevas «comunidades»	114
7.5. Escritura y oralidad: la pluralidad de la lectura	116

Capítulo 8. LITERATURA Y NUEVAS FORMAS DE ORALIDAD: LAS REALIDADES INVISIBLES

8.1. La cultura popular en el presente: visibilidad del folklorismo e invisibilidad del folklore	119
8.2. La verdadera vitalidad del folklore: frente al remedo, actualización	120
8.3. El folklore de los jóvenes de ahora: dedicatorias y poesía fantasma	121
8.4. Los nuevos vehículos de transmisión del folklore: la resistencia popular en tiempos de globalización	124
8.5. El mundo subterráneo que pisamos: ratas, perros y locos en las leyendas urbanas	126

<i>A modo de conclusión.</i> Recordando lo que fuimos desde todo lo que nos inventamos .	131
--	-----

CUARTA PARTE

¿RECORDAR U OLVIDAR?:

NOTICIA Y MEMORIA DE LA CATÁSTROFE

<i>Preámbulo.</i> La recuperación de la memoria colectiva: ¿conflicto o bálsamo?	135
--	-----

Capítulo 9. LAS NARRATIVAS DEL TIEMPO Y SU REGISTRO

9.1. Los archivos etnográficos: la construcción de lo culturalmente valioso	137
9.2. Tiempo mítico e histórico: las maneras de contar el tiempo	139
9.3. Dioses coincidentes, tiempos divergentes: la historia según Cristo o el cumplimiento del tiempo profético	141

<i>Capítulo 10. CONTAR LA PENA: ESTRATEGIAS DE LA CULTURA POPULAR ANTE LA CATÁSTROFE</i>	145
10.1. Usos y abusos de la memoria: ¿hay que «defenderse del pasado»?	145
10.2. La continuidad de lo efímero: respuestas populares ante la catástrofe	148
10.3. Parando el tiempo o el momento en que la historia aparece	152
<i>A modo de conclusión. La memorialización de lo vivido: «El Archivo del Duelo»</i> ..	155
<i>Bibliografía</i>	159

CAPÍTULO 1
EL ANIMAL HECHO DE MEMORIA

**1.1. ESCRITURA Y ORALIDAD: UNA VIEJA OPOSICIÓN
ENTRE LAS DISTINTAS FORMAS DE RECORDAR**

Platón señalaba en su diálogo de *Fedro*, mediante palabras puestas en boca de Sócrates, que la escritura —como la pintura— presenta ante nosotros una copia de la realidad y no el original:

«En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras» (Lledó, 2000: 275 D4-13).

En el diálogo de Sócrates con Fedro la escritura no aparece siquiera como un «fármaco de la memoria», sino como «un simple recordatorio». Y así se lo expresa el rey Thamus al dios Teuth —tras inventar éste las letras— en la fábula pretendidamente egipcia que Sócrates cuenta a su joven amigo sobre el origen de la escritura. Lo que puede ser entendido como un viejo rechazo de los hombres más sabios a los adelantos tecnológicos. Paradójicamente, hoy sabemos de Sócrates y de lo que pensaba sobre la escritura gracias a que Platón, al parecer, no cumplió a «rajatabla» —sería impropio, dado el caso, decir «al pie de la letra»— unas enseñanzas, en apariencia, tan retrógradas. Pero también es cierto que, por lo mismo que apuntaba Sócrates, ya nunca sabremos —a ciencia cierta— qué era exactamente lo que él decía y lo que se debe a Platón cuando lo escribió.

Este pasaje ha sido recordado y discutido muchas veces por varios autores, pero Carlo Ginzburg volvió a traerlo —recientemente— a colación a propósito de la «impresión» grabada en la memoria por lo que percibimos hoy no «realmente», sino a través de las «nuevas tecnologías», aunque —como en el caso de lo ocurrido en el 11S— fuera visto, más o menos, «en tiempo real»:

«El lenguaje que empleamos hoy al hablar de la memoria se basa en general en las mismas metáforas utilizadas por Platón y Aristóteles. Decimos, por ejemplo, que los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001 dejaron una marca imborrable en la memoria de cuantos los presenciaron. Y cuando decimos “presenciar”, damos un nuevo significado a

una palabra que durante mucho tiempo se refería exclusivamente a la acción directa, o autopsia, como lo llamaban los médicos e historiadores en la antigua Grecia. Porque la gran mayoría de quienes, en todo el mundo, presenciaron el ataque contra las torres gemelas, lo vieron por la pantalla de televisión: el medio proporcionó un acceso universal simultáneo a un acontecimiento sin precedentes verdaderamente global» (Ginzburg, 2004: 35).

Este acto de «presenciar» lo que se ve, si bien no se esté allí donde sucede, al mismo tiempo o con levísima demora, introduce un elemento de comunicación nuevo que tiene que ver no sólo con la escritura, sino también con la *oralidad* y, en el sentido más amplio del término, con la «lectura».

Parecería que hay diferentes tipos de memoria. O que caben diferentes formas de recordar dentro de lo que solemos identificar como memoria. La memoria, tanto individual como colectiva a menudo adquiere la forma de literatura, ya se produzca la transmisión de lo literario de manera escrita u oral, combinándose con frecuencia en la práctica ambas vías. Walter Benjamin indagó sobre esa relación entre memoria y literatura: de Proust a Baudelaire reconoce Benjamin en el escritor, en el poeta y, por ello, en toda literatura la capacidad no sólo de perpetuar los recuerdos, sino también de profundizar en la memoria; en las memorias, la voluntaria e involuntaria, la consciente e inconsciente. En el reconocimiento de una memoria involuntaria e inconsciente como verdadera memoria o —incluso— como la memoria más verdadera, jugó un papel importante la obra de Freud, al que Benjamin alude por eso inevitablemente:

«La proposición fundamental de Freud (...) formula la suposición de que la consciencia surge en el lugar de la huella de un recuerdo (...). Los residuos del recuerdo “son a menudo más fuertes y más firmes, cuando el proceso que los deja atrás jamás llega a ser consciente”. Traducido a la manera de hablar de Proust: sólo puede ser componente de la memoria involuntaria lo que no ha sido “vivido” explícita y conscientemente, lo que no le ha ocurrido al sujeto como “vivencia” (...). Según Freud, la consciencia en cuanto tal no acogería ninguna huella de la memoria» (Benjamin, 1993: 129).

Freud, en efecto, reconoció implícitamente en varios de sus trabajos el valor de indagación que el arte —y más en concreto la literatura— tenía para desentrañar las relaciones de lo consciente y lo inconsciente en la memoria humana. Un tributo a ese reconocimiento son los estudios que dedicó a varios creadores, de Leonardo da Vinci a Goethe, pasando por Dostoievski o Jensen. En un pasaje de su trabajo titulado «Un recuerdo infantil de Leonardo de Vinci» establece un interesante paralelismo entre cómo los individuos reconstruyen sus recuerdos de infancia con la manera en que los pueblos reconstruyen su historia peor conocida:

«Los recuerdos infantiles de los hombres no tienen a veces otro origen. En lugar de reproducirse a partir del momento en que quedan impresos, como sucede en los recuerdos conscientes de la edad adulta, son evocados al cabo de mucho tiempo, cuando la infancia ha pasado ya, y aparecen entonces deformados, falseados, y puestos al servicio de tendencias ulteriores, de manera que no resultan estrictamente diferenciables de las fantasías. Como mejor podemos explicarnos su naturaleza es pensando en el nacimiento de la crónica histórica en los pueblos antiguos. Mientras el pueblo fue pequeño y débil no pensó en escribir su historia y se limitó a labrar su suelo, a defender su existencia contra sus vecinos, a ampliar sus dominios y a enriquecerse. Fue esta una época heroica y sin historia. Pero a ella sucedió otra en la que el pueblo adquirió ya conciencia de sí mismo, se sintió rico y poderoso y experimentó la necesidad de averiguar de dónde procedía y cómo había llegado a su estado actual. La Historia, que había comenzado por anotar simplemente los sucesos de la actualidad, dirigió entonces su mirada hacia el pasado, reunió tradiciones y leyendas, interpretó las supervivencias del pretérito en los usos y costumbres y creó así una historia del pasado prehistórico. Pero esta prehistoria había de constituir, sin remedio, más bien una expresión de las opiniones y deseos contemporáneos que una imagen del pasado, pues gran parte de éste había caído en el olvido, otra se conservaba deformada, muchas supervivencias se interpretaban equivocadamente bajo la influencia de las circunstancias del momento y, sobre todo, no se escribía la historia por motivos de ilustración objetiva, sino con el propósito de actuar sobre los contemporáneos. El recuerdo consciente que los hombres conservan de los sucesos de su madurez puede compararse a esta redacción de la Historia y sus recuerdos infantiles corresponden, tanto por su origen como por su autenticidad, a la historia de la época primitiva de un pueblo, historia muy posterior a los hechos y tendenciosamente rectificada» (Freud, 1973: 25-26).

Con todos los matices que, hoy, cabría añadir a este texto, el comentario puede seguir siendo —esencialmente— válido. Quizá casi toda la historia rectifique «tendenciosamente» el pasado. Y la memoria hecha de testimonios directos también. Pero nos vale esa precisión que Freud parece apuntar de que el recuerdo no consciente puede ser tan importante o más que el otro, aunque esté forzosamente actualizado. Y la apreciación de que el recuerdo siempre se actualiza. La historia lo hace igualmente, pues aunque se base en los hechos recogidos por escrito en una época dada no por ello resulta —la mayoría de las veces—, en su selección de textos y en su interpretación inevitable de los mismos, menos actualizadora y «tendenciosa»; o, si se prefiere, proclive al «presentismo». Por último, da la impresión de que Freud concede más credibilidad histórica a lo escrito que a lo conservado oralmente o «por costumbre». Lo que también puede ser muy discutible y a ello volveremos después.

1.2. LA MEMORIA Y EL RECUERDO: UNA DISTINCIÓN QUE VIENE DE LEJOS

Retomemos ahora la distinción entre el recuerdo y la memoria que en Freud parecen corresponderse respectivamente con la historia y con la costumbre o, si se prefiere, con la «tradicición». ¿Tendría que ver ésta con la memoria involuntaria o inconsciente más que con el recuerdo de «lo vivido»? El propio Benjamin escribiría en otro lugar, en este sentido, sobre todo lo que no podemos o queremos recordar, que quizá forme también parte de la memoria aquello que se oculta tras la apariencia del olvido:

«Jamás podremos rescatar del todo lo que olvidamos. Quizá esté bien así. El choque que produciría recuperarlo sería tan destructor que al instante deberíamos dejar de comprender nuestra nostalgia. De otra manera la comprendemos, y tanto mejor, cuanto más profundo yace en nosotros lo olvidado» (Benjamin, 1982: 76).

Freud intenta en su aplicación del psicoanálisis al arte o, mejor, a la vida y a la infancia de los artistas (como en los casos de Leonardo y Goethe), explicar por qué ciertos creadores reconstruyeron determinados recuerdos infantiles que, en rigor, por la edad a que se refieren, probablemente no serían fáciles de recordar en la realidad. Y dice en su breve trabajo «Poesía y verdad» refiriéndose a un lejano recuerdo de Goethe:

«No es indiferente ni insignificante qué detalle de la vida infantil se haya sustraído al olvido general de la infancia. Más bien hemos de sospechar que lo que se ha conservado en la memoria es también lo más importante de aquel estadio de la vida, bien porque ya en su tiempo entrañara tal importancia, bien porque la haya adquirido después, bajo la influencia de acontecimientos posteriores» (Freud, 1973: 203).

Pero quizá una distinción no menos importante entre los tipos de memoria o entre memoria y recuerdo, si queremos continuar con la dicotomía que ya apuntaban los filósofos griegos, sea la que viene dada por las acepciones que tienen en la actualidad en nuestra propia lengua y también en otras (como el inglés) estos términos, pues parece que aquella vieja diferenciación lingüística y conceptual continúa existiendo —de alguna manera— en el momento actual: así, de una parte, «recuerdo» hace referencia —según algunos diccionarios— a «la imagen o complejo de imágenes a través de las cuales se reiteran en nuestra mente personajes, cosas, situaciones o escenas que hemos percibido con anterioridad, con alusión al tiempo de su percepción» (Vox, 1994); de otro lado, la «memoria» es definida en ellos como la «facultad (o potencia) del alma por la cual reproducimos mentalmente objetos ya

conocidos, refiriéndose al pasado de nuestra vida» (Vox y RAE). Curiosamente, en otras acepciones de los mismos términos, «memoria» se identifica con «disertación o recordatorio escrito» (Vox) y «estudio o disertación escrita sobre alguna materia» (RAE). Y resulta interesante esta acepción cuyo uso es frecuente en el castellano actual —y todos hemos utilizado alguna vez— porque en ella se relaciona a la «memoria» con lo escrito, justamente al revés de lo que parece ocurrir en el empleo de memoria como testimonio oral y directo; un uso éste que parece contraponerse en tiempos recientes a la historia entendida convencionalmente que se ha basado, por lo general, en fuentes textuales. Escribe, así, Ginzburg que, desde tal perspectiva, «la memoria parece hoy más apropiada que la historia para ocuparse de la demanda de una retribución simbólica» (Ginzburg, 2004: 37).

Considero, en todo caso, ilustrativas también esas primeras acepciones de la memoria como facultad o capacidad de recordar y del recuerdo como imagen del pasado, porque guardan un cierto paralelismo con determinadas dimensiones que concedemos a otros términos relacionados con la cultura. Por ejemplo, cuando hablamos de la cultura en un sentido patrimonial —el que siempre tuvo la Gran Cultura—, de la Gran Tradición (Redfield, 1960) o «cultura de los cultos», nos estamos refiriendo —generalmente— a imágenes o recuerdos de lo que la humanidad fue. Sin embargo, cuando nos referimos a la cultura en un sentido antropológico deberíamos saber que estamos aludiendo —sobre todo— a la capacidad o facultad humana de producir y transmitir conocimientos. La cultura es memoria. El hombre es un animal hecho de memoria. Y con el término de «cultura popular» apuntamos especialmente a esa capacidad de crear y transmitir cualquier clase de cultura que todo humano tiene. El hombre es cultura y la cultura es memoria más que recuerdo cierto o consciente. De hecho, los casos históricos de niños salvajes que conocemos vinieron a demostrar que, aunque el ser humano —por serlo— tenga inherentemente ambas capacidades (la de recordar y hacer cultura), si no las desarrolla colectivamente no adquiere por sí solo la condición humana:

«El problema de los niños salvajes, niños que vuelven a la vida en sociedad tras sobrevivir en la naturaleza en completa soledad y cuyos progresos en las habilidades lingüísticas son significativamente escasos (retrocediendo a estados evolutivos lejanísimos) se explica —según Chomsky— por la existencia de un período crítico en el aprendizaje, como ocurre con la visión humana o en determinadas facultades de algunos animales» (Gómez Soto, 1999: 59).

Sería este salvaje solitario un animal incompleto si no llenara con cultura el espacio de su mente que tiene programado para ello. Sin embargo, no somos

generalmente conscientes tampoco de cuándo realizamos esos aprendizajes decisivos, del andar al hablar, del hablar al leer y del leer al escribir. Benjamin en su escrito titulado significativamente «Juego de letras» lo resume así:

«La nostalgia que despierta en mí (el juego de letras) demuestra cuán estrechamente estaba ligado a mi infancia (...). La mano (con la que colocaba esas letras de niño) puede soñar el manejo, pero nunca podrá despertar para realizarlo realmente. Así, más de uno soñará en cómo aprendió a andar. Pero no le sirve de nada. Ahora sabe andar, pero nunca jamás volverá a aprenderlo» (Benjamin, 1982: 77).

Según la enseñanza socrática, que recoge y no sabemos hasta qué punto rehace Platón en su *Fedro*, «el verdadero conocimiento es un recuerdo de realidad intemporal» (Ginzburg, 2004: 30), lo que parece coincidir con las posiciones de Freud y Benjamin al respecto, por distantes que puedan estar estos autores en otros asuntos. Aunque —tal como señala Ginzburg— hay pasajes de Platón en que la distinción entre memoria (*mneme*) y recuerdo (*anamnesis*) parece flaquear o al menos transmitirse «a través de un vocabulario amplio y flexible», resulta claro que la distinción —e incluso oposición— entre memoria y recuerdo «tenía un papel central en el pensamiento de Platón» (Ginzburg, 2004: 34).

Aristóteles, en su obra *De la memoria y el recuerdo*, habría dado —en la opinión de Ginzburg— un cierto giro antiplatónico a esta distinción, pues para este otro sabio heleno «no era el recuerdo ni la recuperación ni la adquisición de la memoria, ya que cuando uno por primera vez aprende o recibe una impresión sensible, no recupera ninguna memoria», a pesar de que «en el caso de la memoria (*mneme*) la actitud de Aristóteles hacia Platón era más compleja» (Ginzburg, 2004: 34). Para Aristóteles, el recuerdo «implica la memoria y va acompañado de memoria» (Ginzburg, 2004: 35); sin embargo, para Sócrates y Platón la memoria lo precede y sobrevive, es algo más que recordar, es saber antes de ser conscientes de lo que sabemos.

Hoy cabría decir —en base a un lenguaje actualizado por las innovaciones tecnológicas— que, si bien ambos filósofos nunca se lo habrían imaginado, existe un cierto paralelismo entre la distinción platónica de memoria y recuerdo y la que podemos establecer «entre la información y la recuperación de información de una base de datos» (Ginzburg, 2004: 33). El mismo Ginzburg se pregunta si tiene o no sentido esa comparación. Quizás hace —en cualquier caso— más entendible para nosotros tal dicotomía, sobre todo si identificamos a la memoria con la memoria informática o los programas de los ordenadores que la activan y al recuerdo con el acto ejecutor de recuperar datos desde ella. Incluso así pode-

mos comprender mejor la desconfianza de Sócrates y Platón ante la innovación tecnológica de su tiempo, la escritura, que al producirse a través de «carácteres ajenos (...) conducía a la atrofia de la memoria» (Ginzburg, 2004: 35). Parecido recelo al que hoy es compartido por muchas personas que, aunque asumen que los medios tecnológicos sirven para acumular más información y transmitirla con inmediatez, también creen que, en todo ese proceso, se pierde la experiencia de un verdadero conocimiento y la auténtica comunicación:

«La palabra escrita imita al original, es decir, explica Sócrates, la “que se escribe con ciencia en el alma del que aprende”. “¿Te refieres a ese discurso lleno de vida y de alma, que tiene el que sabe y del que el escrito se podría justamente decir que es el reflejo (eidolon)” se interroga Fedro. “Sin duda”, le responde Sócrates. Es decir, el original sólo puede surgir del intercambio dialéctico ilustrado en los diálogos de Platón: una forma de interacción intelectual desconocida para las culturas orales tradicionales» (Ginzburg, 2004: 32).

Pero ¿realmente era esta dialéctica socrática ajena a la oralidad preexistente? No parece que quienes la practicaban fueran muy conscientes de ello: Sócrates se vale, para mostrar su suspicacia ante la escritura, de una leyenda de dudoso pedigrí egipcio sobre la cual el propio Fedro le dice: «Qué bien se te da, Sócrates, hacer discursos de Egipto, o de cualquier otro país que se te antoje» (Ginzburg, 2004: 30). Exactamente igual que los mitos orales que siempre se han contado y que, según señalaba Freud, se siguen contando —como los recuerdos más remotos de la infancia— por lo que valen o pueden servir, hoy, para nosotros. Por otra parte, lo que parece reivindicar la enseñanza socrática, más allá del aparente rechazo de la escritura —que consignaría mediante «carácteres ajenos» la memoria—, es la interacción de emisor y receptor, el valor de lo que uno cuenta a otro y, en definitiva, la importancia del diálogo y la conversación. Porque como señalará Zumthor:

«El oyente contribuye así a la producción de la obra en la performance. Es el oyente-autor no menos autor que el ejecutante. De ahí la especificidad del fenómeno de la recepción en la poesía oral» (Zumthor, 1983: 234).

No deja de ser paradójico, y además revelador, que todo el diálogo de Sócrates y Fedro surja y se estructure en torno a un texto del retórico Lisias sobre el amor que ambos comentan en su paseo a la sombra de lo árboles fuera de los muros de Atenas. Lejos de negar lo que Sócrates dice y defiende, esta circunstancia aclara el sentido de sus pensamientos. ¿Cómo? Ahora lo veremos. No importa tanto el origen del mensaje si no cómo se actúa sobre él. Tampoco si

algo surgió oral o no, si no que se pueda discutir entre dos, recrearlo socialmente en un mismo espacio y tiempo, no en el espacio-tiempo diferido impuesto por la escritura. Sócrates y Fedro, en un contexto campestre —extramuros de la ciudad— que parece remitir a épocas pasadas o intemporales, hacen presente a Lisias y de ahí se establece un nuevo diálogo aclarativo. No se trata de negar rotundamente la escritura, si no de incorporarla a una forma y contexto de razonamiento que para Sócrates y sus discípulos seguía siendo esencial.

1.3. INÉDITAS POSIBILIDADES DE «PRESENCIAR» LO VIVIDO: NUEVAS Y VIEJAS FORMAS DE ORALIDAD Y TEXTUALIDAD

Ginzburg recoge la opinión de Goody en *La domesticación del pensamiento salvaje* (1985) de que escribir permite hablar libremente de nuestros pensamientos y de que ese prolongado monólogo —difícil de mantener oralmente— se ha ido perfeccionando con «instrumentos de escritura que permiten una grabación rápida» (Ginzburg, 2004: 31). Y precisa que, aunque Goody no se refiere al ordenador por el momento aún temprano en que escribió esta obra (1977), «todos los instrumentos de la lista citada por él (la taquigrafía, la máquina de escribir eléctrica) implican diferencias de grado, no de tipo» (Ginzburg, 2004: 32). De hecho, el ordenador y la comunicación por Internet han generado inéditas formas de escritura e interacción, tan efímeras como la palabra oral en la mayoría de los casos y casi tan inmediatas como ella. Quizá por eso Internet ha favorecido también la circulación de cuentos, chistes y leyendas en los últimos tiempos.

Siendo, además, éste, el medio favorito para transmitir cultura popular por parte de los más jóvenes. Esta forma de transmisión difumina en cierto modo la línea entre oralidad y escritura que parecía infranqueable, pues incluso podría hablarse, hoy, de un «boca a boca cibernáutico» que participa de caracteres que hasta ahora se creía exclusivamente reservados a la oralidad. Y de que, por ello, «los resortes que hacen posible el folklore siguen funcionando plenamente en nuestro mundo» (Díaz Viana, 2003b: 85).

En efecto, en la escritura siempre importó quién escribía, quién certificaba lo escrito; se escribía —de hecho— en un momento distinto a aquél en que el lector decodificaba lo cifrado, y en un espacio distinto. Todo esto ha cambiado. Quien lo escribe no importa ahora, como mucho quien nos lo envía, el tiempo puede ser casi el mismo —especialmente si se trata de un SMS—, la interacción inmediata entre emisor y receptor —además— es posible aunque se utilice la