

La experiencia como hecho social

Ensayos de sociología cultural

Santiago Carassale Real
Liliana Martínez Pérez
(*Coordinadores*)



FLACSO
MÉXICO

306

C968 La experiencia como hecho social : ensayos de sociología cultural / Santiago Carassale Real, Liliana Martínez Pérez, coordinadores. – México : FLACSO México, 2016. 181 páginas ; 23 cm.

ISBN: 978-607-9275-94-5

1. Cultura – Aspectos Sociales 2. Performance – Aspectos Sociales 3. Sociología Cultural 4. Cultura – Investigación 5. Identidad – Aspectos Sociales 6. Experiencia – Aspectos Sociales I. Carassale, Santiago, coordinador II. Martínez Pérez, Liliana, coordinadora III. Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales. Sede Académica México

Primera edición: noviembre de 2016

Primera reimpresión: septiembre de 2019

D.R. © 2016, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Sede México
Carretera al Ajusco 377, Héroes de Padierna, Tlalpan, 14200 Ciudad de México
www.flacso.edu.mx | public@flacso.edu.mx

ISBN 978-607-9275-94-5

Este libro fue sometido a un proceso de dictaminación por académicos externos de acuerdo con las normas establecidas por el Consejo Editorial de la Flacso México.

Queda prohibida la reproducción parcial o total, directa o indirecta del contenido de la presente obra, sin contar previamente con la autorización por escrito de los editores, en términos de la Ley Federal del Derecho de Autor y, en su caso, de los tratados internacionales aplicables.

Impreso y hecho en México. *Printed and made in Mexico.*

Índice

Estudio introductorio: experiencia, cultura y observación	
<i>Santiago Carassale Real, Liliana Martínez Pérez</i>	9
La cultura como operación y acción simbólica.....	10
La cultura como estructura de significados y <i>performance</i>	13
La cultura como experiencia temporalizada.....	17
Exploraciones desde la sociología cultural.....	20
Referencias.....	24

Primera parte

La cultura como operación y acción simbólica

1. La obsesión participante. Ensayo sobre el método	
<i>Federico Gobato</i>	29
Preludio.....	29
La participación en los modos de la experiencia (fuga).....	34
Coda.....	42
Referencias.....	44
2. Ocultamiento, privacidad y experiencia	
<i>Jorge Lavín García</i>	45
Introducción.....	45
Las identidades heridas.....	46
Luces tras bambalinas: el difícil acceso a las identidades heridas.....	48
Sobre la ética de los métodos abiertos y encubiertos.....	50
Experiencia del estigma y personas desacreditables.....	53
Madres solas y grados de participación en la observación participante.....	57

Ideas sueltas sobre la escritura de las identidades heridas.	62
Comentarios finales	63
Referencias.	63
3. Preguntas peligrosas. Sobre la (re)presentación, la entrevista y la violencia simbólica en la investigación	
<i>Luis Manuel Hernández Aguilar</i>	65
Introducción	65
Ser “indio”-ser totonaco	66
La Organización Independiente Totonaca y el gobierno indígena	66
La intervención sociológica	71
Violencia y entrevista	74
Conclusiones	80
Referencias.	81

Segunda parte

La cultura como estructura de significados y *performance*

4. Calderón y el juego de la guerra. <i>Performance</i> cultural y política	
<i>Lucio Israel Cervantes Porrúa</i>	85
Introducción	85
<i>Performance</i> cultural y proceso ritual: aportes para la aplicación de una sociología cultural	88
Calderón y el ciudadano. <i>De-fusión</i> de la <i>performance</i> e intentos de <i>re-fusión</i>	92
La imposibilidad de <i>re-fusión</i> de la <i>performance</i> . Los Diálogos por la Paz.	103
Algunas cuestiones a reflexionar	107
Referencias.	110
5. Habitar la historia: lecturas y transgresiones del monumento conmemorativo	
<i>Carlos Nazario Mora Duro</i>	113
Introducción	113
El palimpsesto del Monumento a la Revolución	116
La construcción de la Estela de Luz.	121
La estela sin luz: claroscuros de la lectura	128
A manera de conclusión.	133
Referencias.	134

Tercera parte
La cultura como experiencia temporalizada

6. Testimonio de Judith	
<i>Eufemio Franco Pimentel</i>	139
Introducción	139
Palabra, realidad y autor	140
Un día cotidiano en la Ciudad de México.....	148
El momento de la ruptura	151
La muerte como punto de restablecimiento	154
El “nosotros”, la ayuda de la sociedad y el gobierno.....	158
Referencias.....	162
7. Regímenes de historicidad: entre la experiencia y la expectativa	
<i>Jorge Eduardo Suárez Gómez</i>	165
Introducción	165
El debate sobre la historicidad de Hegel a Hartog.....	165
Contenidos y transformaciones de la conciencia histórica: la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas	169
Los diversos regímenes de historicidad	171
Conclusiones.....	176
Referencias.....	177
Los autores	179

7. Regímenes de historicidad: entre la experiencia y la expectativa

Jorge Eduardo Suárez Gómez

Cada cultura tiene sus huellas temporales únicas. Conocer un pueblo es conocer los valores del tiempo por los que rige su vida.

JEREMY RIFKIN

Las personas están contenidas, o instaladas, en estructuras previas que se repiten, sin ser jamás idénticas a estas estructura previas.

R. KOSELLECK

Introducción

En este capítulo, a partir de la reconstrucción del debate de las sociedades con o sin historia, se delinean los contornos del concepto “régimen de historicidad” defendido por F. Hartog. Esta propuesta para entender el tiempo histórico se concreta por medio de la oposición semántica experiencia/expectativa, que permite entender empíricamente cómo se ha transformado en Occidente la cultura de la temporalidad.

El debate sobre la historicidad de Hegel a Hartog

De acuerdo con Hegel, existían algunas sociedades sin historia. Desde su perspectiva, como lo explica Lefort, “la Historia universal no recubre

el curso empírico de la humanidad. La historia propiamente dicha no nace sino con el Estado, cuando la vida social toma forma bajo el efecto de esta instancia que confiere a sus elementos expresión pública y conciencia” (Lefort, 1988: 27).¹

Aquellas sociedades que para la época en que vivió Hegel no habían podido construir el Estado moderno, quedaban fuera de la historia dado que no habían adquirido una “conciencia de sí”. En ese tipo de comunidades, de acuerdo con el filósofo alemán, habría “una fantasía profunda, sin duda, pero inculta, [que] se arrastra por el suelo, incapaz de historia, privada como está de un fin propio” (Lefort, 1988: 27).

De acuerdo con Hayden White, para Hegel la *historicidad* como modo de vida humana diferenciado “es impensable sin presuponer un sistema legal en relación al cual pudiera constituirse un sujeto específicamente legal, entonces la autoconciencia histórica, el tipo de conciencia capaz de imaginar la necesidad de representar la realidad como historia, solo puede concebirse en cuanto a su interés por la ley, la legalidad, la legitimidad” (White, 1992: 28).

Aunque analíticamente es interesante la idea de la necesidad de un referente legal sobre el que se pueda articular la construcción de la historia, la argumentación hegeliana tiene cierto matiz eurocéntrico. Esto se evidencia en algunas referencias que hace el filósofo con respecto a los “amerindios” y los “negros”.

El eurocentrismo hegeliano se puede sustentar a partir de textos como *La razón en la historia*. Como lo explica Sánchez Durá, para Hegel, el hecho que

los pueblos amerindios hayan prácticamente desaparecido se debe a la inferioridad de su fuerza física, incluso de estatura, y también de cultura [...] Por eso las organizaciones eclesiásticas los trataron, en cuanto partícipes del ‘estado natural de incultura y barbarie’, en consecuencia: imponiéndose a ellos con autoridad espiritual e imponiéndoles trabajos para despertar y

¹ En la modernidad la palabra historia adquirió dos sentidos: serie de sucesos articulados en el tiempo y disciplina científica que los narra. La idea de “progreso” tiende los nexos. Esto es explicado por Ricœur cuando afirma que “no cabe duda que la idea de progreso es la que ha servido de vínculo entre las dos acepciones de la historia: si la historia real posee un curso sensato, el relato que hacemos de ella puede pretender equipararse con ese sentido que es el de la historia misma” (Ricœur, 1994: 74).

satisfacer sus necesidades. [...] ‘Los negros’ —así indistintamente los llama—, dada su identificación inmediata con la naturaleza, se hallan en un estado en el que ‘su conciencia no ha alcanzado la contemplación de una objetividad sólida, como por ejemplo Dios, la ley, a la cual pueda adherir la voluntad del hombre, y por la cual pueda llegar a la intuición de su propia esencia.’ [...] La esclavitud no debe existir [...] pero el ‘debe’ expresa algo subjetivo, y es como tal, no histórico. Lo que falta todavía al ‘debe’, es la sustancialidad ética de un Estado [...]. No se puede pretender de manera absoluta que el hombre, por el solo hecho de que sea un hombre, sea considerado como esencialmente libre” (Sánchez Durá, 2007: 81).

Otro importante pensador que, de acuerdo con Lefort, está impregnado de una visión eurocéntrica de la historicidad es Husserl. Él “reconoce un parentesco entre todas las figuras espirituales de la humanidad, [pero] su reflexión sobre el destino de Europa como advenimiento del hombre a la razón, como cumplimiento de la idea con tareas infinitas, tiene como efecto rechazar la sinrazón, dejando fuera de la verdadera historia a toda la humanidad no europea” (Lefort, 1988: 28).

Un pensador con un eurocentrismo mucho más matizado es el historiador francés Raymond Aron. Él no está en la misma línea de Hegel porque sostiene que “cada colectividad tiene una conciencia histórica, [es decir] una idea de lo que significan para ella humanidad, civilización, nación, el pasado y el porvenir, los cambios a que se hallan sujetas a través del tiempo las obras y las ciudades” (Aron, 1962: 72). Esto no era posible en Hegel, ya que para él no había conciencia en los “primitivos” porque se hallaban en “estado natural de incultura y barbarie”. Sin embargo, para Aron esta conciencia histórica solo existe en los pueblos “primitivos” con un criterio restringido: “En este sentido amplio y vago, griegos, chinos e hindúes, que no creían en el progreso ni se preocupaban de elaborar un conocimiento científico del pasado, tenían una cierta *conciencia de la historia*, pero esta difería radicalmente de la conciencia histórica de los europeos de los siglos XIX y XX” (Aron, 1962: 72).

En la línea crítica de la diferencia entre sociedades con y sin historia se puede citar a Marx, que de acuerdo con Lefort encuentra “en las sociedades primitivas las condiciones elementales de cualquier vida social. [...] Esas condiciones son a sus ojos, naturales, y en tanto que tales, históricas, pues la naturaleza del hombre —hombre social— es producirse

al producir. Natural, la historia encuentra su origen con el de la humanidad” (Lefort, 1988: 28).

Lefort afirma que la antropología debe comprender “la operación que sostiene a la cultura fuera de la animalidad. Los primitivos, diremos parafraseando a Marx, reproducen cada día su propia vida, como nosotros mismos” (Lefort, 1988: 30). Esto permite entender, de acuerdo con Lefort, que “toda sociedad se comunica con su pasado y se encuentra de alguna manera investida por él, hecho que no es patrimonio de las llamadas ‘sociedades con historia’” (Lefort, 1988: 35). Para no ser etnocéntricas, las ciencias sociales, según el filósofo francés, deben investigar “qué género de historicidad revela la sociedad estancada (designando con este concepto la relación general que sostienen los hombres con el pasado y el porvenir)” (Lefort, 1988: 36).

Desde otra perspectiva, Lévi-Strauss responde al racionalismo eurocéntrico intentando incluir a todas las sociedades en la historia y proponiendo una especie de relativismo cultural contra el etnocentrismo. De su propuesta se deriva que aunque “el grado de historicidad de las sociedades es el mismo, ‘la imagen subjetiva que ellas se hacen de sí mismas’ y ‘la forma en la cual ellas experimentan’ esta historicidad, sin embargo, varía. La conciencia que tienen las sociedades de la historicidad y el uso que hacen de ella no es idéntico” (Hartog, 2007: 47).

Para Hegel, existían pueblos sin historia por la falta de conciencia de universales como la Ley y Dios. Desde esta perspectiva las sociedades “estancadas” estaban muy “atrás” en la “dialéctica del espíritu objetivo, [que] sella el pacto entre lo racional y lo real” (Ricoeur, 2004: 393). Con Husserl y Aron, hay un reconocimiento de la historicidad de todas las sociedades, pero una afirmación de la superioridad de la conciencia europea dada la identidad que tiene esta con “la razón”. Con Lefort y Marx, hay un reconocimiento de la conciencia histórica de todas las sociedades, en la medida en que los hombres al producir, se producen históricamente. Lévi-Strauss reconoce el mismo grado de historicidad para todas las sociedades, pero señala la forma diferenciada en que es percibida por ellas mismas.

En el marco de la misma discusión, pero contemporáneamente, el historiador francés François Hartog propone la noción de régimen de historicidad: “Desde la óptica de la filosofía de la historicidad —cuya trayectoria ha establecido Paul Ricoeur desde Hegel hasta Heidegger— apunta

hacia ‘la condición de ser histórico’; o también ‘el hombre presente en sí mismo en tanto que historia’, nosotros, por nuestra parte, nos interesábamos primero en la diversidad de regímenes de historicidad” (Hartog, 2007: 30). Este concepto permite “designar la modalidad de conciencia de sí misma por parte de una comunidad humana” (Hartog, 2003: 87).

Al igual que Lefort, Marx y Lévi-Strauss, Hartog reconoce el mismo grado de historicidad para todas las sociedades, haciendo énfasis en las diversas percepciones de esta a través del tiempo. Hartog va un paso más allá al proponer la categoría régimen de historicidad, que permite entender cómo ciertas formas de organizar la conciencia histórica se hacen dominantes. Este concepto es “la expresión de un orden dominante del tiempo; tejido a partir de diferentes regímenes de temporalidad, es [...] una manera de traducir y de ordenar las experiencias del tiempo —maneras de articular el pasado, el presente y el futuro— y de darles sentido” (Hartog, 2007: 132).

Desde Hegel hasta Hartog se puede hablar de una “condición de ser histórico” que poseen todas o algunas sociedades —dependiendo de nuestra ubicación epistémica—, que se hace dominante y que se transforma a través del tiempo.

Contenidos y transformaciones de la conciencia histórica: la tensión entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativas

Contemporáneamente muy pocos defienden —en público— que existan sociedades “sin historia”. Niveladas teóricamente todas las sociedades en su grado de historicidad, surge la discusión acerca de las características de determinados tipos de conciencia histórica que se vuelven dominantes globalmente y que posteriormente entran en crisis.

Las cadencias de las formas dominantes de conciencia histórica son historizadas por Hartog por medio del concepto régimen de historicidad. Para construir ese concepto Hartog acude a las categorías que propone R. Koselleck² para entender la vivencia social del tiempo histórico.

² La empresa teórica de Reinhart Koselleck está referida al campo de la historiografía, más concretamente a lo que se denomina historia conceptual. Sin embargo, su pro-

Para el historiador alemán “no existe ninguna historia que no haya sido constituida mediante las experiencias y esperanzas de personas que actúan o sufren” (Koselleck, 1993: 335). La articulación concreta entre “campo de experiencia” y “horizonte de expectativas” se convierte en un dato antropológico que constituye los diferentes tipos de conciencia histórica que gravitan en las sociedades a través del tiempo.

Partiendo de las categorías antropológicas koselleckianas, la pregunta por las características formales de un régimen de historicidad concreto sería: “¿De qué manera variable en función de los lugares, los tiempos y las sociedades, se ponen a funcionar dichas categorías [campo de experiencia y horizonte de expectativas], que son a la vez categorías de pensamiento y de acción?” (Hartog, 2007: 39). Algunas posibles respuestas a esta pregunta se pretenden esbozar en este texto.

Hay que resaltar el carácter formal de estos conceptos antropológicos, porque “lo que se ha experimentado y lo que se espera respectivamente, no se puede deducir de esas categorías. [...] Esta propiedad de la formalidad la comparten nuestras categorías con otras numerosas expresiones de la ciencia histórica. Recordemos ‘señor y siervo,’ ‘amigo, enemigo,’ ‘guerra y paz,’ ‘fuerzas productivas y relaciones de producción’” (Koselleck, 1993: 334). La relación concreta entre estos datos antropológicos activa todas las historias humanas, “impulsando así la maduración de los acontecimientos” (Koselleck, 2006: 24).

El régimen de historicidad comparte la formalidad del par experiencia/expectativa. Es una “estructura de repetición” en la que las sociedades y/o las personas están instaladas, pero que no agota su curso de acción, influenciándolas solo formalmente.

Teniendo en cuenta estos antecedentes habría que definir las categorías antropológicas centrales de este trabajo: la experiencia es “un pasado presente, cuyos acontecimientos han sido incorporados y pueden ser recordados. En la experiencia se fusionan tanto la elaboración racional como los modos inconscientes del comportamiento que no deben, no deberían ya, estar presentes en el saber” (Koselleck, 1993: 338). La expectativa “está ligada a personas, siendo a la vez impersonal, también la expectativa se

puesta ha trascendido las fronteras disciplinares, por lo que muchos académicos de las ciencias sociales dialogan con ellas.

efectúa en el hoy, es futuro hecho presente, apunta a lo todavía no experimentado, a lo que solo se puede descubrir” (Koselleck, 1993: 338).

Entre estas dos categorías hay tensiones. Del pasado —experiencia— no se puede derivar completamente el futuro —expectativa—, pero no se pueden formular expectativas sin tener en cuenta las experiencias, la una no se puede convertir en la otra sin un hiato. Este hiato es la forma dominante en la que se organiza y es percibido el tiempo histórico, que caracteriza a determinado régimen de historicidad. El filósofo alemán explica cómo “la tensión entre experiencia y expectativa es lo que provoca de manera cada vez diferente, nuevas soluciones, empujando de ese modo y desde sí misma al tiempo histórico” (Koselleck, 1993: 342). Hay que aclarar que “no se trata de simples conceptos contrarios, sino que indican, más bien, modos de ser desiguales de cuya tensión se puede deducir algo así como el tiempo histórico” (Koselleck, 1993: 340).

Cabría ahora preguntarse de qué forma se presenta esta tensión en los diferentes regímenes de historicidad.

Los diversos regímenes de historicidad

Partiendo de Hartog y Koselleck se puede hablar de “régimen cristiano de historicidad”, de uno “moderno” y uno “presentista”.

Se puede hablar de un régimen de historicidad cristiano allí donde dominaba una forma de conciencia histórica en la que las expectativas eran dominadas por las experiencias, mientras que “las expectativas que señalaban más allá de toda experiencia conocida no se referían a este mundo. Se orientaban hacia el llamado más allá, concentrado apocalípticamente en el final de este mundo” (Koselleck, 1993: 344).

En el régimen de historicidad cristiano se presentaba una conciencia histórica dominada por el “topos de los vaticinios” y el “topos de la historia magistra”. Este régimen puede definirse como aquel en el que “la estructura temporal de la historia pasada limitaba un espacio continuo de lo que es posible experimentar” (Koselleck, 1993: 43). El “topos de los vaticinios” puede sintetizarse así: hasta el siglo XVI, “la historia de la cristiandad es una historia de esperanzas, o mejor, una espera continua, de los últimos tiempos por una parte y, por otra, de la demora constante del fin del mundo. La inmediatez de la espera cambiaba según la situación,

pero las figuras fundamentales del tiempo final permanecían constantes” (Koselleck, 1993: 24).

Esta forma de conciencia histórica dejó de ser dominante cuando surgió el Estado moderno en Europa, lo que desató una lucha sin cuartel contra las profecías políticas y religiosas de cualquier tipo. Por medio de la fuerza surgió un “monopolio del dominio del futuro reprimiendo las interpretaciones apocalípticas y astrológicas” (Koselleck, 1993: 29). Comenzó en esta época a vislumbrarse el pasado como “medieval” y “desde entonces se vivió en un tiempo nuevo y se supo que se vivía en un tiempo nuevo” (Koselleck, 1993: 29). Es el comienzo del régimen moderno de historicidad.

Hay un hecho bastante importante en esta transición: la acuñación a finales del siglo XVIII del concepto de progreso. El avance técnico permitió que la experiencia influenciada por la ciencia y la modernización desbordara las expectativas. Las expectativas que no se basaban en una experiencia conocida se trasladaron a la pretensión de transformar el mundo terrenal olvidando el “más allá”. Se acabó el tiempo de la “espera” y el fin del mundo como expectativa fue rebasado por una experiencia desconocida en constante aceleración. Entraron en decadencia el “topos de la historia magistra” y el “topos de los vaticinios”.

En la medida en que el pasado dejó de servir de ejemplo y de pronóstico para el futuro, fue posible imaginarse nuevas formas de comunidad política. Esto aplica para todos los lugares del mundo donde a finales de siglo XVIII y principios del XIX se hacían revoluciones sociales y se imaginaban e institucionalizaban naciones. En esa época “cundió una profunda sensación de que estaba ocurriendo una radical ruptura con el pasado: una interrupción del continuo de la historia” (Anderson, 1993: 268). Solo en un régimen de historicidad como el moderno, con su culto al futuro desconocido, pudo haberse construido “una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana”, lo que no tenía antecedentes en experiencias pasadas.

Koselleck afirma que “la ciencia y la técnica han estabilizado el progreso como una diferencia temporal progresiva entre experiencia y expectativa” (Koselleck, 1993: 350). En palabras de Le Goff, “el progreso científico a partir de Copérnico, y sobre todo con Kepler, Galileo, Descartes, funda el optimismo iluminista, que lleva a afirmar la superioridad de los modernos sobre lo antiguos, y la idea de progreso se convierte en

el hilo conductor de una historia que se desequilibra hacia el futuro” (Le Goff, 1997: 188).

Es en este escenario donde surgen las filosofías que ven la historia como una creciente evolución y perfeccionamiento de las sociedades humanas. En este momento, “si existe todavía una lección de la historia, viene del futuro y no del pasado” (Hartog, 2007: 131). De acuerdo con E. H. Carr, en la modernidad “la historia se convirtió en el progreso hacia la consecución de la perfección terrenal de la condición humana” (Carr, 1979: 149).

Este hiato futurista entre el campo de experiencias y el horizonte de expectativas configura el régimen moderno de historicidad. De este régimen es propia “la acuñación lingüística del concepto de constitución [que] da fe de una separación consciente entre el espacio de experiencia y el horizonte de expectativa, convirtiéndose en tarea de la acción política la conciliación de esa diferencia” (Koselleck, 1993: 354).

En este contexto surgen los conceptos de movimiento que quieren conciliar esa diferencia. Términos como republicanismo, liberalismo, socialismo, comunismo y anarquismo son propios de este momento. Con los conceptos de movimiento se amplía el radio de influencia de la herramienta analítica régimen de historicidad, porque sus categorías constitutivas —campo de experiencia y horizonte de expectativas— permiten explicar transformaciones ya no solo en la experiencia del tiempo, sino en el campo de lo político. Se podría afirmar con Nora Rabotnikof que en el régimen moderno de historicidad “el progreso, pero también la política, podían coordinar las insuficientes experiencias de ese pasado con un futuro cuyo advenimiento aceleraban el Progreso y la Política” (Rabotnikof, 2007: 65).

Mientras un régimen de historicidad se impone sobre otro hay un interregno conflictivo y algunos traslapamientos. La conflictividad de este momento la reconoce Hartog cuando afirma que “no se puede pasar de un régimen a otro sin periodos de conflicto. Se producen interferencias, frecuentemente trágicas. La revolución [francesa] fue uno de esos momentos” (Hartog, 2007: 132).

En la segunda mitad del siglo xx se gestó una transformación social que aún no se estabiliza completamente. A este fenómeno se corresponde un cambio de conciencia histórica dominante, es decir, un cambio de régimen de historicidad. De este cambio social da testimonio Hartog

cuando afirma que ha observado, “al igual que muchos otros, el veloz ascenso de la categoría de presente, que ha llevado a imponer la evidencia de un presente omnipresente” (Hartog, 2003: 87). Se gesta lo que Hartog llama el régimen presentista de historicidad.³

El presentismo como forma dominante de *conciencia histórica* fue apareciendo lentamente impulsado “por la súbita extensión y las exigencias cada vez más grandes de una sociedad de consumo, en la que las innovaciones tecnológicas y la búsqueda de beneficios cada vez más vertiginosos vuelven obsoletos a los hombres y a las cosas cada vez con mayor rapidez” (Hartog, 2007: 140).

Desde otras perspectivas académicas se anunciaba hace tiempo ya esta transformación: “El biólogo Jacques Ruffié [en 1976], al comienzo de *De la biologie á la culture*, analiza las perspectivas y el llamado del futuro. En su opinión la humanidad está en el umbral de ‘un nuevo salto evolutivo’. Tal vez estemos asistiendo a una profunda transformación de las relaciones entre pasado y presente” (Le Goff, 1997: 192).

¿Cómo se articulan entonces las categorías con las que hemos explicado los regímenes de historicidad —espacio de experiencia y horizonte de expectativas— en el presentismo?

Invirtiendo la fórmula con la que se había definido la conciencia histórica en la modernidad, se podría decir que “cuanto mayor sea la experiencia, tanto más cauta, pero también más abierta la expectativa. Más allá de cualquier énfasis, se habría alcanzado el final de la modernidad en el sentido del progreso optimizante” (Koselleck, 1993: 356). Si en la modernidad se puede afirmar que a menor experiencia, mayor expectativa, en la contemporaneidad se puede decir que mucha experiencia genera poca expectativa. El horizonte de futuro va siendo sobrepasado constantemente por un espacio de experiencia modificado progresivamente, llegando a un punto de saturación. Las expectativas sociales que van más allá del presente entran en una especie de crisis.

³ Muchos afirman que hablar de presentismo como un fenómeno contemporáneo no tiene sentido en la medida en que “la percepción del tiempo no tiene otro punto de partida ni otro orden que el que le da su anclaje en el presente” (Aróstegui, 2004: 84). Aunque es cierto que el presente siempre ha estado ahí, nunca como ahora las sociedades le habían dado tanta importancia en detrimento del futuro y del pasado, por eso se utiliza el término de presentismo.

Si en la modernidad temprana se había desechado el pasado como fuente para el futuro debido a la creencia en el progreso ininterrumpido, en la modernidad tardía se desecha el futuro debido a la pérdida de legitimidad de la idea de progreso. Esto lo explica Le Goff cuando dice que “la creencia en un progreso lineal, continuo, irreversible, que se desarrolla de acuerdo con el mismo modelo en todas las sociedades, ya casi no existe” (Le Goff, 1997: 16).

Se puede concluir con Hartog que en el presentismo “son por tanto igualmente rechazados el futurismo del régimen moderno y el pasatismo del antiguo régimen de historicidad, a fin de preservar la posibilidad de un presente, a la vez diferente, nuevo y fiel” (Hartog, 2007: 177).

La emergencia del presentismo se puede vislumbrar en la pérdida de fuerza de las ideas de heroicidad y sacrificio, que son conceptos referidos al futuro. El presentismo produce sociedades “posheroicas” en las que “el máximo valor es la preservación de la vida humana y, con ello, la multiplicación y la intensificación de sentimientos individuales de bienestar. [...] [Son sociedades] para las cuales la ‘guerra heroica’ y el sacrificio de la vida han dejado de ser un ideal (Munkler: 2003). Lo anterior explica el descrédito en que han caído los actores que “cargados de futuro” pretendían “tomar el cielo por asalto”. Cuando el presente es omnipresente, no hay espacio para las expectativas sobre el futuro y la experiencia no sirve de “maestra de vida”. Ni el futuro ni el pasado movilizan el presente. Entonces la apuesta de algunos actores que pretendieron reconciliar a su manera la distancia entre las dos categorías antropológicas, vista a la luz del presente, deja de ser interesante socialmente. Su largo proceso de constitución-desarrollo y su apuesta por el futuro comienzan a ser vistos como un anacronismo. Se debilita la credibilidad de sus conceptos de movimiento.

De acuerdo con Hartog, otra de las dimensiones en las que se puede vislumbrar el presentismo es la forma en que “el presente se ha extendido tanto en dirección del futuro como del pasado. Hacia el futuro: por los dispositivos de la precaución y de la responsabilidad [...] Hacia el pasado: por la movilización de dispositivos análogos. La responsabilidad y el deber de la memoria, la patrimonialización, lo imprescriptible en tanto que deuda” (Hartog, 2007: 234).

Este “presente extendido” puede vislumbrarse en “las nociones de irreversibilidad y de desarrollo sostenible [que] traen con ellas la visión de un tiempo continuo, sin rupturas, de nosotros a las generaciones fu-

turas o de ellas hacia nosotros” (Rabotnikof, 2007: 67). Ver el presente como “invasor” permite entender la paradoja de por qué precisamente es en el marco del régimen presentista de historicidad que surge “el giro hacia el pasado”. Esto es planteado de forma sugerente por Aróstegui cuando señala que nuestro presente y su cultura de lo efímero “es una realidad que engendra, en aparente —pero solo en aparente— contradicción otra cultura que anhela lo perdurable” (Aróstegui, 2004: 92). En el presentismo no se va al pasado en busca de lecciones para el futuro, sino para convertirlo en objeto de consumo en el presente, por eso no hay contradicción. Se puede decir que hay una matriz presentista de preocupación por el pasado.

Queda enunciada la forma en que el presentismo surge “paradójicamente” en medio de una ola de preocupación por el futuro y por el pasado, plasmada en el auge de la ecología, desarrollo sostenible, la memoria, las conmemoraciones y el patrimonio.

Conclusiones

Se puede concluir que el *régimen de historicidad* es una herramienta analítica con la que se puede dar cuenta de diversas formas de conciencia histórica, como el pasatismo, el futurismo y el presentismo. Cada una de ellas muestra una particular articulación de las categorías antropológicas espacio de experiencia y horizonte de expectativas. El régimen de historicidad —como forma dominante de conciencia histórica en un periodo— es el contexto formal y hace parte de las condiciones de posibilidad de las acciones humanas en la medida en que constituye una “geocultura”.⁴ Aunque global, el *régimen de historicidad* no es un fenómeno vivido de la misma forma por todas las sociedades, sino más bien resignificado de acuerdo con diversos tipos de identidades nacionales, de clase, de género, culturales y generacionales.

⁴ De acuerdo con Immanuel Wallerstein, la geocultura puede definirse como “un conjunto de valores y normas básicas dentro de la economía-mundo capitalista acerca de los cuales se podría decir que la mayoría de los cuadros dirigentes los acepta de manera activa y la mayoría de la gente común los acepta, al menos, pasivamente” (Wallerstein, 1996: 10).

Esta discusión, que parece patrimonio de la disciplina histórica, es interesante para las ciencias sociales porque brinda un contexto temporal complejo y con asidero empírico para el análisis de diversos fenómenos. Esta herramienta analítica sirve también para que desde la sociología se puedan vislumbrar pautas sociales de relaciones humanas, sin caer en el determinismo, el reduccionismo y la generalización sin relación verificable con los hechos sociales.

La pregunta por el régimen de historicidad es el cuestionamiento por las diversas direcciones de la cultura en una sociedad concreta en un tiempo determinado. Espacio de experiencia y horizonte de expectativas son categorías antropológicas observables en cualquier grupo social. Nos podemos aproximar entonces a una cultura determinada, vislumbrar su historicidad y compararla con la de otras unidades sociales.

Los regímenes de historicidad pueden observarse en todas las sociedades, por lo que se convierte en una vacuna contra el etnocentrismo occidental que tanto ha afectado a las ciencias sociales. Puede decirse con Koselleck que la preocupación por la historicidad hace que “todas las historias especiales se verían instadas a aportar su contribución a nuestra historia universal, la de todos”, sin restricciones (Koselleck, 2006: 21).

La inquietud por la historicidad surge cuando el objetivo del pensamiento no es acomodar la realidad a la camisa de fuerza de la teoría, sino cuando esta se usa para pensar con la historia.

Referencias

- Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexión sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, México, FCE.
- Aron, Raymond (1962). *Dimensiones de la conciencia histórica*, Madrid, Tecnos.
- Aróstegui, Julio (2004). *La historia vivida*, Madrid, Alianza.
- Carr, Edward (1979). *¿Qué es la historia?*, México, Planeta/Seix Barral.
- Hartog, François (2007). *Regímenes de historicidad*, México, Universidad Iberoamericana.
- Hartog, François (2003). “Órdenes del tiempo, regímenes de historicidad”, *Historia y Grafía*, Universidad Iberoamericana, núm. 21, pp. 73-102.
- Koselleck, Reinhart (2006). “Estructuras de repetición en el lenguaje y en la historia”, *Revista de Estudios Políticos*, nueva época, núm. 134, pp. 17-34.

- Koselleck, Reinhart (1993). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*, Barcelona, Paidós.
- Lefort, Claude (1988). *Las formas de la historia. Ensayos de antropología política*, México, FCE.
- Le Goff, Jacques (1997). *Pensar la historia. Modernidad, presente, progreso*, Barcelona, Paidós.
- Munkler, Hefried (2003). "Las guerras del siglo XXI", *Revista Internacional de la Cruz Roja*, CICR. Disponible en <<https://www.icrc.org/spa/resources/documents/misc/5tedfy.htm>>, consultado el 18 de octubre de 2016.
- Rabotnikof, Nora (2007). "¿Una memoria presentista? (Acerca de una tesis de François Hartog)", en Aguiluz Waldman (coord.), *Memorias (In)cógnitas, contiendas en la historia*, México, UNAM-CENICH, pp. 61-83.
- Ricœur, Paul (2004). *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE.
- Ricœur, Paul (1994). "Hermenéutica de la conciencia histórica", en *Historia y literatura*, México, Instituto Mora, pp. 70-122.
- Sánchez Durá, Nicolás (2007). "¿Etnocentrismo inevitable?", *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 39, pp. 79-86.
- Wallerstein, Immanuel (1996). *The Insurmountable Contradictions of Liberalism*, México, UNAM.
- White, Hayden (1992). *El contenido de la forma: narrativa, discurso y representación histórica*, Barcelona, Paidós.



LA EXPERIENCIA COMO HECHO SOCIAL

Ensayos de sociología cultural

Esta obra discierne sobre la experiencia enmarcándola desde la sociología cultural y sus artes, sus modos de hacer y de representarse. La apuesta fundamental pretende destacar el ejercicio paralelo entre la experiencia investigada y la de investigar. Reflexionando desde conceptos clave como experiencia, red de significados y *performance*, se tocan temas como la observación participante y sus consecuencias; la manera en la que una entrevista puede afectar los resultados de una investigación, según el lugar en que se coloca el entrevistador, y los contenidos y la transformación de la conciencia histórica a partir de la experiencia y la expectativa.

En un zigzagueante ir y venir de lo investigado a la investigación surgen nuevas miradas para acontecimientos como el temblor de 1985, en la voz de Judith, una de las sobrevivientes; la simbolización del discurso en la guerra contra el narcotráfico, o el análisis de la construcción de un símbolo cuando se estudia la edificación de los monumentos conmemorativos. Desentrañar con un sólido sustento teórico la relación entre hechos de trascendencia social y su elaboración narrativa es una valiosa aportación de este trabajo.



FLACSO
MÉXICO

