

## **El concepto de experiencia en Victor W. Turner, E. P. Thompson y Anthony Giddens: Un diálogo entre antropología social, historia y sociología**

### **The concept of experience in Victor W. Turner, E. P. Thompson and Anthony Giddens: A dialogue between social anthropology, history and sociology**

José Jesús Cruz Santana

*Preparatoria Oficial núm. 258 (Ecatepec de Morelos, México)*

#### RESUMEN

En este artículo he conjuntado tres ciencias sociales de tradición británica — antropología social, historia y sociología—, o mejor dicho, tres perspectivas metodológicas: el procesualismo de Victor W. Turner, la historia social de E. P. Thompson y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens, en un intento de entablar una discusión en torno a un concepto en común: la *experiencia*. Básicamente me centro en dos puntos: reflexionar sobre su definición, pertinencia y alcances; y explicar cómo y para qué se recupera. En concreto, no busco dar una simple exposición de postulados teóricos de cada uno de los autores, sino tener un acercamiento entre disciplinas que fomente una “conversación” que señale concordancias y discrepancias.

**PALABRAS CLAVE:** experiencia, procesualismo, historia social, teoría de la estructuración, diálogo interdisciplinario

#### ABSTRACT

In this article I have joined three British social sciences —social anthropology, history and sociology—, or rather three methodological perspectives: the processualism of Victor W. Turner, the social history of E. P. Thompson and the

theory of structuration of Anthony Giddens, in an attempt to engage in a discussion about a concept in common: the *experience*. I basically focus on two points: reflect on its definition, relevance and scope; and explain how and why recovers. Specifically, I seek not give a simple exposition of theoretical postulates of each of the authors but have a rapprochement between disciplines that promotes a “conversation” that points concordances and discrepancies.

KEY WORDS: experience, processualism, social history, theory of structuration, interdisciplinary dialogue

“...But life being what it is —a series of intersecting lives and incidents, out of anyone’s control...”

Benjamin Button (*The Curious Case of Benjamin Button*)

#### UNA MATRIZ CONCEPTUAL COMÚN

En este artículo he conjuntado tres ciencias sociales de tradición británica — antropología social, historia y sociología—, o mejor dicho, tres perspectivas metodológicas: el procesualismo de Victor W. Turner, la historia social de E. P. Thompson y la teoría de la estructuración de Anthony Giddens en un intento de entablar una discusión en torno a un concepto en común: la *experiencia*. Básicamente me centro en dos puntos: reflexionar sobre su definición, pertinencia y alcances; y explicar cómo y para qué se recupera. En concreto, no busco dar una simple exposición de postulados teóricos de cada uno de los autores, sino tener un acercamiento entre disciplinas que fomente una “conversación” que señale concordancias y discrepancias. De igual modo, el concepto de experiencia en cada teoría está acompañado de otros conceptos y categorías; pero advierto que por la vastedad del tema no podré abordarlos todos.

Por otro lado, comento que existe una extensa literatura que comenta, analiza y critica la obra de cada autor. Por mi parte, deseo compenetrarme en teorías y conceptualizaciones que plantean otros científicos sociales y superar esas fronteras disciplinarias para evitar, como diría Peter Burke, un “diálogo entre sordos”; pues a pesar de la cercanía en los campos del conocimiento de las ciencias sociales y humanas, los expertos, casi siempre, hablan desde su “trinchera”.

Daré algunos datos para familiarizar al lector con cada uno. E. P. Thompson (1924-1993) (representante de la “Escuela de Birmingham”, y considerado uno de los “padres fundadores” de los estudios culturales) maneja un concepto de experiencia con gran influencia de las tesis de Antonio Gramsci, para crear una *historia desde abajo*, privilegiando el estudio de la *cultura*, enmarcada dentro de la *costumbre* y del *folklore* que explique la culturalización de la clase social. Es decir, a partir de prácticas sociales, normas y valores propios de los estratos bajos intenta revelar el devenir de la propia cultura al interior de una sociedad contemporánea particular. Quizá esto explique porque los estudios culturales, a pesar de ser un campo de investigación interdisciplinario, no tuvieron un diálogo con la antropología social *británica* debido a que por mucho tiempo —bajo su vertiente funcionalista y estructural-funcionalista— se enfocó en entender el funcionamiento de las estructuras sociales, aunque siempre bajo una perspectiva ahistórica; y en contraparte, despreció el estudio del folklore.

Victor W. Turner (1920-1983) (heredero de Max Gluckman y continuador de la “Escuela de Manchester”) rompe con la visión estática del estructural-funcionalismo, si bien no niega su importancia teórica, su análisis procesual incluye lo cultural al observar la sociedad no como un “sistema integrado al modo de organismos o máquinas”, sino como un *proceso*, privilegiando el estudio de una dinámica social. Por esa razón, el procesualismo es un análisis dramático, pues a diferencia de sus antecesores que buscaban el orden y el equilibrio sociales, él da preeminencia a la liminalidad (la “anti-estructura”), porque no concibe el mundo de vida como un devenir constante; sino de cierta forma “inestable”, propenso al cambio, lleno de momentos, muchos de ellos inesperados, que “desestabilizan” las estructuras y producen cismas.

Anthony Giddens (1938) distingue la sociología de la teoría social. La sociología como una ciencia social que estudia las sociedades “avanzadas” o modernas. En cambio, la teoría social se centra en el análisis del actuar y la acción humana. Reflexiona sobre temas propios de la filosofía sin llegar a ser preocupaciones filosóficas. Y en particular, la teoría de la estructuración trata de conciliar el funcionalismo y el estructuralismo con la hermenéutica y las sociologías comprensivas, para borrar la división del *dualismo* entre estructura y sujeto, y verla como una *dualidad* de estructura, porque ésta no sólo impone, sino también otorga a las personas la capacidad de actuar o no en el mundo; pues la acción genera estructura y la estructura genera acción.

LA VIDA NO ES UN PROBLEMA QUE DEBA RESOLVERSE, SINO UNA REALIDAD QUE DEBE EXPERIMENTARSE

Las palabras de Søren Kierkegaard enmarcan perfectamente el sentido de esta discusión. Para empezar, conviene saber que bajo el concepto de experiencia humana de cada autor subyace el análisis de las relaciones de poder, pues los tres coinciden, *grosso modo*, en que el mundo de la vida, “el día a día”, es un fluir constante lleno de conflictos, alianzas, rupturas, contradicciones y reconfiguraciones —“un estira y afloja”, dicho coloquialmente.

No puede pasarse por alto, aunque parezca una obviedad, que las experiencias fluyen a través del cuerpo. Giddens (2006: 99) recupera la visión de Maurice Merleau-Ponty, quien señala que el cuerpo no “ocupa” un espacio-tiempo como los objetos materiales, sino que “el contorno de mi cuerpo es una frontera que las relaciones espaciales ordinarias no franquean”. En otras palabras, las relaciones espacio-temporales de presencia del cuerpo no tienen por eje una “espacialidad de posición”, sino una “espacialidad de situación”. O en palabras de Martin Heidegger: “[...] la imagen corporal es en definitiva un modo de enunciar que mi cuerpo está-en-el-mundo”. De tal suerte que el cuerpo al ser el “lugar” del propio-ser activo, no es una mera extensión de las características físicas del organismo que es su “portador”; mucho menos debe entenderse fuera de la “historia” (temporalidad de prácticas humanas) (Giddens 2006: 71-72). No obstante, especifica que el rostro es la parte más significativa por ser el área del cuerpo que influye, en términos de vínculos sociales, en los encuentros “cara-a-cara” para el distanciamiento de personas y circunstancias de copresencia (Giddens 2006: 101). De cualquier forma, la postura del cuerpo es elemental en encuentros sociales (contextos inmediatos) al relacionarse unos con otros (copresencia); sobre todo, está enmarcada en la serialidad de encuentros limitados por un espacio-tiempo. Esto permite que cada persona tenga una postura, en sentido “múltiple”, en relaciones sociales conferidas por identidades sociales específicas (rol social) (Giddens 2006: 25-26). Pero existen sanciones normativas generalizadas que influyen sobre la proximidad aceptable de personas en lugares públicos, y sobre los límites de un contacto corporal aceptable entre personas en diversos contextos culturales (Giddens 2006: 109, 110).

Un punto central es la *contextualidad* de la acción social. Para ejemplificar esta idea, retomo el concepto de clase<sup>1</sup> (obrero), tal como la concibe Thompson (1989:

---

<sup>1</sup> Thompson no habla de *clases* por ser un término descriptivo, sino que el concepto de clase (obrero) sitúa la experiencia humana en un contexto sociocultural e histórico particular y concreto de larga duración —de 1780 hasta 1832 en Inglaterra.

XIII) no con un valor trascendental *fuera* de condiciones históricas reales; sino como un fenómeno *histórico*, pues no la concibe como una “estructura”, ni siquiera como una “categoría”, sino como algo que tiene lugar *de facto* (y puede demostrarse con datos empíricos —fuentes históricas— que ha ocurrido) en las relaciones humanas. Y agrega que “la clase obrera no surgió como el sol, a una hora determinada. Estuvo presente en su propia formación”. Pues la clase implica una relación histórica, y por ende es un proceso fluido que elude el estudio (sincrónico) si se intenta detener en un determinado momento para analizar su estructura. Puntualiza que “la relación siempre debe estar encarnada en gente real y en un contexto real” —personas de carne y hueso situadas en un espacio-tiempo. Al insistir que la clase es una *relación*, en realidad evita fetichizar el concepto y absolutizarlo (la clase obrera existe porque se contrapone a una clase capitalista, no poseen una existencia independiente). De modo que su estudio permite vislumbrar cómo la clase obrera inglesa fue conformándose a partir de una sociedad industrial artesana manufacturera a una industrial capitalista manufacturera —distinta a una capitalista mercantil o capitalista financiera— a lo largo de una etapa histórica concreta.

Desde esta perspectiva, es comprensible su animadversión al análisis sociológico —entendido como estructural-funcionalista— al no poder explicar qué es la clase; y en general con las ciencias sociales de influencias antihistóricas (Thompson 1989: XIII; 2000: 36). Sin embargo, tanto Turner como Giddens proponen una teoría de la acción social (*agency*) que permite tener puntos de acuerdo con la historia social.

En un punto de acuerdo, Giddens (2006: 308) considera el estudio del contexto, o de las contextualidades de una interacción social: límites espacio-temporales; copresencia de actores; y formas de comunicación verbales y no-verbales. Plantea que la naturaleza de un constreñimiento (estructural) es históricamente variable, al igual que las cualidades habilitadoras generadas por las contextualidades de una acción, tanto en relación con las circunstancias materiales e institucionales de una actividad como en relación con las maneras de entendimiento que los agentes tienen acerca de tales circunstancias (Giddens 2006: 209).

Pero exhorta a no concebir la sociedad como una oposición entre “micro” y “macro”; sino como una interacción en contextos de copresencia que denomina: integración social e integración sistémica (Giddens 2006: 27). Si “integración” se entiende como reciprocidad de prácticas (de autonomía y dependencia) entre actores o colectividades; entonces, integración social es una sistemidad a nivel de

una interacción “cara-a-cara”. En cambio, integración sistémica muestra enlaces con actores o colectividades que están físicamente ausentes en tiempo y espacio. Esto no significa que sean dos integraciones independientes, sino que los mecanismos de integración sistémica, aunque distintos, presuponen los de integración social (Giddens 2006: 64). Esto puede verse reflejado en lo siguiente:

[...] la clase cobra existencia cuando algunos hombres, por consecuencia de sus experiencias comunes (heredadas o compartidas), sienten y articulan la identidad de sus intereses a la vez comunes a ellos mismos y frente a otros hombres cuyos intereses son distintos (y habitualmente opuestos a) los suyos. La experiencia de clase está ampliamente determinada por las relaciones de producción en las que los hombres nacen, o en las que entran de manera involuntaria. La conciencia de clase que es la forma en que se expresan estas experiencias en términos culturales: encarnadas en tradiciones, sistemas de valores, ideas y formas institucionales. Si bien la experiencia aparece como algo determinado, la conciencia de clase no lo está. [...] La conciencia de clase surge de la misma manera en distintos momentos y lugares, pero nunca surge exactamente de la misma forma (Thompson 1989: XIII-XIV).

Es decir, las personas se expresan en distintas formas socioculturales de pensar, sentir y actuar, muchas veces contradictorias, que podría definirse *grosso modo* como una conciencia; pero Thompson se enfoca en la configuración de un tipo particular concreto de clase a lo largo de un proceso histórico, y sobre todo en un proceso de toma conciencia. Pero apunta que

[...] la “resultante” histórica no puede ser [...] concebida de manera correcta como el producto involuntario de la suma de una infinidad de voliciones individuales entre sí contradictorias, pues estas “voluntades individuales” no son átomos desestructurados en colisión, sino que actúan con, sobre y contra cada una de las otras como “voluntades” agrupadas: como familias, comunidades, grupos de interés y, sobre todo, como clases (Thompson 1981: 144-145).

En este sentido, Thompson (1981: 145) advierte la existencia de una ambivalencia inherente a la condición humana dentro de su propia historia, tanto sujetos como objetos, al ser agentes voluntarios de sus determinaciones involuntarias. Giddens (2006: 63) concuerda en que “la historia humana es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado; escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente”.

Desde esta perspectiva, el concepto de experiencia cobra relevancia. Thompson (1981: 19) afirma que si bien puede ser una categoría imperfecta, aun así es indispensable para el historiador —y quizás para cualquier científico social—, ya que circunscribe la respuesta mental y emocional, trátase de una persona, un grupo humano, una pluralidad de acontecimientos relacionados entre sí o de muchas reproducciones del mismo tipo de acontecimiento. Reitera que la experiencia surge de manera espontánea al interior del ser social; pues hombres y mujeres (y no sólo los filósofos) razonan e interpretan su mundo de vida. Es decir, no debe pensarse que “el ser” (como simple materialidad desposeída de idealidad) esté por un lado, y “la conciencia” (como mera idealidad abstracta) por el otro. Ningún tipo de ser social se desempeña ajeno a sus conceptos y expectativas para organizar el mundo, mucho menos podría reproducirse a sí mismo ni siquiera un solo día sin pensamiento (Thompson 1981: 19-20). Pues lo real no está “ahí fuera”, mientras que el pensamiento estaría “aquí dentro” en nuestras cabezas. Más bien el pensar y el ser habitan un solo y mismo espacio, que somos nosotros mismos. Así como las personas piensan, también tienen hambre y sienten odio, enferman o aman, y la conciencia está entremezclada con el ser; así como contemplan lo “real”, experimentan su propia realidad (Thompson 1981: 37). Aunque apunta que quizá haya discrepancia si la experiencia es una fase del conocimiento de muy bajo nivel. Sin embargo, no comparte la opinión de ciertos intelectuales que creen estúpidas a las personas comunes y corrientes, pues su experiencia es válida y efectiva pero dentro de límites definidos (su mundo de vida): el campesino “conoce” sus estaciones, el marinero “conoce” sus mares, pero ambos pueden no saber nada sobre medicina o cosmología (Thompson 1981: 19).

A su vez, Turner (1985: 190-191) distingue entre modelos estáticos de pensamiento y acción (cosmologías, teologías, sistemas filosóficos y éticos e ideologías); y un modelo dinámico que Wilhelm Dilthey denomina *Weltanschauung*.<sup>2</sup> La experiencia es una estructura tripartita que se teje por igual entre cognición, sentimiento y voluntad: un cuerpo de conocimientos y creencias (*Weltbild*) considerado cognitivamente como el “mundo real”; un conjunto de juicios de valor que expresan la relación de los adherentes a su mundo y su significado (*Bedeutung*); y su apoyo a un sistema más o menos coherente de fines, ideales y principios de conducta, que es el punto de contacto

<sup>2</sup> Percepción del mundo. Además, *Weltanschauung* no es una estructura permanente y fija de ideas sino que en sí misma representa cualquier momento dado en una etapa prescindible de la interminable lucha de la humanidad para encontrar una solución convincente a lo que Dilthey denomina “el misterio de la vida” (Turner 1985: 191).

entre concepción del mundo y praxis, la interacción sociocultural, haciéndola una fuerza en el desarrollo de la persona, y a través de ella, de la sociedad en general. Este último componente representa la acción de la voluntad, el aspecto conativo de la experiencia sistematizada. Además, hay un cuerpo de experiencias vivo y en crecimiento que encarna la respuesta de toda nuestra mente colectiva a toda nuestra experiencia colectiva. Es decir, para Dilthey, la experiencia no sólo es un sistema coherente a pesar de ser multifacético, dependiente de la interacción y la interpenetración del pensamiento, el afecto y el ímpetu; sino también se compone de sabiduría acumulada (no como juicio cognitivo en esencia) de la humanidad, expresada tanto en costumbres y tradiciones, como en grandes obras de arte (Turner 1985: 190).

Por otro lado, Thompson (1981: 253) enfatiza que bajo el concepto de experiencia hombres y mujeres actúan como *agentes*; no como “individuos libres” o sujetos autónomos, sino en personas que experimentan las situaciones productivas y las relaciones dadas en que se encuentren, ya sea como necesidades e intereses, incluso como contradicciones; a su vez, “recuperan” sus experiencias —individuales y colectivas— dentro del ámbito de su *cultura* y su *conciencia*. Por tal motivo, recrimina la ausencia de este concepto en el análisis de marxistas estructuralistas (como Louis Althusser) quienes lo tildan de simple “empirismo”.

Asimismo, Giddens (2006: 246, 40) entiende la “vivencia” como un término demasiado ambiguo, con una connotación estrecha con el empirismo, en que la experiencia se limita a un registro *pasivo* de los sucesos del mundo; mucho menos es la vivencia del actor individual ni la existencia de alguna forma de totalidad societaria, sino las prácticas sociales ordenadas en un espacio-tiempo. Por esa razón, emplea el concepto de *agente* y lo define —con base en el *Oxford English Dictionary*— como “alguien que ejerce poder o produce un efecto”. Es alguien que tiene la capacidad de desplegar (repetidamente, en el fluir de la vida diaria) un espectro de poderes causales, incluido el poder de influir sobre la acción de otros. En este sentido, *obrar*, incluso “obrar de otro modo” significa que un individuo es el autor —y no un autómatas— de ciertos hechos; por lo tanto, en cada fase de una secuencia determinada de conducta el individuo tiene la posibilidad de actuar diferente, así como de abstenerse de intervenir en el mundo. Si bien el individuo es el responsable de sus actos, también es el autor de muchas cosas que quizá no propuso hacer (consecuencias no buscadas), y a pesar de lo todo las *hizo*. O a la inversa, puede haber circunstancias en las que intente lograr algo, y en efecto lo alcance, aunque no de manera directa por su obrar (condiciones inadvertidas) (Giddens 2006: 46, 51). Pero, ¿qué es hacer algo sin intención? ¿Es distinto a producir consecuencias sin intención? Responde que

para comprender lo que es “hacer algo sin intención”, primero debe entenderse la “intencionalidad”, que es definida como un acto consciente de su autor, o cree conocer que tendrá una manera y un resultado particulares, y ese saber es utilizado por el autor del acto para alcanzarlo (Giddens 2006: 47). Admite que una acción nace de la capacidad de una persona para “producir una diferencia” en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes. En contraparte, la imposibilidad de “producir una diferencia” significa que un agente ha perdido la habilidad de ejercer algún tipo de dominio. Aun así, las circunstancias de constreñimiento social en que individuos pueden “carecer de opción” no significa la disolución de la acción como tal (Giddens 2006: 51).

Esto ocurre en las relaciones de poder que son una forma de constreñimiento expresada en *sanciones* de varias clases: desde la aplicación directa de amenazas, fuerza o violencia, hasta la expresión atenuada de desaprobación. Pues “lo que es coercitivo para una persona es habilitante para otra” (Giddens 2006: 206, 205). Thompson (1979: 60) difiere, hasta cierto punto, y lo ejemplifica con el concepto de hegemonía para explicar la estructuración de las relaciones sociales del siglo XVIII en Inglaterra. Sostiene que la hegemonía sólo puede ser mantenida por los gobernantes mediante un redundante y sagaz ejercicio, de teatro y concesión. Sin embargo, el poder hegemónico no impone una visión total del mundo; más bien coloca anteojeras que impiden ver, hasta cierto punto, en ciertas direcciones. Identifica tres rasgos de la acción popular como resistencia al poder hegemónico: el primero era la tradición anónima. La amenaza furtiva, incluso el acto terrorista aislado, se encuentra a menudo en una sociedad de clientelismo y dependencia totales, como en una sociedad rural; pues ser uno de la multitud, significaba permanecer en el anonimato. Si llegaba a identificar algún miembro de una organización o si el poder gobernante descubría cualquier tipo de resistencia podía sufrir represalias inmediatas como la detección y el castigo (Thompson 1995: 87, 84). El segundo era el *contrateatro*, así como los gobernantes hacían valer su superioridad mediante un estilo teatral, así también la plebe hacía valer su presencia a través de un “teatro” de amenazas y sedición, el lenguaje simbólico de la multitud —como señala George Rudé— tenía un significado casi ritual (Thompson 1995: 85). El tercero era la capacidad de la multitud para la acción rápida y directa. No actuaba “a ciegas”, sino que solía ser disciplinada, tenía objetivos claros, sabía negociar con la autoridad y, sobre todo, aplicaba su fuerza con rapidez. Podía ocurrir que tanto la multitud como los gobernantes perdiesen la cabeza, pero rara vez alguno de los dos bandos la perdía (Thompson 1995: 89). Aunque debe considerarse que la dominación también puede ejercerse al interior de los distintos grupos subordinados.

Por otro lado, no debe olvidarse que el mundo material impone *limitantes* a la acción del agente:

¡Ajá! Ahí veo mi mesa. Ser un objeto, ser “nulo e inerte” no obsta para que este objeto sea parte determinante dentro de una relación sujeto-objeto. Nunca se ha sabido de ningún pedazo de madera que se haya transformado a sí mismo en una mesa; tampoco se ha visto jamás a un carpintero fabricar una mesa a partir del aire, o del aserrín. El carpintero coge la madera y, al trabajarla dándole forma de mesa, es gobernado tanto por su habilidad (práctica teórica, ella misma procede de una *historia*, o “experiencia”, de fabricar mesas, así como de una historia de la evolución de las herramientas apropiadas) como por las cualidades (tamaño, fibra, grado de desecación, etcétera) de la madera misma. La madera impone sus propiedades y su “lógica” al carpintero como el carpintero impone sus herramientas, sus habilidades y concepción ideal de cómo son las mesas de madera (Thompson 1981: 36).

Thompson (1981: 36) muestra una posible forma de relación entre sujeto activo y objeto “inerte” que, dentro de ciertos límites, es una determinación: la madera no puede determinar *qué* se hace con ella, ni si se hace bien o mal; pero sí determina qué cosas *no* pueden hacerse, pues ésta posee límites físicos (en tamaño, forma, durabilidad, etcétera) y el carpintero debe contar con las habilidades y las herramientas apropiadas para su trabajo, pues el objeto real no puede imponerse o develarse él mismo al conocimiento. Porque el “pensamiento” (si es “verdadero”) sólo puede representar lo que es útil a las propiedades dadas de su objeto real, y debe operar dentro de ese limitado campo. Giddens (2006: 204-205) concuerda hasta cierto punto al hablar de constreñimiento material que revela los límites del cuerpo humano, así como su indivisibilidad, la finitud del lapso de vida, o las condiciones del medio físico. Pero este constreñimiento no está “dado” de una vez y para siempre, pues gracias a los estudios de geografía histórica se percata que las personas han superado las restricciones del cuerpo, los medios de movilidad y de comunicación.

Otro concepto fundamental es el de estructura social. Thompson (1981: 234) sostiene que la vida se desenvuelve dentro de “estructuras” expresadas por reglas visibles (leyes y códigos escritos), y en otras por reglas invisibles, que prohíben tal acción y asignan a tal otra una significación simbólica. Para su estudio, propone un análisis sincrónico y diacrónico; comparando, en sentido metafórico, la estructura con una ballena que abre sus fauces y engulle el proceso cual pez: después, el proceso sobrevive en el estómago de la estructura. Pero la estructura no puede revelarse por procedimientos sincrónicos: como si se tomase una

fotografía para congelar la “historia” y captar una de sus “partes” en un momento de inmovilidad o analizar la articulación de una “totalidad”. Al contrario, el (engullido) proceso está contenido en la estructura, y sobrevive como el desarrollo de sus formas. La estructura no sólo posee un proceso, aunque atrofiado, sino que está articulada de manera compleja y caracterizada por un desarrollo disímil (Thompson 1981: 150). He ahí que coloca la experiencia no sólo como un anclaje entre “estructura” y “proceso”, sino también como un punto de *des*-unión entre tradiciones alternativas e incompatibles (Thompson 1981: 254). De modo que “la historia’ es un buen laboratorio, dado que el proceso y el acontecer están presentes en cada momento del dato empírico poniendo a prueba cada hipótesis con uno u otro resultado, proporcionado conclusiones para cada experimento humano que haya sido jamás efectuado” (Thompson 1981: 81).

Si bien Giddens (2006: 245-246) reconoce en Thompson su deseo de acentuar el peso de un hacer humano en la creación de una historia, le recrimina que no haya explicado qué es “obrar”, pues no logra desmenuzar con efectividad la relación entre acción (proceso) y estructura. En cambio, reconceptualiza la estructura social, no como un dualismo, sino como una dualidad de estructura; porque no se asemeja a un esqueleto o el armazón de un edificio, sino a un proceso enmarcado en un espacio-tiempo, compuesto de reglas y recursos<sup>3</sup> que se aplican en la producción y la reproducción de una acción social y son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica (Giddens 2006: 53). Asimismo, la estructura social posee un “orden virtual” de relaciones trasformativas; es decir, los sistemas sociales no deben entenderse como un conglomerado de relaciones sociales deslindadas, sino con un cierto grado de “sistemicidad” —el grado de interdependencia de la acción—, como prácticas sociales reproducidas, no tienen “estructuras”, sino “propiedades estructurales”; y que una estructura existe, como presencia espacio-temporal, en el momento de reproducirse esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes entendidos (Giddens 2006: 54). Pues la estructura social no es “externa” a las personas, sino que es, en cierto sentido, más “interna” que externa. Y a la vez es constrictiva y habilitante, referente a propiedades estructurales de los sistemas

---

<sup>3</sup> Giddens (2006: 22, 53, 55) detalla que las reglas denotan, por un lado, la constitución de *sentido*, y, por otro, la *sanción* de modos de conducta social. En el caso de recursos identifica dos clases: recursos de autoridad, como tipos aptitud trasformativa que generan mando sobre personas o actores; y recursos de asignación, como formas de aptitud trasformativa que generan mando sobre objetos, bienes o fenómenos materiales (Giddens 2006: 69).

sociales, tanto al medio como al resultado de las prácticas sociales realizadas de manera recursiva (Giddens 2006: 61).

De modo que Giddens (2006: 98) reconoce en la rutina (todo lo que se haga de manera habitual) un elemento básico de la actividad social cotidiana, aun en las formas más elaboradas de organización societaria. Pues la repetición de actividades realizadas día tras día es la base material que denomina: la naturaleza recursiva de la vida social. Subraya que “[la] rutinización es vital para los mecanismos psicológicos que sustentan un sentimiento de confianza o de seguridad ontológica durante las actividades diarias de la vida social”. De igual forma, el término “cotidiano” capta con exactitud el rasgo rutinizado de una vida social que se desarrolla en un espacio-tiempo (Giddens 2006: 24). Es decir, se produce una internalización de las estructuras sociales, al grado que las personas las “naturalizan”. Debido a que “una ‘fijeza’ espacio-temporal [...] implica una fijeza social; el carácter sustancialmente ‘dado’ de los *medios* físicos de la vida cotidiana se entreteje con una rutina y ejerce una profunda influencia sobre los contornos de una reproducción institucional” (Giddens 2006: 26). Identifica que las intersecciones rutinizadas de prácticas son “puntos de transformación” en relaciones estructurales; y sobre todo las prácticas institucionalizadas ligan la integración social con la sistémica (Giddens 2006: 32).

Al respecto, Thompson (1995: 20) agrega que “tanto las prácticas como las normas se reproducen a lo largo de generaciones dentro del entorno lentamente diferenciador de la costumbre”.<sup>4</sup> Giddens (2006: 119) concuerda que “una rutina se modela en la tradición, la costumbre o el hábito, pero es un serio error suponer que estos fenómenos no requieren explicación, que son simples formas repetitivas de una conducta llevada a la práctica ‘sin pensar’”. De hecho, la tradición, más que una forma particular de experiencia circunstancial, representa el imperio moral de “lo que antes fue” en una secuencia de vida cotidiana (Giddens 2006: 229). Pero admite que sería erróneo suponer que la tradición, aun en la más fría de las culturas frías, sea por completo renuente al cambio o a una diversificación de conductas. Thompson (1995: 131) coincide al señalar que la costumbre también puede convertirse en escenario de conflicto de clases, pues la costumbre no debe pensarse como algo fijo e inmutable, que signifique lo mismo para las clases sociales. Al contrario, su definición era muy variable en relación con la posición clasista y, por consiguiente, ser causa de conflictos en vez de

---

<sup>4</sup> Thompson (1995: 15) menciona que: “en siglos anteriores, el término ‘costumbre’ se usaba para expresar gran parte de lo que ahora lleva consigo la palabra ‘cultura’. La costumbre era la ‘segunda naturaleza’ del hombre”.

consenso. Esto traer a colación el término “cultura”, a pesar de ser afable, tiene sus reservas en emplearlo, pues puede distraer la atención en el estudio de contradicciones sociales y culturales, fracturas y oposiciones (Thompson 1995: 19).

Asimismo, Turner afirma que la estructura social está llena de pugnas y contratiempos, incluso reprime su expresión pública, contiene aparatos de control social sobre la sexualidad y la capacidad reproductiva, reglas que rigen el matrimonio y las prohibiciones de incesto y adulterio; aunque —a diferencia de los antropólogos estructural-funcionalistas— no concibe la estructura cerrada, impermeable e invariable, sino abierta, con intersticios y susceptible al cambio, debido a que está inmersa en un contexto sociohistórico que la “desgasta” y la “recompone” continuamente; por tal motivo, presta especial atención a los lapsos “anti-estructurales”. Por esa razón, su concepción de estructura de va de la mano con la de *anti-estructura*.

Turner (1985: 190) sostiene que la estructura siempre es afín, contingente y oculta al proceso. Y los performances, en especial los performances dramáticos son manifestaciones por excelencia del proceso social humano. Reconoce que la vida “ordinaria” del día a día está en modo indicativo, en que se espera la operación invariante de causa y efecto, de la racionalidad y del sentido común. En cambio, la fase liminal se encuentra en “modo subjuntivo” de la cultura, en un estado de ánimo de posibilidad, incertidumbre, hipótesis, fantasía, presunción, deseo, etcétera, según la situación imperante en la cognición (pensamiento), el apego (sentimiento) y la voluntad (intención) que son, en palabras de Dilthey, “estructuras de experiencia” (Turner 1985: 295).

Para su análisis emplea el concepto de *communitas*, en la que lo liminal favorece de una manera muy particular la relación social. Es importante señalar que emplea la voz latina *communitas*, y no “comunidad” que se restringe a un “ámbito de vida en común”; en cambio, la *communitas* marca un momento en y fuera del tiempo, dentro y fuera de la estructura social secular (Turner 1988: 103). Esto no significa estar más “uno junto otro” (o arriba y abajo) sino *con* los otros integrantes de una multitud de personas, un fluir del *Yo* al *Tú* (Turner 1988: 132). Se vuelve una forma de relación entre individuos concretos, históricos y con una idiosincrasia determinada. Esto crea una situación de liminalidad o de personas liminales o “de umbral” que transitan en la ambigüedad, permitiéndoles eludir o salirse del sistema de clasificación que establecen situaciones y posiciones en el entorno cultural (Turner 1988: 102).

Turner (1988: 138, 155, 118) distingue tres arquetipos de *communitas*: 1) la espontánea o existencial, que siempre es una experiencia única, análogo a lo que los *hippies* llamaban un “*happening*”, algo que surge de la reciprocidad inmediata, siendo una relación efímera; 2) la normativa,<sup>5</sup> que surge como necesidad de movilizar y organizar los recursos y el imperativo de ejercer un control social entre los miembros del grupo para asegurar la obtención de los fines propuestos al transformarse en un sistema social duradero; 3) la ideológica, expresada en diversos modelos utópicos de sociedad, como son los movimientos milenaristas.<sup>6</sup>

Para fines prácticos sólo haré referencia a la *communitas* espontánea, en la que proliferan los sentimientos, a diferencia de la vida social “estructurada” llena de conflictos, penurias, adversidades y sinsabores. A pesar de estar rodeada por un atisbo “mágico”, difícilmente puede mantenerse durante largo tiempo, y ésta pronto desarrolla una estructura cuyas relaciones libres entre individuos acaban por convertirse en relaciones regidas por normas sociales. En cambio, la acción estructural no tardaría en volverse árida y mecánica si quienes participan en ella no se sumergiesen periódicamente en el estanque regenerador de la *communitas* (Turner 1988: 144-145). De modo que la sociedad (*societas*), más que un objeto, como un proceso dialéctico con fases sucesivas de estructura y *communitas* (Turner 1988: 206).

Desde un punto de vista cognitivo, Turner (1988: 180) asegura que nada pone más de relieve la regularidad que el absurdo o la paradoja: emocionalmente, nada agrada tanto como la conducta ilícita extravagante o temporalmente permitida.

De igual forma, Thompson (2000: 25-26) exhorta a observar lo atípico como un medio para vislumbrar las normas; y el ritual cumple con esta condición. Al estudiar la etapa anterior a la Revolución Industrial en Inglaterra se percata que

---

<sup>5</sup> La Orden de San Francisco de Asís es un buen ejemplo, que si bien empezó como un movimiento espontáneo y efímero, éste no habría durado demasiado de no haberse reorganizado para sobrevivir en el terreno político.

<sup>6</sup> En estos existe homogeneidad, anonimato; ausencia o destrucción de los derechos de propiedad (que marquen distinciones estructurales a nivel vertical y horizontal); indumentaria uniforme (a veces para ambos sexos); continencia sexual o comunidad sexual (cualquiera anula el matrimonio y la familia), igualdad ante Dios; indiferencia por la apariencia personal; obediencia total al líder; sencillez al hablar y en los modales; maximización de actitudes religiosas (opuestas a las seculares); desaparición del parentesco (todos son hermanos entre sí); aceptación del dolor y el sufrimiento (incluso el martirio), etcétera.

los rituales impregnan tanto la vida social y política como la doméstica, pues están presentes en los calendarios de ritos y fiestas, tanto en el campo como en la ciudad gremial; en los juegos; el mercado y el bazar, analizados no como nexos económicos, sino como nexos sociales y lugares de recopilación de noticias, chismes, rumores; marcando los diferentes ritmos de trabajo y ocio. No obstante, menciona que el significado del ritual sólo puede interpretarse cuando los datos dejan de ser considerados como fragmentos del folklore, y vuelven a situarse dentro de su contexto total (Thompson 2000: 25). Incluso opta por hablar de costumbres (en plural) —a pesar de ser un concepto demasiado ambiguo— al no considerarlas “vestigios” o “reliquias” (Thompson 1995: 14). Por esa razón, se enfoca en la cultura popular, distinguiéndola de la cultura *educada*, enraizada en la costumbre, alimentada por experiencias, transmitida por tradiciones orales, y expresada en símbolos y ritos<sup>7</sup> (Thompson 1995: 91). Por otro lado, la “cultura popular” puede sugerir una visión demasiado consensual como sistema de significados, actitudes y valores compartidos, y formas simbólicas. Pero una cultura también es una base de recursos diversos, en la que impera la lucha de lo hegemónico y lo subordinado; el pueblo y la metrópoli son una arena de elementos conflictivos, que requiere un poco de presión —como el nacionalismo o la ortodoxia religiosa predominante o la conciencia de clase— para cobrar forma de “sistema” (Thompson 1995: 19).

A su vez, Giddens (2006: 107) afirma que la vida social está ritualizada en demasía, pues en muchas ocasiones sociales se usa algún artificio como señal formal de apertura y cierre; esto es característico de ocasiones rituales en culturas tradicionales, incluso en una diversidad de ocasiones sociales más seculares típicas de sociedades contemporáneas. Es decir, la vida social no es una continuidad ininterrumpida, sino que está marcada por discontinuidades presentes desde el nacimiento hasta la muerte de cada persona (Giddens 2006: 95).

En cambio, Turner (1999: 33) señala que “el ritual es precisamente un mecanismo que periódicamente convierte lo obligatorio en deseable”; pero sobre todo concibe el ritual como un *performance* transformativo que revela importantes clasificaciones, categorías y contradicciones de los procesos culturales, al estar asociado a transiciones sociales (Turner 1985: 171). Pues los rituales marcan un “momento en y fuera del tiempo”, dentro y fuera de la estructura social secular, que evidencia, aunque sea de manera efímera, un cierto

---

<sup>7</sup> Aunque habría que agregar que el folklore también se encuentra expresado en dichos, refranes, chistes, canciones, fiestas, bailes, gastronomías, etcétera.

reconocimiento (en forma simbólica) de un vínculo social generalizado que ha dejado de existir, pero que al mismo tiempo debe todavía fragmentarse en una multiplicidad de vínculos estructurales (Turner 1988: 103). Asimismo, privilegia el proceso de simbolización ritual que hace visibles, audibles, tangibles creencias, ideas, valores, sentimientos y disposiciones psicológicas que no pueden ser directamente percibidos. Esto revela lo desconocido, lo invisible o lo oculto, así como hacer público lo que es privado, o social lo que es personal (Turner 1999: 55). Por lo tanto, cuando se pierde la capacidad de operar con ideas, símbolos y significados, así como la capacidad de adaptación evolutiva cultural, el ritual deja de ser un metalenguaje eficaz o una agencia de reflexividad colectiva (Turner 1985: 165).

Turner (1999: 30-31) detalla que los símbolos rituales poseen tres propiedades: 1) condensación<sup>8</sup> (muchas cosas y acciones representadas en una sola formación); 2) unificación de *significata* dispares en una única formación simbólica; 3) polarización de sentido (dos polos claramente distinguibles; uno ideológico y otro sensorial). Además, los símbolos rituales deben analizarse dentro de una secuencia temporal, en relación con otros acontecimientos, porque los símbolos están inmersos en un proceso social (Turner 1999: 21-22). Pero apunta que

dentro de su trama de significados, el símbolo dominante pone a las más éticas y jurídicas de la sociedad en estrecho contacto con fuertes estímulos emocionales. En el ritual en acción, con la excitación social y los estímulos directamente fisiológicos —música, canto, danza, alcohol, drogas, incienso—, el símbolo ritual efectúa [...] un intercambio de cualidades entre sus dos polos de sentido: las normas y los valores se cargan de emoción, mientras que las emociones básicas y groseras se ennoblecen a través de su contacto con los valores sociales (Turner 1999: 33).

Este entramado cobra notoriedad dentro de las estructuras sociales jerárquicas, en que la *communitas*, se afirma simbólicamente mediante rituales periódicos o calendáricos, ligados al ciclo agrícola o hidráulico, en los que el humilde y el poderoso invierten sus roles sociales (Turner 1974: 53).

---

<sup>8</sup> Giddens (2006: 68) coincide en que los símbolos coagulan los “excedentes de significado” implícitos en el carácter polivalente de los signos: conjugan aquellas intersecciones de códigos que son especialmente ricas en diversas formas de asociación de significado, y operan siguiendo los ejes de la metáfora y la metonimia.

Para ejemplificarlo, Turner (1988: 106) recupera la visión de Iowan Lewis para describir a los estructuralmente inferiores como dotados de poder (“poderes del débil”). Para compensar su situación, los menores e inferiores pueden movilizar, en rituales, símbolos muy poderosos con una extraordinaria carga afectiva, como en los rituales de inversión de status, según este principio, cubren al débil con una máscara de fuerza y reclaman del fuerte que permanezca pasivo y sobrelleve con paciencia la agresión simbólica, y en ocasiones hasta real, de los “de abajo”. Porque “quitar poder a un ser fuerte no es otra cosa que debilitarlo” (Turner 1988: 178). Asimismo, hacer alto al bajo y bajo al alto reafirma el principio jerárquico, y al remedar (a menudo hasta alcanzar límites caricaturescos) el bajo la conducta del alto y limitar las iniciativas de los orgullosos; subrayan la racionalidad de la conducta diaria y culturalmente predecible de los diversos estamentos de la sociedad (Turner 1988: 179, 180).

A la par, Thompson (1995: 385) retoma a James C. Scott para hablar de las formas de resistencia de los débiles y los pobres para imponer límites al poder hegemónico, como son la burla, la truculencia, la ironía, los pequeños actos de desobediencia, el disimulo, la incredulidad ante las homilias de la elite, los esfuerzos continuos y arduos por mantenerse firme frente a fuerzas abrumadoras.

Ambos casos se definirían como rituales de inversión de status porque

no sólo reafirman el orden de la estructura, sino que, además, restablecen las relaciones entre los individuos históricos concretos que ocupan posiciones en dicha estructura. Todas las sociedades humanas, implícita o explícitamente, se remiten a dos modelos sociales opuestos. El primero corresponde a un sistema diferenciado, estructurado, segmentado y, a menudo, jerárquico, de posiciones institucionalizadas, mientras que el segundo presenta a la sociedad como un todo indiferenciado y homogéneo, en el que los individuos se enfrentan unos a otros, y no “segmentalizada” en estatus y roles (Turner 1988: 180-181).

Lo mismo acontece con los ritos de paso (*rites de passage*) que producen un proceso dialéctico, en el que los hombres salen de la estructura para entrar en la anti-estructura (liminalidad) y después regresan a una estructura revitalizada por su experiencia de la *communitas*. De modo que la inmediatez de la *communitas* da paso a la mediatez de la estructura. Lo cierto es que ninguna sociedad puede funcionar de forma adecuada sin esta dialéctica (Turner 1988: 134-135).

Sin embargo, esto no impide el surgimiento de conflictos al interior; es más, podría ocurrir que los conflictos sean de tal magnitud que implique una situación

de mayor inestabilidad. Giddens (2006: 222) analiza la confrontación utilizando el concepto de contradicción, que suele pensarse como un concepto lógico en lugar de aplicarlo al análisis social, bajo dos acepciones: la primera es la “contradicción existencial” que expresa un aspecto elemental de la existencia humana en relación con la naturaleza o el mundo material. Puede decirse que un antagonismo de opuestos intrínseco de la condición humana. La segunda es la “contradicción estructural” que señala el carácter constitutivo de la sociedad humana (Giddens 2006: 223). Pero diferencia la contradicción del conflicto. La contradicción es un concepto estructural; el conflicto puede entenderse como una disputa real entre actores o grupos, sin importar el modo en que se lleve a cabo. A pesar de ello, ambos conceptos pueden coincidir. La razón es que las contradicciones suelen afectar los intereses entre distintos grupos o categorías de personas. Esto no significa que una contradicción alimente un conflicto, debido a la gran variabilidad de las condiciones bajo las que los actores no sólo tienen conciencia de sus intereses, sino que tienen la capacidad y la motivación de actuar con arreglo a ellos (Giddens 2006: 227-228). Por otro lado, la contradicción indica las principales “líneas de fractura” en la constitución estructural de sistemas societarios. Es por ello que “la emergencia de una contradicción estructural ‘enciende’ procesos de cambio social” (Giddens 2006: 228).

Por otro lado, Giddens (2006: 95) habla de “situaciones críticas”, que son circunstancias de disyunción radical de un carácter impredecible que afectan a individuos específicos o a grandes masas; son escenarios que amenacen o destruyan las certidumbres de rutinas institucionalizadas; y al mismo tiempo, se construyen ellas mismas en la regularidad de una vida social en virtud de la propia naturaleza de la intersección entre el proceso o “ciclo” de la vida del individuo, la *duración* de una actividad, por un lado, y la *larga duración* de las instituciones, por el otro. Incluso reconoce que esto “no impide que las propiedades estructuradas de los sistemas sociales rebasen, en tiempo y espacio, las posibilidades de control por parte de actores individuales cualesquiera” (Giddens 2006: 61-62).

Asimismo, Thompson (1981: 21) insiste en no dejar de lado los momentos imprevistos, la irrupción espontánea y nada decorosa del mundo real, pues “la experiencia no espera discretamente en la puerta de sus despachos, a la expectativa del momento en que el discurso de la demostración la invitará a pasar. La experiencia penetra sin llamar a la puerta, anunciando muertes, crisis de subsistencias, guerras de trincheras, paro, inflación, genocidio. Hay gente que

muere de hambre: los supervivientes inquietan sobre nuevas maneras de hacer funcionar el mercado”.

Por su parte, Turner (1974: 37) propone el concepto de drama social descrito como un proceso de cuatro fases. Debo aclarar que si bien lo emplea para analizar situaciones liminales a pequeña escala, su concepto también es válido para fenómenos a gran escala, o como él lo define “escalada” de la crisis.

La primera fase que describe este proceso dramático es la *quiebra*, que marca una fractura pública y notoria, o una deliberada falta de cumplimiento de alguna norma esencial que regula la interacción entre las partes. Sobre todo es “un disparador simbólico de confrontación o encuentro” (Turner 1974: 38).

Si continúa la crisis en las relaciones sociales regulares, sobreviene una fase de *crisis* creciente, la cual a menos que pueda aislarse y contenerse, tiende a expandirse. Esta segunda etapa significa un momento decisivo o de peligro y suspenso en el que se revela el verdadero estado de las cosas, en el que es menos fácil usar máscaras o pretender que no hay problema. Además, se pone al descubierto un patrón de intriga entre facciones y vuelve visible la estructura social. Aún por debajo de estos cambios estructurales cíclicos, en los dramas sociales emergen otros cambios en el ordenamiento de las relaciones sociales. Cada crisis pública posee características liminales, pues es un umbral entre dos fases del proceso social; además, asume una postura amenazante (Turner 1974: 38).

Sin embargo, puede llegar una tercera fase, el *resarcimiento*. Desde luego, si el desagravio fracasa podría ocurrir una regresión a la crisis. Pero para limitar la prolongación de la crisis, los miembros del sistema ponen en operación ciertos “mecanismos” de ajuste y reparación. Esta fase es potencialmente conciliadora, porque “restaura” el *statu quo ante*, o por lo menos, devuelve la paz entre los contendientes. Puede que se utilice la fuerza directa, bajo las variadas formas de la guerra, la revolución, los actos intermitentes de violencia, la represión o la rebelión (Turner 1974: 39).

La fase final es la *reintegración* del grupo social, así como el reconocimiento social y la legitimación de un cisma entre las partes en disputa. Habrá cambiado la naturaleza y la intensidad de las relaciones entre las partes, y la estructura del campo. Se hallarán oposiciones que devinieron alianzas, y viceversa. Las relaciones asimétricas se habrán vuelto igualitarias, el status elevado se habrá vuelto bajo y viceversa. Surgirá un nuevo poder a través de una nueva autoridad, y destituirá a la vieja. Partes antes integradas se habrán segmentado; las antes separadas, se fusionarán. La cercanía devendrá distancia, y viceversa. Las

relaciones institucionalizadas devendrán informales, las regularidades sociales se harán irregulares. Nuevas reglas y normas se habrán generado en los intentos por reprimir el conflicto; viejas reglas habrán caído en desgracia y serán abolidas. Es por ello que las explicaciones de continuidad y cambio sólo se encontrarán al analizar sistemáticamente las unidades procesuales y las estructuras temporales, y al observar tanto las fases como los sistemas atemporales (Turner 1974: 41).

Asimismo, retoma la conexión establecida por Richard Schechner que vincula drama social y teatro; en especial, del uso del concepto de “paradigma teatral” hecho por Erving Goffman y él mismo. Para Goffman “todo el mundo es un escenario”, porque el mundo de la interacción social está repleto de rituales. Aunque para Turner la fase dramática empieza cuando surgen las crisis en el trascurso diario de la interacción social: si la cotidianidad es un tipo de “teatro”, el drama social es un *metateatro* en el que opera un lenguaje dramático (metalenguaje) usado en la interacción de roles ordinarios y del mantenimiento del status que constituye la comunicación en el proceso social cotidiano (Turner 1985: 181).

Para cerrar, distingo dos conceptos que guardan ciertas semejanzas, pero que por ningún motivo deben considerarse “intercambiables”, me refiero a la multitud y la *communitas*. Si bien ambas pueden surgir en momentos coyunturales, estar compuestas por un contingente social heterogéneo y tener una existencia breve; lo cierto es que la multitud<sup>9</sup> es parte de la estructura. En cambio la *communitas* surge como anti-estructura y tiene el potencial de cambiar las cosas. Es decir, la estructura social en determinado momento coyuntural puede fracturarse, permitiendo que se conforme, no un sujeto histórico —al estilo de Althusser— considerado un “cuerpo sólido” que atravesase la historia como una locomotora, sino un conglomerado liminal, que logre “unidad” (a través de un proceso de toma de conciencia) —a pesar de las contradicciones internas—, llegue a transformarse en un actor colectivo que desestabilice y recomponga las estructuras, y quizás al final se desarticule.

---

<sup>9</sup> Thompson (1995: 216) afirma que los hombres y las mujeres que constituían la multitud creían defender derechos o costumbres tradicionales; y, en general, que eran apoyados por el amplio consenso de la comunidad; esto puede verse reflejado en el motín de subsistencias en la Inglaterra del siglo XVIII fue una forma muy compleja de acción popular directa, disciplinada y con claros objetivos.

LA VIDA SÓLO PUEDE ENTENDERSE MIRANDO HACIA ATRÁS, PERO DEBE VIVIRSE HACIA DELANTE

De nuevo las palabras de Kierkegaard son *ad hoc* para el tema de la recuperación de experiencias. En primera instancia, Giddens (2006: 70) señala que el tiempo quizás sea el aspecto más enigmático de la experiencia humana; y aun así el tiempo o la constitución de la experiencia en el espacio-tiempo es algo trivial y evidente de la vida cotidiana. En parte por la falta de “congruencia” entre nuestro despreocupado actuar en el acontecer diario, y su carácter inenarrable cuando se lo aborda filosóficamente, es la esencia misma de la naturaleza desconcertante del tiempo. Por lo cual, formula una cuestión fundamental de la teoría social, el “problema del orden”: es explicar que las limitaciones de una “presencia” individual puedan ser trascendidas en el “estiramiento” de relaciones sociales por un espacio-tiempo.

A su vez, Turner (1985: 228) sostiene que el tiempo es evanescente en sí mismo, no sistematizado, a menudo “implacable”, incluso “insoportable” —como Charles Baudelaire escribió sobre “la vida”, a veces visto como la antítesis de la visión del poeta. Aunque el tiempo también puede considerarse como un periodo en la existencia o la historia del mundo, una edad, una época o una era.

Giddens (2006: 70-71) concuerda en que “la evanescencia de encuentros expresa la temporalidad de la *duración* de una vida y el carácter contingente de toda estructuración”. De modo que la vida del individuo no sólo es finita sino que es irreversible, “ser para la muerte”, saber que se morirá. Es decir, el tiempo, o mejor dicho, el tiempo del cuerpo es una frontera de presencia distinta de la fugacidad de una actividad cotidiana. La vida “pasa” en un tiempo irreversible con el paso de la vida del organismo (tiempo vital). Pero sea o no reversible el tiempo “en sí”, los sucesos y rutinas de la vida diaria presentan un fluir, no así una dirección, o por lo menos, no una sola dirección; al hablar de vida “cotidiana” muestra que el tiempo se constituye en la repetición (recursividad).

Por otro lado, la memoria no debe limitarse a un simple modo de “recordar” o de recuperar la información, en una especie de artificio de remembranza o una reminiscencia de cosas pasadas, pues esta idea mantiene separado el pasado del presente. Es más, él habla de *rememoración*, que no es ajena a memoria, pero no la designa. Además, se percata que el “presente” no puede decirse ni escribirse sin que se desvanezca en el pasado, pero tampoco el tiempo es una sucesión de “presentes”, más bien es una “presentificación”; por lo tanto, la memoria es un acto de presentificar (Giddens 2006: 81). Si bien memoria no manifiesta una “experiencia pasada”, tampoco conciencia expresa “presente”, por ello, distingue

entre conciencia, como noticia sensorial; memoria, en tanto constitución temporal de una conciencia; y recordación, como el medio de recapitular experiencias pasadas para enfocarlas sobre la continuidad de una acción (Giddens 2006: 84).

Aunque Thompson (1981: 81) aclara que las personas habitan el mismo elemento humano —un presente convirtiéndose en un pasado—, lleno de costumbres, necesidades, razón, voluntad, ilusión y deseo. Por tal motivo,

[la] experiencia es exactamente lo que constituye el empalme entre cultura y no cultura, la mitad dentro del ser social, la mitad dentro de la conciencia social. Quizás podríamos llamarla experiencia I —la experiencia vivida— y experiencia II —la experiencia percibida.

Muchos epistemólogos y sociólogos contemporáneos, cuando oyen la palabra “experiencia”, alargan inmediatamente la mano hacia la experiencia II. Esto es, se mueven directamente hacia lo que Marx llamó conciencia social (Thompson 1984: 314).

Al identificar dos tipos de experiencia —la experiencia *vivida* y la experiencia *percibida*— en realidad está afirmando que ambas no coinciden cronológicamente hablando; por un lado están las vivencias; y por el otro, la interpretación y la narración de estas vivencias. Es decir, la experiencia I se desarrolla dentro de un fluir constante, contingente, un “sinsentido”. En cambio, la experiencia II es una búsqueda por entender, de explicar el mundo, hacer una “ordenación”. Porque “la ‘experiencia’ [...] irrumpe y reclama que reconstruyamos categorías. Una vez más somos testigos que el ‘ser social’ determina la ‘conciencia social’, al precipitar la experiencia contra el pensamiento y presionar sobre él” (Thompson 1981: 46). Por último, insiste en que los acontecimientos repetidos dentro del “ser social” —que a menudo son consecuencia o de causas materiales ocurridas a espaldas de la conciencia o la intención— inevitablemente dan y deben dar origen a la experiencia vivida, la experiencia I, pero no penetran de manera instantánea como “reflejos” en la experiencia II, aunque la presión sobre la totalidad del campo de la conciencia no puede ser desviada, aplazada, falsificada o suprimida indefinidamente por la ideología (Thompson 1984: 314).

Para pulir esta idea, Turner (1986: 35) distingue entre “mera” experiencia y “una experiencia” al recuperar la dicotomía hecha por Dilthey, en la que *mera* experiencia es simplemente la resistencia pasiva y la aceptación de acontecimientos. En cambio, *una experiencia* escapa de la ecuanimidad de las

horas, los días o los años, porque no tiene principio ni fin *arbitrarios*, delimitados por una temporalidad cronológica, sino que tiene —como John Dewey denominó— “una iniciación y una consumación”. De modo que cada uno de nosotros ha tenido determinadas “experiencias formativas y transformativas”.

Respecto a las experiencias formativas, conceptualmente encuentro recursividad de prácticas sociales delimitadas en un espacio-tiempo. En cambio, las experiencias transformativas son aquellas

[...] experiencias que irrumpen o interrumpen la vida rutinaria y repetitiva comienzan con evocativas sacudidas de dolor o placer. Tales sacudidas son evocativas: suman precedentes y semejanzas del pasado consciente o inconsciente —ya que lo inusual tiene sus tradiciones, al igual que lo usual. Entonces, las emociones de las experiencias pasadas colorean las imágenes y contornos revividos por la sacudida actual. Enseguida, se presenta la necesidad ansiosa de encontrar algún significado en lo que nos ha desconcentrado, ya sea por dolor o placer, y convierte una mera experiencia en *una* experiencia, lo cual sucede cuando tratamos de unir el pasado con el presente (Turner 1986: 35-36).

En este sentido, se refiere a la experiencia II como un “tiempo en el que imperan las emociones”, que es traída al presente a través del narrador, quien la satura de imágenes recreadas, y al mismo tiempo son resignificadas por los oyentes, produciendo alegría, tristeza, empatía, descontento, ternura, odio, etcétera. Asimismo, estas emociones ocurren “a destiempo”, porque la experiencia II no coincide en tiempo ni espacio con la experiencia I.

Por tal motivo, para Turner (1986: 36) es irrelevante, estructuralmente hablando, si el pasado es “real” o “mítico”, “moral” o “inmoral”. El punto es si los lineamientos significativos emergen desde el combate existencial dentro de una subjetividad, los cuales se derivan de las estructuras experienciales previas y se ensamblan en una relación viva con la experiencia nueva. Esto es un asunto de *significado*, no sólo de valor, como afirma Dilthey. Porque el valor pertenecía en esencia a una experiencia en un presente consciente, en su goce afectivo o su falta de éste. Pero los valores no se enlazan explícitamente como “una relación musical entre sí” —según Dilthey—, sino que nos bombardean a cada momento como un desatinado abigarrado de disonancias y armonías. Sólo cuando se logra que la experiencia presente se vincule con los resultados acumulativos de las experiencias pasadas similares o por lo menos relevantes —disímiles pero, al menos en potencia, similares— emerge el tipo de estructura relacional llamado

“significado” (Turner 1986: 37). Porque el significado surge en la memoria, en la cognición del pasado (es decir, el significado es autorreflexivo, cognitivo, está orientado a la experiencia pasada y, circunscrito entre presente y pasado) (Turner 1985: 202). Giddens (2006: 80-81) sostiene que si bien es claro que memoria y lenguaje están muy próximos; discrepa que “lo inconsciente” sólo pueda entenderse en los términos de memoria, y que esto a su vez signifique examinar con mucho cuidado lo que es memoria.

Pero Turner (1986: 37) retoma lo dicho por Dilthey: la experiencia apela a una expresión o comunicación con otros. Porque en esencia, las personas son seres sociales y quieren contar lo que han aprendido a lo largo de su vida (su propia experiencia). Incluso recupera la postura de Charles Hockett, quien ha detectado un rasgo peculiar del lenguaje humano: reflectividad y reflexividad, la habilidad de comunicarse sobre el propio sistema de comunicación (Turner 1985: 181).

No obstante, Giddens (2006: 84) emplea emplea dos conceptos: conciencia discursiva y conciencia práctica. La primera implica formas de recordación que permiten a la persona expresarse de manera verbal; la segunda supone una recordación a la que el agente tiene acceso en la duración de una acción sin ser capaz de expresar lo que con ello “sabe”. Pero explica que la diferencia entre conciencia discursiva y conciencia práctica no debe considerarse rígida e impermeable; al contrario, diversos aspectos de las experiencias de socialización y aprendizaje del agente pueden alterar esta división, pues en el mundo de la vida no hay separación entre conciencia discursiva y práctica; existen sólo diferencias entre lo que puede decirse y lo que en general simplemente se hace. Aunque haya barreras centradas sobre todo en una represión entre conciencia discursiva y lo inconsciente (Giddens 2006: 44). Pues si la conciencia discursiva implica la capacidad de poner cosas en palabras; lo “inconsciente” en teoría psicoanalítica indica lo opuesto: no ser capaz de dar expresión verbal a las inspiraciones de la acción (Giddens 2006: 80). Por otro lado, si bien una continuidad de prácticas en un espacio-tiempo presupone una reflexividad, ésta no equivale a una mera “auto-conciencia” sino a un registro del fluir continuo de una vida social, por lo que una persona es un agente intencional, cuyas actividades obedecen a razones y es capaz, si se le pregunta, de redundar discursivamente sobre esas razones (incluso mentir acerca de ellas) (Giddens 2006: 41). Por esa razón, si memoria manifiesta este dominio temporal tan propio de la experiencia humana, entonces conciencia discursiva y práctica denotan mecanismos psicológicos de recordación, tal como se los emplea en contextos de acción (Giddens 2006: 84). No obstante,

la línea que separa conciencia discursiva y conciencia práctica es fluctuante y permeable, tanto en la experiencia del agente individual como por referencia a comparaciones entre actores en diferentes contextos de actividad social. Pero no hay entre una y otra una barrera como la existe en lo inconsciente y la conciencia discursiva. Lo inconsciente incluye aquellas formas de cognición y de impulso que o bien están enteramente reprimidas de la conciencia o bien aparecen en esta sólo bajo una forma distorsionada (Giddens 2006: 42).

Por otro lado,

[...] si los instintos del hombre se ven presionados contra el molde de la realidad, esto halla expresión no sólo en el arte sino en toda forma de aculturación y socialización; ciertamente, en el momento en que la criatura intenta balbucear sus primeros versos [...] ha adquirido, por medio del lenguaje y la socialización, un carácter en el que el genotipo ya está enmascarado o transformado definitivamente. El lenguaje está ya nombrando y cambiando los instintos en emociones; y la contradicción, o la tensión, que surge no es tanto entre los instintos y la realidad como entre los modos culturalmente heredados y la nueva experiencia. El conflicto surge, no entre precultura y cultura, sino *dentro de la cultura misma* (Thompson 2000: 168).

Thompson (1981: 21) reitera que la estructura posee un *diálogo* que “va y viene” entre el ser social y la conciencia social, pues el ser social no es un objeto inerte incapaz de decir si actúa o no en el mundo, como tampoco la conciencia social es un receptáculo pasivo de sus “reflejos”. Es decir, la conciencia, bajo la forma que sea, ejerce una acción retroactiva sobre el ser; al mismo tiempo, el ser es pensado, el pensamiento es vivido, los seres humanos, dentro de ciertos límites, pueden *vivir* las expectativas sociales o sexuales que las categorías conceptuales dominantes les imponen. Esto es la interpretación que hombres y mujeres hacen de su *mundo de la vida*, pues en todo momento le dan sentido, tanto de dirección como de significado. De modo que la experiencia es el *punto* entre el ser social y la conciencia social (Thompson 1981: 160); pues

las personas no sólo viven su propia experiencia bajo forma de ideas, en el marco del pensamiento y de sus procedimientos. También viven su propia experiencia como *sentimiento*, y elaboran sus sentimientos en las coordenadas de su cultura,<sup>10</sup> en tanto que normas, obligaciones y reciprocidades familiares y

<sup>10</sup> Es por ello que las emociones no son sólo un asunto de una subjetividad individual, en realidad están determinadas por la cultura, siendo éstas emociones culturales.

de parentesco, valores o como experiencias artísticas o creencias religiosas. Esta mitad de la cultura [...] puede denominarse conciencia afectiva y moral (Thompson 1981: 263).

Para afinar esta idea, Turner (1985: 187) sostiene, a partir del concepto de *performance*, que el hombre es un animal sapiente, pues no se limita únicamente a ser un hacedor de herramientas, sino que emplea y genera símbolos y metáforas, es un animal actuante, un *homo performans*; quizá no en el sentido de un animal *circense* (amaestrado) que realiza un acto (como otra forma de empirismo o reacción por estímulos), sino como un animal *performativo* (que reflexiona y re-crea símbolos); pues el *performance* se revela a sí mismo. Esto ocurre porque

los seres humanos pertenecen a una especie que está bien equipada de medios de comunicación, tanto verbales como no-verbales y, debido a las formas dramáticas de la comunicación, cuenta con diferentes clases de *performance*. Existen diversos tipos de *performance* social y varios géneros de *performance* cultural y cada uno tiene su propio estilo, metas, entelequia, retórica, trama y roles característicos. Estos tipos y géneros difieren según los contextos culturales y el alcance y la complejidad de los campos socioculturales en los cuales se generan y sostienen (Turner, 1985: 187).

Giddens (2006: 320) coincide al señalar que las pequeñas sociedades necesitan un sistema de valores unitario que las cohesione. Por ejemplo, la participación en un ceremonial renueva el sistema porque reúne periódicamente a la comunidad en circunstancias que permiten afirmar públicamente la adhesión a los valores del grupo. En otras palabras, Turner (1985: 233) asevera que en muchas sociedades preindustriales existen “rituales de aflicción”, y usa este concepto para distinguirlos de los ritos de paso, los ritos estacionales de celebración, los ritos de intensificación y otros modos de adoración o veneración. Señala que en este tipo de rituales, existe un fuerte elemento de reflexividad, a través de la confesión, la invocación, la re-creación simbólica y otros medios, el grupo vira sobre sí mismo, por así decirlo, no sólo de manera cognoscitiva, sino con el ardor de todo su ser, con el propósito no sólo de recordar (*to remember*), sino de afianzar la membresía al grupo (*to re-member*), de fortalecer las relaciones básicas y los imperativos morales que pudiesen desmembrarse por un conflicto interno. Asimismo, añade que

[...] puede hablarse de su *signata* como una concentración alrededor de dos núcleos. Un grupo se refiere a las experiencias corporales y fenómenos, en particular los que indican experiencias emocionales intensas (a menudo en la vida temprana, la adolescencia y la madurez joven). El otro significa valores éticos y principios, doctrinas religiosas, ideales políticos, valores familiares, componentes morales en la ley, las normas de organización social —en suma, lo necesario para preservar el orden, la continuidad y la armonía en la sociedad (Turner, 1975: 155-156).

Y gracias a la visión de Edward Sapir, Turner (1999: 32) distingue dos tipos de simbolismo: “mientras el simbolismo referencial se forma a través de una elaboración formal en el dominio de lo consciente, el simbolismo de condensación hunde sus raíces profundamente en lo inconsciente, e impregna con su cualidad emocional tipos de conducta y situaciones aparentemente muy alejados del sentido original del símbolo”.

Se observa que la recuperación de experiencias al interior cumple varias funciones. A nivel de una persona, ésta resignifica sus actos y puede aprender de sus aciertos, y sobre todo de sus errores. A nivel de la sociedad, la resignificación tiene la función de afianzar y renovar la pertenencia al grupo. Pero, ¿qué sucede con la recuperación de experiencias hecha por alguien “ajeno”? Thompson (1981: 68, 71) responde que esto da lugar al conocimiento histórico compuesto de “hechos” o datos empíricos que tienen una existencia real, sobre todo, la “inteligibilidad” de la historia alude a la comprensión de la racionalidad del proceso histórico: éste es un conocimiento objetivo, revelado en un diálogo con datos empíricos. Quizá el conocimiento histórico llegue a ser efímero, incompleto y selectivo, aunque no por ello falso, limitado y definido por las preguntas formuladas a los datos empíricos. Según Jean-Paul Sartre: “La historia no es orden. Es desorden: un desorden racional. En el momento mismo de mantener un orden, es decir una estructura, la historia ya está en camino de deshacerlo”. En este sentido, aludir a la “significación” del pasado, su sentido *para nosotros*, se trata de un juicio evaluativo y subjetivo, y a tales interrogantes los datos empíricos no pueden proporcionar respuestas. Esto se debe a que cada historiador —un profesional de la historia— puede hacer preguntas adecuadas, proponer nuevas preguntas a los datos históricos, o llevar a la luz nuevos niveles de facticidad. Por lo que “la historia”, entendida como investigación histórica, cambiará, y deberá hacerlo, con las preocupaciones de cada generación, sexo, nación o clase social (Thompson 1981: 67, 70).

Por lo que Thompson (1981: 69-70) subraya que el pasado no es una agregación de historias individuales, sino un conjunto unitario de comportamientos, en el que los actores individuales interactúan y se relacionan entre sí de determinadas maneras (mediante el mercado, relaciones de poder y subordinación, etcétera). En la medida en que estas acciones y relaciones dan origen a cambios, que se convierten en objeto de la investigación racional, al verse como una suma de *prácticas* ordenadas y estructuradas de maneras racionales, esto puede definirse como un *proceso* histórico. Y reitera que

la explicación histórica revela no de qué manera la historia *debió* acontecer, sino por qué aconteció de esta manera y no de otras; que el proceso no es un arbitrario, sino que tiene su propia regularidad y racionalidad; que ciertos tipos de acontecimientos (políticos, económicos, culturales) han de ser relacionados no de la manera que a uno le guste, sino de maneras concretas y dentro de determinados campos de posibilidad; que ciertas formaciones sociales no están gobernadas por una “ley” ni son “efectos” de un teorema estructural estático, sino que se caracterizan por determinadas relaciones y por una determinada lógica del proceso (Thompson 1981: 84).

Giddens (2006: 288) opina que todos se basan, para su recuperación, en las capacidades de recordación de la memoria humana, pero también en destrezas de interpretación que acaso sólo posea una minoría dentro de una población dada. Asimismo, la difusión de una información almacenada está influida por la tecnología disponible para su producción. Por otra parte, asevera que la preservación de la memoria colectiva existe en estrecha relación con el poder. Si bien, en culturas orales, la memoria humana es virtualmente el único repositorio para almacenar información; en otras culturas, inscripciones en piedra, madera, papel, libros, filmes, registros magnetofónicos o archivos digitales, todos presuponen ser *medios* para representar información, sobre todo modos para *recuperar* o recordar la información y su difusión. Al respecto, el almacenamiento de recursos de autoridad y de asignación significa el resguardo del conocimiento, y permite que las relaciones sociales se perpetúen en un espacio-tiempo; sobre todo, al controlar la experiencia fenoménica del “tiempo vivido” (Giddens 2006: 287, 288).

Por otro lado, Turner (1985: 227-228) menciona que el “tiempo” en sí es un término polivalente. De modo que el tiempo cultural, que es la historia, sólo puede avanzar significativamente a través de la generación de “sutilezas”

culturales (rituales, *performances*) que niegan los sistemas cotidianos de medir o contar el paso del tiempo cualquier fundamento existencial.

#### NOTA FINAL

Este intento de sintetizar en pocas páginas la obra compleja y extensa de estos tres autores produjo inevitablemente una mutilación de la misma. No obstante, mi propósito, al desarrollar lo que a mi juicio son los puntos más significativos, fue hacer más comprensible su obra.

En especial, coincidí hasta cierto límite con Thompson en no formular la gran teoría, y quizá sea innecesario ser tan puntual en la definición de categorías y conceptos, y dejar que hablen los datos históricos (empíricos) al momento de realizar una investigación histórica. Pero al tratar de entablar un diálogo con otras ciencias sociales “ajenas” resultó fundamental conocer y entender su posicionamiento teórico. Asimismo, me percaté de bastantes coincidencias entre los tres, esto no significa que digan lo mismo con diferentes palabras; al contrario, la sutileza en las particularidades es lo que enriquece la perspectiva propia.

Por ejemplo, al observar en conjunto las unidades procesuales (dramas sociales) y el proceso histórico (clase) pueden considerarse formas de integraciones sistémica y social. Es decir, el proceso sistémico no es homogéneo, pues está compuesto de lapsos rutinarios y de cadenas de unidades procesuales, en que puede haber momentos de tensión pasando por todas o alguna de las fases del drama social. Por lo que quizá habría que pensar los dramas sociales como motor de la historia.

Insisto, es inútil enunciar una teoría armoniosa, pues al llevarla a la realidad irremediablemente “se ensuciará en el barro” del mundo de la vida y pondrá en tela de juicio su validez y vigencia. Es más, los tres están conscientes de la “fragilidad” de ésta. En este sentido, Thompson (1981: 95) retoma una expresión de Friedrich Engels para pronunciarse en contra de la inmutabilidad teórica: “no sólo que los objetos cambian, sino también que *los propios conceptos* deben estar ‘sujetos a cambio y transformación’”. A su vez, Turner (1988: 21) cita una frase de Siegfried Frederick Nadel: “los hechos cambian con las teorías y nuevos hechos dan lugar a nuevas teorías”. Por último, Giddens (2006: 63) sustenta que “el hecho de que los seres humanos teoricen sobre su acción significa que así como la teoría social no fue un invento de teóricos sociales profesionales, así las

ideas producidas por esos teóricos inevitablemente hacen realimentación sobre la vida social misma”.

#### BIBLIOGRAFÍA

- GIDDENS, Anthony (2006): *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu (3ª reimpr).
- THOMPSON, E. P. (1979): “La sociedad inglesa del siglo XVIII: ¿Lucha de clases sin clases?”, en *Tradición, revuelta y conciencia de clase: Estudios sobre la crisis de la sociedad preindustrial*, Barcelona, Crítica, pp. 13-61.
- THOMPSON, E. P. (1981): *Miseria de la teoría*, Barcelona, Crítica.
- THOMPSON, E. P. (1984): “La política de la teoría”, en *Historia popular y teoría socialista*, editado por Raphael Samuel, Barcelona, Crítica, pp. 301-317.
- THOMPSON, E. P. (1989): “Prefacio”, en *La formación de la clase obrera en Inglaterra*, t. 1, Barcelona, Crítica, pp. XIII-XVIII.
- THOMPSON, E. P. (1995): *Costumbres en común*, Barcelona, Crítica.
- THOMPSON, E. P. (2000): *Agenda para una historia radical*, Barcelona, Crítica.
- TURNER, Victor W. (1974): “Social Dramas and Ritual Metaphors”, en *Dramas, Fields and Metaphors: Symbolic Action in Human Society*, Ithaca y Londres, Cornell University Press, pp. 23-59.
- TURNER, Victor W. (1975): “Symbolic Studies”, *Annual Review of Anthropology*, 4, pp. 145-161.
- TURNER, Victor W. (1985): *On the Edge of the Bush: Anthropology as Experience*, Tucson, The University of Arizona Press.
- TURNER, Victor W. (1986): “Dewey, Dilthey and Drama: An Essay in the Anthropology of Experience”, en *Anthropology of Experience*, editado por Victor W. Turner y Edward M. Bruner, Urbana y Chicago, University of Illinois Press, pp. 33-44.
- TURNER, Victor W. (1988): *El proceso ritual: Estructura y antiestructura*, Madrid, Taurus.
- TURNER, Victor W. (1999): *La selva de los símbolos: Aspectos del ritual ndembu*, México, Siglo XXI (4ª ed.).

Recibido: 30 de septiembre de 2016

Aceptado: 31 de mayo de 2017

**José Jesús Cruz Santana** es Licenciado en Historia por la Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. Profesor de tiempo parcial en la Preparatoria Oficial núm. 258 (Ecatepec de Morelos, México). Miembro del Seminario de "Historia Intelectual", organizado por el cuerpo académico del Departamento de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma Metropolitana-Cuajimalpa. [historiam.scribere@yahoo.com](mailto:historiam.scribere@yahoo.com)