

# Reconstruyendo el Árbol Genealógico de las Representaciones Sociales. Algunos enlaces Socioculturales en El Parentesco (I) \*

Luz Pargas L. \*\*

## Resumen

El presente artículo fue presentado originalmente en las III Jornadas de Investigación Histórica. Del 6 al 8 de diciembre de 2000. Homenaje al Dr. Federico Brito Figueroa. El mismo tiene que ver con el intento de reconstruir el árbol genealógico de la noción “representaciones sociales”; sus enlaces de parentesco con otras nociones afines (mentalidades, imaginarios y representaciones simbólicas), iniciando esta armazón o trama, desde la Nueva historia y en un diálogo con el mito, la ciencia y el pensamiento concreto o philosophia plebeia, cuestión que será la continuación de esta parte (I), resultado del contenido de mi tesis doctoral (2012) sobre la representación del tiempo, incluyendo el trabajo de campo y una nueva construcción de la representación.

**Palabras clave:** representaciones sociales/genealogía/historia/  
imaginarios

---

\* El artículo forma parte de una investigación auspiciada por el CDCHT, Universidad de Los Andes. Proyecto H-108-07-09-B, sobre la representación del tiempo.

\*\*Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas, Departamento de Antropología y Sociología. Facultad de Humanidades y Educación, Escuela de Historia. Universidad de Los Andes, Mérida, Venezuela.

## Abstract

### **REBUILDING THE FAMILY TREE OF SOCIAL REPRESENTATIONS. SOME SOCIOCULTURAL LINKS ON KINSHIP**

*This article was originally presented at the Third Conference of Historical Research . From 6 to 8 December 2000. Tribute to Dr. Federico Brito Figueroa. The same has to do with the attempt to reconstruct the family tree of the notion of “ social representations “ ; their kinship links with other related notions ( mentalities , imaginary and symbolic representations ) , starting this frame or frame from the New story and dialogue with the myth , science and concrete thinking or plebeia philosophia issue will be the continuation of this part ( I ) , resulting from the contents of my doctoral thesis (2012 ) on the representation of time , including field work and new construction of representation.*

*Keywords : social representations / genealogy / history / imaginary*

## **1. Representaciones sociales en la historia reciente**

No hay un testigo mejor que la historia para ubicar el lugar y la significación de la noción de las “representaciones sociales” en la lectura del tiempo; su reconstrucción genealógica y sus diferencias y similitudes en el parentesco con otras nociones que le son afines.

Esta es una tarea muy ambiciosa, pero podemos intentar un primer acercamiento (parte I), hasta llegar a la noción de representación social organizando la aparición de las distintas nociones precursoras y afines entre el siglo XIX y XX y algunos autores que pensamos marcaron un corte epistemológico en lo que al fenómeno de “representación” se refiere. La ambición de esta tarea debe reconocer que no se incluye aún en este primer esbozo, la relevancia que la noción de representación (de larga trayectoria), ha tenido en el campo de la filosofía y la teoría científica del conocimiento.

Entre las disciplinas de las ciencias humanas que han participado en esta construcción se encuentran: la Historia Cultural, la Psicología Social, la sociología, la antropología, la lingüística, entre otras, y cada

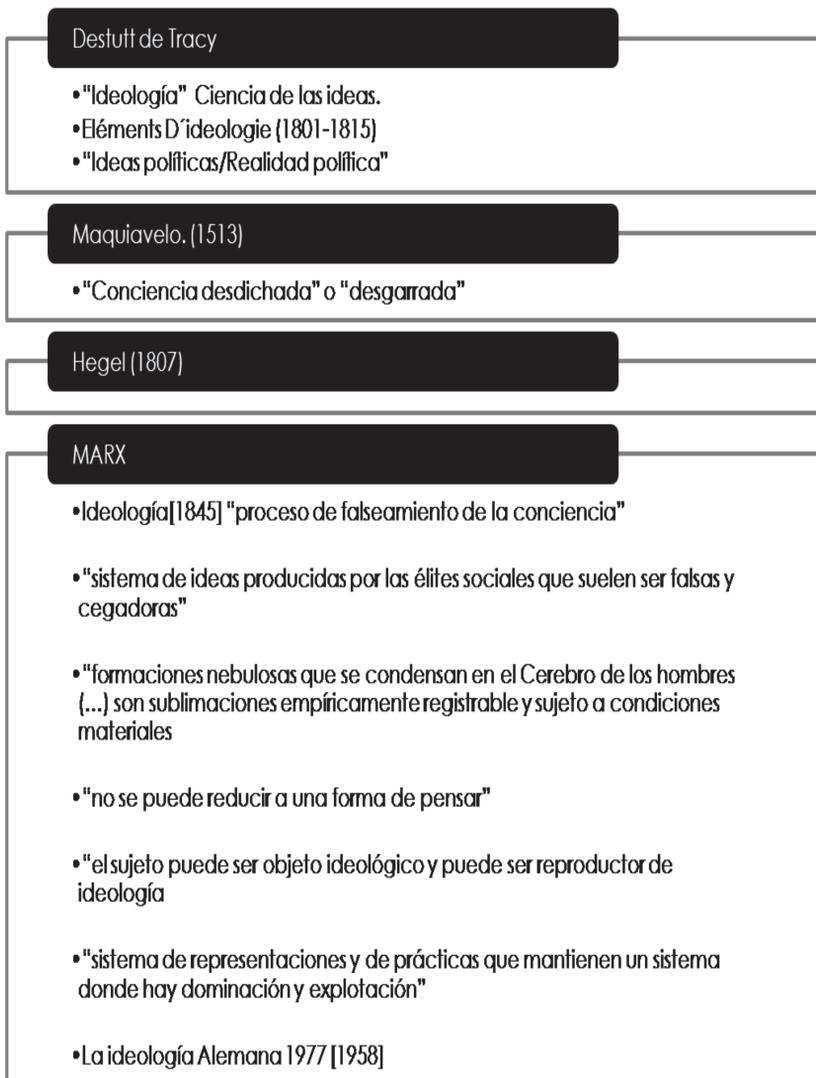
disciplina o investigación que se ha ubicado en algún campo o en alguna frontera del conocimiento, ha hecho importantes aportes, así como propiciado una fructífera discusión sobre el campo de la construcción de las subjetividades e intersubjetividades, como objeto de las ciencias humanas.

Si elaboramos una tentativa de *cuadro observador* sobre el uso y las palabras con las cuales se las ha designado por algunos autores que se han destacado durante los tres últimos siglos, tendremos la aproximación siguiente:

Comenzando con la ideología (algunos autores del siglo XIX), aunque ya Maquiavelo se había referido a esta noción en 1513 en los términos de una “conciencia desdichada o desgarrada”:

## Figura N° 1

### Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XIX)



Fuente: elaboración propia, 1999

## Figura Nº 2

### Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XIX. 1898)

#### SÍNTESIS

- Al parecer, el término más cercano a las representaciones sociales aparece por primera vez en 1898 como representaciones colectivas y "representaciones individuales", recogido en el volumen *Sociology and Philosophy*, que fue publicado en 1924 por E. Durkheim [1895] (2003) (Berain 1990). Octave Hamelin (contemporáneo de Durkheim y Mauss. Marx en 1845 se refiere a un sistema de representaciones en la Ideología Alemana (1977) [1932]. Posteriormente M. Weber prefiere usar en el mismo sentido, estructuras de conciencia en 1958. M. Foucault, quien reconoce la utilidad de las Formaciones discursivas en 1978. J. J. Habermas, en 1979 se refiere a las estructuras de conciencia, Berger y Luckmann en 1966, a los universos simbólicos. En 1933 en la obra "representaciones del mundo en el niño", Jean Piaget rescata también esta noción al señalar que la representación es no sólo uno de los más importantes, sino también Cuáles son los planos de realidad sobre la cual se mueve este pensamiento?". Así también Lévy Brühl, intenta entender desde la antropología las representaciones del hombre primitivo. Como un fenómeno de la era moderna (años sesenta) Serge Moscovici y colaboradores en el Laboratorio de Psicología Social (Escuela de Altos Estudios de París 1961), elaboran el término representaciones sociales. Ahora bien, ¿cuándo aparecen estos constructos en la Historia y en cuál historia?. En la historia nueva; Lucien Febvre, se apropia de un material llamado *utilaje mental*, 1942 (en su *Rabelais*). En 1969 Congreso Internacional de Ciencias históricas, Estocolmo, se comienza a hablar de historia de las mentalidades, de valores, de formas, de lo simbólico y de los mitos (Ariés 1987).
- Representaciones colectivas (rrcc) constituyen "estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia, tecnología, moral, derecho). El principal de sus atributos es que son los instrumentos que posibilitan el representar/decir sociales porque incorporan aquellos "sólidos marcos, categorías del pensamiento, tales como: el espacio, el tiempo, totalidad, leyes de identidad, y no contradicción, la esfera de lo sagrado, como centro de la conciencia colectiva: la sociedad como ser moral, como nomos colectivo" (Berain 1990:16).

### Figura Nº.3

#### Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XX)

##### SÍNTESIS

- Al parecer, el término más cercano a las representaciones sociales aparece por primera vez en 1898 como *representaciones colectivas* y "*representaciones individuales*", recogido en el volumen *Sociology and Philosophy*, que fue publicado en 1924 por E. Durkheim [1895] (2003) (Beriaín 1990). Octave Hamelin (contemporáneo de Durkheim y Mauss. Marx en 1845 se refiere a un sistema de representaciones en la *Ideología Alemana* (1977) [1932]. Posteriormente M. Weber prefiere usar en el mismo sentido, *estructuras de conciencia* en 1958. M. Foucault, quien reconoce la utilidad de las *Formaciones discursivas* en 1978. J. J. Habermas, en 1979 se refiere a las *estructuras de conciencia*, Berger y Luckmann en 1966, a los *universos simbólicos*. En 1933 en la obra "*representaciones del mundo en el niño*", Jean Piaget rescata también esta noción al señalar que la representación es no sólo uno de los más importantes, sino también Cuáles son los planos de realidad sobre la cual se mueve este pensamiento?". Así también Lévy Brühl, intenta entender desde la antropología las representaciones del hombre primitivo. Como un fenómeno de la era moderna (años sesenta) Serge Moscovici y colaboradores en el Laboratorio de Psicología Social (Escuela de Altos Estudios de París 1961), elaboran el término *representaciones sociales*. Ahora bien, ¿cuándo aparecen estos constructos en la Historia y en cuál historia?. En la historia nueva; Lucien Febvre, se apropia de un material llamado *utillaje mental*, 1942 (en su *Rabelais*). En 1969 Congreso Internacional de Ciencias históricas, Estocolmo, se comienza a hablar de historia de las *mentalidades*, de valores, de formas, de lo simbólico y de los mitos (Ariés 1987).
- Representaciones colectivas (rcc) constituyen "estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia, tecnología, moral, derecho). El principal de sus atributos es que son los instrumentos que posibilitan el representar/decir sociales porque incorporan aquellos "sólidos marcos, categorías del pensamiento, tales como: el espacio, el tiempo, totalidad, leyes de identidad, y no contradicción, la esfera de lo sagrado, como centro de la conciencia colectiva: la sociedad como ser moral, como nomos colectivo" (Beriaín 1990:16).

## Figura N° 4

### Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XX. 1961)

#### SÍNTESIS

- Al parecer, el término más cercano a las representaciones sociales aparece por primera vez en 1898 como *representaciones colectivas* y "*representaciones individuales*", recogido en el volúmen *Sociology and Philosophy*, que fue publicado en 1924 por E. Durkheim [1895] (2003) (Beriaín 1990). Octave Hamelin (contemporáneo de Durkheim y Mauss. Marx en 1845 se refiere a un *sistema de representaciones* en la *Ideología Alemana* (1977) [1932]. Posteriormente M. Weber prefiere usar en el mismo sentido, *estructuras de conciencia* en 1958. M. Foucault, quien reconoce la utilidad de las *Formaciones discursivas* en 1978. J. J. Habermas, en 1979 se refiere a las *estructuras de conciencia*, Berger y Luckmann en 1966, a los *universos simbólicos*. En 1933 en la obra "*representaciones del mundo en el niño*", Jean Piaget rescata también esta noción al señalar que la representación es no sólo uno de los más importantes, sino también Cuáles son los planos de realidad sobre la cual se mueve este pensamiento?". Así también Lévy Brühl, intenta entender desde la antropología las *representaciones del hombre primitivo*. Como un fenómeno de la era moderna (años sesenta) Serge Moscovici y colaboradores en el Laboratorio de Psicología Social (Escuela de Altos Estudios de París 1961), elaboran el término *representaciones sociales*. Ahora bien, ¿cuándo aparecen estos constructos en la Historia y en cuál historia?. En la historia nueva; Lucien Febvre, se apropia de un material llamado *utilloaje mental*, 1942 (en su *Rabelais*). En 1969 Congreso Internacional de Ciencias históricas, Estocolmo, se comienza a hablar de historia de las *mentalidades*, de valores, de formas, de lo simbólico y de los mitos (Ariés 1987).
- Representaciones colectivas (rrcc) constituyen "estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia, tecnología, moral, derecho). El principal de sus atributos es que son los instrumentos que posibilitan el representar/decir sociales porque incorporan aquellos "sólidos marcos, categorías del pensamiento, tales como: el espacio, el tiempo, totalidad, leyes de identidad, y no contradicción, la esfera de lo sagrado, como centro de la conciencia colectiva: la sociedad como ser moral, como nomos colectivo" (Beriaín 1990:16).

### Figura N° 5 Reconstruyendo el árbol de la representación social (Siglo XXI. Transición)

MOSCOVICI (1961)

- "representaciones sociales"
- "...un corpus organizado de conocimientos y una de las actividades psíquicas gracias a las cuales los hombres hacen inteligible la realidad física y social, se integran en una relación cotidiana de intercambios, liberan los poderes de su imaginación" (1979:18)
- designa una forma de conocimiento (...) el saber del sentido común. Se excluye de ellas toda forma de conocimiento científico, mágico, religioso" (Jodelet 1986)
- Constituyen modalidades de pensamiento práctico orientados hacia la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno social, material o ideal
- **Socialmente elaborado** (no se toma lo social como un hecho que se impone al individuo). Se trata de una producción psicosocial en la que influye la historia del individuo; sus afectos y orientaciones personales y su interacción social"
- **Y compartido**...se produce en el intercambio de informaciones
- **Orientado** hacia la práctica..., busca manejar el ambiente, comprenderlo, explicarlo y actuar sobre él
- **Dinámico**, debido al bombardeo de innovaciones e informaciones; a la rapidez del cambio social de la vida moderna
- Es **estructurado**, tiene un núcleo central (de informaciones y creencias)

A partir de la figura anterior; desde la representación hasta la anti-representación (o crítica negativa de la misma), podemos *mirar el paso (aunque sea superficialmente)* de la construcción del fenómeno de representación (en algunos autores).

Podemos observar que para cada perspectiva hay un “concepto clave”. O para decirlo en los términos de Peter Burke: “tomemos la idea de “representación”, un concepto clave de la NHC” (la nueva historia cultural) (Burke 2006 [2004]).

En el cuadro analítico que intentamos armar sobre la genealogía de las representaciones, como todo cuadro que alude a un posible sistema de ideas; el mismo está abierto incluso a la posición de una crítica negativa a la tesis de la representación, tal como se ha construido en la modernidad desde Occidente. No vamos a desarrollar este enfoque, que dejaremos para otro momento; solamente haremos referencia a que esta crítica negativa se dirige a sostener la antítesis de la representación, es decir, al hecho de que el propio desenvolvimiento de la modernidad, pone en escena el quiebre del conjunto de representaciones que ha gobernado el imaginario civilizatorio (hasta ahora) de Occidente. En esta misma dirección crítica, pero no en clave negativa, encontramos a Gilbert Durand y su trabajo sobre la crisis espiritual de Occidente en su teoría sobre la cultura y las representaciones simbólicas.

Un grupo importante de teóricos de la posmodernidad, sobremodernidad, etc., ponen en duda que en la construcción del imaginario cultural haya referentes que lo sostengan. Según esta tesis, hay un vacío de referentes civilizatorios; hay una entropía de sentido, una crisis de perspectivas y un horizonte casi reducido al presente. Entre otros, podríamos citar a J. Baudrillard, quien propone que estamos presenciando un vacío de sentido que atraviesa esta civilización, por tanto: a) a la ruptura de la unidad dialógica de los sujetos, b) el doble papel funcional de emisor-receptor, c) el desarrollo del modelo de simulación, d) la muerte de los referentes o su una orgía, lo cual significaría el fin de la representación, o el exterminio de lo real, como lo podemos interpretar en sus obras *La ilusión vital* (Baudrillard 2002), *La transparencia del mal* (1991) y *El otro por sí mismo* (1997), entre otros.

Prosiguiendo con el cuadro genealógico de la representación y a fin de preparar el terreno para llegar por fin a la noción de representación social,, consideramos que deberían quedar aquí resaltadas las semillas

que fueron sembrando algunos de sus precursores. Comenzaremos por los de E. Durkheim y M. Mauss (siglo XIX); luego con los aportes de la Nueva historia (siglo XX) y algunos autores contemporáneos que hemos seleccionado.

## 2. Las Representaciones colectivas de Durkheim y las mentalidades en la Nueva Historia

Figura N° 6

### Reconstruyendo el árbol de la representación (Síntesis)

#### TRANSICIÓN AL SIGLO XXI

- Crítica negativa a la tesis de la representación
- Baudrillard y otros teóricos del movimiento posmoderno [1995]
- “Hemos llegado a la asunción de todos los modelos de representación, de todos los modelos de **antirepresentación**:
  - Orgía de lo real, de lo racional,
  - De lo sexual, de la crítica, de la anticrítica, del crecimiento.
  - De la producción, de la superproducción virtual de objetos, de signos, de mensajes, de ideologías, de placeres
- Liberación.....
- Y si todo está liberado... ¿qué hacer después de la orgía?
- Fingir que se está acelerando en el mismo sentido, pero en realidad, aceleramos en el vacío. Y a este vacío hemos llegado por la fractalidad del valor; este es el esquema de nuestra cultura (Baudrillard LTM [1990] [1995:9]).
- “Hay efectivamente elementos, lugares y segmentos; hay policulturalismo, cruzamientos de población y multiplicidad en los mundos de vida y maneras de ser en las representaciones. Hay una serie de cosas múltiples y diversas que constituyen de alguna manera la vida social” (Maffesoli 1994:250).

### **3. Las “representaciones colectivas” de E. Durkheim y M. Mauss**

Se ha afirmado en muchos trabajos sobre el tema de la representación social, que la noción de Moscovici de representaciones sociales, tiene sus antecedentes en la teoría de las representaciones colectivas de Durkheim, como precursor.

Ahora bien, deberíamos hacer justicia al hecho de que gran parte de la sustantividad de la tesis de Durkheim es compartida con Marcel Mauss, por supuesto reconociendo también sus relaciones de parentesco en la construcción de las ideas fundacionales de esta teoría. Pero como estamos hablando de historia genealógica, también hay que reconocer que la noción de representación empleada por ambos, tiene a su vez como fuente de inspiración, las ideas de Octave Hamelin, un profesor de filosofía en algunas universidades de Bordeaux (desde 1884) y la Sorbona (desde 1905), contemporáneo de Mauss y Durkheim (Gauna 2006).

En el diccionario de filosofía de José Ferrater Mora (Tomo II 1994), Hamelin define la representación dentro de una gnoseología de corte kantiano, cercana al idealismo:

La representación no es sino la conciencia bajo las especies de la cual [el yo y el no yo] nacen conjugados. Contrariamente a la significación etimológica del término (pues es menester pedir prestadas las palabras al sentido común), la representación no representa, no refleja, un objeto y un sujeto que existirían sin ella; ella misma es el objeto y el sujeto, ella es la realidad misma (Hamelin en DF1994: 1553).

Si entendemos (en los términos de Hamelin) que la naturaleza ontológica de las categorías se debe a la relación que estas mantienen con el “yo y no-yo”; la síntesis, que sería el conocimiento por medio del cual se construye la representación, muestra que esa construcción del yo y no yo, son parte de un todo. Como lo explica muy bien Aníbal Gauna:

Las categorías, en el sentido de Hamelin, son las intermediarias entre las categorías formales (en el sentido kantiano, formas puras del entendimiento) y los datos inmediatos. Las categorías para Hamelin, son la mediación entre lo trascendental y lo fenoménico (Gauna 2006: 85).

Volviendo a Marcel Mauss y su teoría sobre la magia en la cual introduce la tesis de que tanto la magia como la religión están fundadas sobre un espaciotiempo sagrado que constituye la conciencia de los individuos y que sería entendida a partir de la noción de *maná*. La magia, en las sociedades primitivas y también la religión en las sociedades más complejas, constituyen una representación de la conciencia social, al mismo tiempo que una prefiguración de las categorías de la razón.

En palabras de A. Gauna, “la concepción de las representaciones sociales de marcel mauss se sintetiza en el concepto de *maná*” (2006: 88).

Según Lévi-Staruss y su introducción a la obra de M. Mauss, el interés del autor de la teoría sobre la magia se concentra en el estudio del hombre total, o los hechos sociales totales. Su objetivo era llegar a comprender estos hechos totales usando a la etnología como objeto de estudio, que era para el autor una sociología o una teoría de la sociedad como hecho social total.

Estas categorías de *maná*, *wakan* y *orenda*, son consideradas las categorías fundamentales del espíritu humano. Ahora bien, un enfoque superorgánico como este (Harris 1978), no estaba fundado en la conciencia (o por los factores psicológicos individuales). Mauss y Durkheim defendían la autonomía del dominio social. Una de las reglas metodológicas de Durkheim principales, establecía que la causa determinante de un hecho social había que buscarla no entre los estados de conciencia individuales, sino en los hechos sociales que habrían precedido a estos estados de conciencia:

Las representaciones, las emociones y las tendencias colectivas son causadas no por ciertos estados de las conciencias de los individuos sino por las condiciones en que se encuentra el grupo

social en su totalidad. Por supuesto, tales acciones solo pueden materializarse si las naturalezas individuales son meramente el material indeterminado que el factor social moldea y transforma. Su contribución consiste en actitudes muy generales, en predisposiciones vagas y consecuentemente plásticas, que por sí mismas, si no intervinieran otros agentes, no tomarían las formas definidas y complejas que caracterizan a los fenómenos sociales (Durkheim en Harris 1978: 407).

En cuanto a esta misma percepción de Durkheim, Mauss entendía que detrás de las ideas están los hombres concretos que las piensan, y este es un hecho social total. En la interpretación de Lévi-Strauss (Introducción a la obra de M. Mauss 1991), el autor de la magia está apuntando a los aspectos estructurales de la vida social, que por cierto, aspecto que Lévi-Strauss, va a trasladar a las estructuras lingüísticas como vías de acceso a las mentalidades. Pero como lo advierte Gauna; entendiéndose que estas estructuras lingüísticas constituyen específicamente “lo social” (Gauna 2006: 91). Al igual que el lenguaje, lo social es una realidad autónoma; los símbolos también son más reales que aquello que simbolizan.

Ahora bien, la noción de hombre total, o de hecho social total de Mauss es más compleja si pensamos en la cuestión de la temporalidad. La noción de “hombre total” es más ambiciosa con respecto a la temporalidad debido a la doble valencia que Mauss le otorga: el hombre total es: a) “cosa”, es decir, objeto de estudio, y b) pero también es, alternativamente, representación de objeto. En otras palabras, es manifestación concreta y, al mismo tiempo representación de una mentalidad (como universalidad) siempre concreta de las estructuras de la vida social.

Podemos apreciar entonces las dos instancias temporales en la dinámica en la que se cruzan los agentes y el sistema, la mentalidad y la estructura.

El estudio de la morfología social (o de fragmentos concretos de ella); la sociedad de los esquimales, no tenían otra utilidad que encontrar un objeto social y describirlo y explicarlo en tanto punto de partida, para

alcanzar la meta fundamental: la captación de las estructuras profundas de la vida social: el fenómeno social total.

Entonces, si estamos interesados en captar lo fundamental de esa morfología, tenemos que observar cuáles son los esquemas clasificatorios de ese fragmento de realidad concreta. Nos encontraremos con sus “esquemas clasificatorios de todo tipo” (Gauna 2006: 93).

Este material clasificatorio es una especie de residuo (que viene a ser el objeto de análisis sociológico), se llamará en adelante *representaciones colectivas*, es decir, esquemas clasificatorios de las sociedades. Si esto nos convence, habría que ir entonces al origen de estas categorías y de sus esquemas clasificatorios en general, a fin de comprender las estructuras profundas de la vida social. Así entendido, al hablar del estudio del hecho social total, estaríamos refiriéndonos al estudio de las representaciones colectivas.

La comprensión de lo social, para Mauss estriba en la capacidad de expresividad del hecho social total, es decir, que en cualquier aspecto de la condición humana, podemos encontrar que se manifiesta la existencia colectiva. Si lo trasladamos al lenguaje; las prácticas sociales son un lenguaje, por tanto es por la mediación del lenguaje como se puede captar su mensaje.

Ahora bien, otro asunto importante de destacar, es que los principios clasificatorios están previamente establecidos por los lugares de pertenencia sociales, es decir, por las condiciones en que las sociedades están organizadas, a saber, en clanes, grupos, por relaciones de parentesco, etcétera. Pero esta es una parte de lo social; los lugares de pertenencia social. La otra parte es aquella que Lévi-Strauss denomina “significado flotante”, refiriéndose a la condición de posibilidad del pensamiento simbólico. Este “significado flotante” que ejerce las sociedades para expresarse; significado que tiene una función semántica y vehicula significados.

La atribución de este significado, por parte de Lévi-Strauss, le hace resaltar un comentario que aparece en la introducción a

la obra de Marcel Mauss (Sociología y Antropología) (1991). En primer lugar, como fondo, hay una crítica a la ciencia, como pensamiento rector y en torno a la relación entre simbolismo y conocimiento. Por supuesto, no pretende crear un foso entre estos. Sin embargo, el hombre se encuentra a través de su historia universal, con grandes dificultades para situar su significado que a su parecer es inherente a su condición humana. “En su esfuerzo por comprender el mundo el hombre posee un exceso de significados que reparte entre las cosas de acuerdo con las leyes del pensamiento simbólico, pensamiento que los etnólogos y lingüistas tienen que estudiar...” (Lévi-Strauss 1991: 40).

Para Lévi-Strauss, esas nociones de tipo *mana* representan ese *significado flotante* que se ha constituido: la “servidumbre de todo pensamiento completo y acabado” (1991: 40). Se está refiriendo en esto último a la ciencia, que lo estanca y lo disciplina, sin reconocer que constituye el “gaje” del arte, de la poesía, de la invención mítica y aún estética.

Estos significados flotantes hay que captarlos y capturarlos pues tienen muchos atributos: fuerza, acción; cualidad y esencia; sustantivo, adjetivo. El *mana* es todo a la vez, dice Lévi-Strauss (1991). Y advierte que ya M. Mauss había percibido los obstáculos de la visión científicista de algunos fenómenos excluidos del método científico.

En efecto, fue Mauss uno de los primeros en denunciar la insuficiencia de la psicología y de la lógica tradicional, rompiendo sus rígidas estructuras, al revelar otras formas de pensamiento aparentemente extrañas a nuestro entendimiento de adultos europeos. Cuando él escribía (recordemos que el ensayo sobre la Magia data de una época en que las ideas de Freud eran totalmente desconocidas en Francia) este descubrimiento, solo podía manifestarse de una forma negativa, haciendo alusión a una “psicología no intelectualizada” (Lévi-Strauss 1991: 41).

Entonces, esa noción primigenia de la religión (*mana*) a la que se refería M. Mauss en su estudio sobre la magia, tiene un espacio que no es físico, sino un espacio que es imaginario, espacio con el cual los

grupos se identifican con las cosas e identifican las cosas entre sí. Este espacio se entiende como distancia (Gauna 2006).

Al parecer, Mauss dejó en evidencia, sin proponérselo, la noción de imaginario social: “el cemento significante que vincula el símbolo con lo real” (Gauna 2006:102). Pero además, si este *mana* es traducido a imaginario social, podría concebirse como un elemento de explicación-comprensión de las sociedades, es decir, cobraría una generalización científica (siempre y cuando se despoje de su connotación mágico-religiosa).

Mauss se expresa así, de un elemento fundacional clave, al preguntarse ¿quién lleva a cabo la síntesis? ¿el individuo?, ¿qué vemos, el juicio mágico o el analítico? En realidad, no vemos que lo haya intentado nunca, ya que “los juicios mágicos sólo se nos presentan en forma de prejuicios, de prescripciones, y es bajo esta forma en que aparecen en la mente de los individuos” (Mauss 1991: 135).

Con estas agudas observaciones en el haber de estos autores en este territorio en exploración, podemos ya ir a Durkheim y su noción de representaciones colectivas, tratando de advertir su concepción del tiempo.

Con el interés de revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad, Durkheim, se interesa por la religión como una institución social.

La religión debe ser estudiada con la misma legitimidad que cualquier otra realidad social, sólo porque existe. Pero por otro lado, además de su existencia como fenómeno, las instituciones (como la magia), no descansan sobre el error o la falsedad. De ser lo contrario no se mantendrían en el tiempo.

Durkheim analiza entonces a las representaciones y a los ritos, que son los que mantienen a las instituciones en el tiempo. A través de la religión, con sus fiestas, ritos y cultos, las sociedades se expresan. Decía que la religión no solamente enriquecía con sus ideas el espíritu sino que contribuían con la formación del espíritu mismo.

Las otras cuestiones del tiempo en los atributos de la religión, además de la de que la permanencia en el tiempo de las instituciones de una sociedad, encontramos la noción de ritmo de la vida social, la de la dinámica histórica, que va de las formas elementales a las formas complejas. Esta dinámica (propia de toda sociedad), se debate entre la decadencia y la revitalización de las ideas colectivas. Tales ideales son creados y compartidos socialmente, tal como los *ritos piaculares* en las sociedades más simples (y por cierto también en las sociedades “complejas” de hoy tal como lo ha percibido M. Mafessoli hay un retorno de estos ritos piaculares, tal como lo observa Maffessoli (2000), como un retorno a formas sociales arcaicas de nuevo tipo.

El tiempo y el espacio son categorías sociales que se han institucionalizado y se han originado de acuerdo a los criterios de diferenciación que la sociedad ha hecho. Estos criterios a su vez, se han producido como resultado de la misma organización social y del modo como se han diferenciado socialmente. Así, las organizaciones (espacial-temporales) no son más que réplicas de la organización social.

Ahora bien, debe entenderse además de esto, Durkheim pone el énfasis en el uso social de las categorizaciones sociales, lo cual no le hace totalmente dependientes de su origen social o histórico.

Además del uso social, se agrega un problema metodológico (que advierte A. Gauna); además del uso social de las categorías sociales está la importancia del lenguaje, o sistema social de conceptos que la sociedad usa para comunicarse y compartir, es decir, la asunción de las categorías y conceptos como representaciones colectivas. Estos conceptos tienen una naturaleza intrínsecamente social y su validez es universal, por tanto, cobra un carácter impersonal, social, compartido, colectivo (Gauna 2006). En este atributo radicaría su apariencia de “eternidad”, de “atemporalidad” (2006: 116). Este *apalabramiento* de las categorías también es analizado por Beriain, y sobre el tiempo:

En Las formas elementales Durkheim muestra que las categorías cognitivas fueron hechas a imagen del fenómeno social: el **espacio** cósmico era primitivamente construido sobre el modelo del espacio social, es decir, sobre el territorio ocupado por la

sociedad y tal y como la sociedad lo concibe, el **tiempo** expresa el ritmo de la vida colectiva... (Beriaín 1990: 56).

### **La conciencia colectiva: la metafísica de Durkheim.**

La verdad que se expresa a través de los conceptos se caracteriza por la impersonalidad y la estabilidad, de modo que la posibilidad de realización de la existencia humana en lo colectivo, se logra en el aprendizaje colectivo que se ha acumulado por siglos. Este aprendizaje colectivo que se logra a su vez mediante la comunicación o transferencia de pareceres que son vehiculados a través de los conceptos y uno de esos conceptos (colectivos) y acumulados, es el de totalidad, que no es otra cosa que una representación de la sociedad. A partir de esta argumentación se podría deducir que estaría expresada la metafísica de Durkheim; en esa experiencia socialmente adquirida que no pertenece a nadie en particular.

La conciencia colectiva es la forma más alta de la vida psíquica, pues es una conciencia de conciencias. Colocada fuera de las contingencias individuales y locales y por encima de ellas, sólo ve las cosas en su aspecto permanente y esencial, que fija en nociones comunicables (Durkheim en Gauna 2006: 119). (Según Beriaín este concepto o argumentación metasocial aparece en la "División social del trabajo" en 1982) (Beriaín 1990: 44).

### **Las representaciones colectivas ("rr.cc.") en el análisis de Beriaín**

La teoría de la sociedad formulada por Durkheim tiene como comuna vertebral dos conceptos que son *sinónimos*, en la interpretación de Beriaín: el de conciencia colectiva y el de representaciones colectivas (Beriaín 1990).

La aparición histórica del concepto de rr.cc. la ubica en su obra La división social del trabajo en 1898, pero es en Las formas elementales de la vida religiosa publicada en 1912 que aparece más sistematizado y elaborado (Durkheim 2003).

Las rr.cc. son estructuras intersubjetivas de conciencia que responden a la necesidad que tiene la sociedad de la regularidad, estabilidad e intersubjetividad de su sistema cultural, así como de una periodización de las prácticas sociales (religiosas, políticas, económicas, sexuales, etc. a fin de regenerar la solidaridad del grupo.

Las rr.cc. constituyen una red de tipificaciones que se han heredado y que como conjunto significativo y total social, comprenden un marco de referencia que sirve como modelo interpretativo para la psique individual y colectiva en la resolución de problemas prácticos y simbólicos. Estos dispositivos de conciencia, tienen una fuerza social. Beriain expone el caso de las rr.cc. de corte político. Esta fuerza social (de la opinión pública) se ha delegado al Estado en las sociedades modernas. El Estado, nacido de la división social del trabajo, pone esta fuerza (que aparece, por el hecho de la amnesia de su génesis, como la suya propia), al servicio de las representaciones colectivas para afirmar su eficacia específica: el poder político. A través de las reglas (leyes) el Estado y las representaciones colectivas ejercen una coacción sobre los individuos (actores sociales en los términos de Beriain).

Pero, "Hace mucho que se sabe que el primer sistema de representaciones con el que los hombres se han representado el mundo y a sí mismos fue de origen religioso" (Durkheim 2003: 37).

La religión fue el primer dispositivo discursivo portador de las categorías del conocimiento: espacio, tiempo, causalidad, totalidad, verdad, etc., además de ofrecer una interpretación del ser-estar en el mundo" –significaciones sociales-. (Beriain 1990: 57).

Estos conceptos son elementos de una red de tipificaciones, de tipificaciones de individuos, del curso de sus modelos de acción, de sus motivos y objetivos, o de los productos sociales originados en sus acciones. Estos tipos fueron formados por otros, los predecesores o los contemporáneos que instituyeron e instituyen nuevos universos simbólicos" (A. Schütz, 1970: 119 y ss.).

El conocimiento de estas tipificaciones y de su uso apropiado es

un elemento inseparable de la herencia cultural suministrada al niño nacido en el seno de un grupo –bien sea la occidental familia edípica, o el modelo matriarcal de los trobriands, o cualquier otro-. El conjunto total de estas tipificaciones constituye el marco de referencia que sirve como modelo interpretativo –para el mundo sociocultural, para la psique individual, como para el mundo de las facticidades físicas- en la resolución de problemas prácticos, cognitivos y simbólicos expresivos (Beriaín 1990: 57-58).

El desarrollo de esta tesis es ampliamente expuesta en su obra “Las formas elementales de la vida religiosa” (2003).

Comenzando con su obra *Las formas elementales de la vida religiosa [1895]*, el autor parte de la descripción de la cultura y de la sociedad de los aborígenes australianos; un pequeño grupo con el *más bajo nivel de evolución cultural* conocido y una religión sin especialistas religiosos. Sobre esta experiencia se pueden extraer algunas tesis que son básicas:

a) El núcleo central de su tesis, es hacer comprensible la naturaleza religiosa del hombre; y cómo se revela, a partir de ella, un aspecto esencial y permanente de la humanidad (2003). La religión es el factor decisivo que mantiene unidos a los hombres, es decir, la religión es el elemento decisivo de cohesión social. Pero en nuestros días, las religiones constituyen unas de las primeras fuentes de conflicto social y de conflicto social grave; sangriento, incluso, asesino.

b) Para llegar a esta tesis debe primero despejar el uso de la palabra sociedad.

c) Le parece que se ha de rechazar categóricamente algunas teorizaciones en los términos de una “ciencia social”, cuando en realidad, esta ciencia social no es otra cosa que una filosofía social, cuyo origen es bien conocido; el comtismo, que tiene más de ideología que de ciencia o de filosofía.

Durkheim responde teóricamente al contexto que le influye permanentemente: entender los hechos sociales como los entiende la ciencia de su tiempo (siglos XVII, XVIII y XIX).

La sociedad es entendida por Durkheim (desde un enfoque evolucionista), a partir tres perspectivas:

1) Las sociedades llamadas primitivas, en las se observan rasgos fundamentales de la sociedad humana, como por ejemplo, las tribus del centro de Australia, las cuales constituyen el objeto de estudio de su obra ya citada (Las formas elementales de la vida religiosa) (2003).

2) La sociedad en su sentido más amplio y que incluye al estadio anterior, pero a su vez excluye y se contrapone al siguiente (3º), a cualquier grupo humano, cualquiera fuere su grado de civilización, “como por ejemplo, los fenicios, el Sultanato de Delhi, la monarquía hawaiana en el siglo XIX” (González Noriega (Introducción) en Durkheim 2003: 8).

3) Los grupos humanos altamente organizados (Estado-Nación) en el sentido moderno, y que presentan además, un alto grado de desarrollo moral, además se orientan por representaciones idealizadas de las formas de relación de éstos (los grupos de este tipo) entre sí “comunidad moral de los pueblos civilizados” (...) “comprende a las naciones más desarrolladas de Europa a principios del siglo XX y a los Estados Unidos de América” (2003: 8).

No hay que caer entonces en la confusión típicamente francesa entre la Nación-Francia y la Universalidad humana (o *humanitas*) o bien, totalidad de los seres humanos.

En la interpretación de Josexto Beriain podemos entender el proyecto de modernidad desde Durkheim, a partir de: a) el concepto de sociedad se ofrece en dos niveles: “mundo de la vida” (en los términos de Habermas) y como “sistema”. b) El concepto de representaciones colectivas se entiende como la estructura simbólica de las sociedades

complejas. c) La religión, que sería la *proto-representación* colectiva por excelencia. Su argumento central es la *presentificación* de un “imaginario social radical”, Dios o maná totémico. La representación es portadora de significaciones sociales (de lo sagrado/profano; vida/muerte, etc.), La representación porta categorías cognitivas para la clasificación y representaciones sociales.

El concepto se entiende como estructuras psicosociales intersubjetivas que representan el acervo de conocimiento socialmente disponible, y que se despliegan como formaciones discursivas más o menos autonomizadas (ciencia/tecnología, moral/derecho, arte/literatura) en el proceso de autoalteración de significaciones sociales (...) En la interpretación de Beriain, no reflejan la internalización individual de significaciones sociales (...) actúan como paradigmas (contrafácticos compartidos) que contribuyen a la reproducción simbólico-cultural (Beriain 1990: 16).

Las representaciones colectivas no son meras objetivaciones prácticas y van cambiando en la medida que la sociedad evoluciona en sus instituciones por el *hacer-social histórico* (en la interpretación de Beriain 1990). Así por ejemplo, en esta modernidad tardía, las representaciones colectivas constituirían una pluralidad de rr.cc. autónomas desacralizadas, que posibilitarían el representar-hacer sociales dentro de una cosmovisión secularizada (des-encantada) en la que los viejos dioses han muerto y todavía no hemos encontrado nuevos fundamentos, significaciones, símbolos y arquetipos que reemplacen el “espacio simbólico” que aquellos definían.

Otra de las tesis importantes de Durkheim consiste en apuntar hacia la búsqueda de un “equivalente funcional” de las viejas religiones en nuestras sociedades laicas contemporáneas, esto es, un núcleo escueto de esencias morales, que en sociedades democráticas, en las que en principio todo ha de ser problemático o incierto, tal que aparezcan como inmovibles guías de la acción. Al autor le parece importante recuperar y actualizar la tradicional doctrina de la religión civil (en el Contrato social), algo parecido a una nueva religión civil del mundo. Vemos pues, de este modo, “al primer sociólogo de los derechos humanos, tal como se puede leer en la introducción a las Formas elementales de la

vida religiosa de Durkheim” (Jean-Claude Filloux en González Noriega 2003: 16).

Ahora bien, la relación estrechísima entre la delimitación de los grupos humanos y el sistema de creencias compartidas por sus miembros, se van a expresar en las creencias, las cuales se hacen visibles en símbolos sensibles. En otras palabras, los grupos afirman su realidad y mantienen su identidad (colectiva) gracias a una serie de símbolos y ceremonias. No hay grupo humano sin simbolismo y la materialidad del símbolo es la carne visible de esa “identidad”, lo cual explica que un hombre pueda ofrecer su sangre y hasta dar su vida por algo que físicamente no es más que un pedazo de tela (González Noriega 1990).

En fin, como teoría de la “unidad grupal” y del simbolismo, la contribución de Durkheim a una teoría de la sociedad, es, por lo menos, dudosa, pero de sumo interés “en tiempos como éste en el que la necesidad de pertenecer a una colectividad y ser fiel a una tradición parecen anteponerse a la exigencia de ser algo uno mismo” (1990:16).

¿Dónde encontrar los sistemas de representaciones?

Primero: en la sociedad. “La sociedad es definida positivamente como cohesión o unión (esto es, tautológicamente), y es definida negativamente como resistente a la disolución” (Beriaín1990: 20).

Segundo: La moral y la religión como instituciones que dan cohesión a la sociedad: consensos. La constitución de lo sagrado es el acto fundacional de la sociedad (“todas las conciencias vibran al unísono”). Esta moral se ve como “progreso” pero implica dos cosas: a) la independencia del ego (o identidad del yo), y b) la progresiva racionalización en términos de principios intersubjetivos universales.

El método de Durkheim le lleva al trabajo de los etnólogos y etnógrafos para estudiar *estos seres tan simples* cuya vida está reducida a sus rasgos más esenciales. En ellos, los hechos son más simples, por tanto, las relaciones entre los hechos son también, más evidentes.

En las sociedades primitivas, la representación es totémica, es decir, depende de un símbolo (o Totem). Y para las sociedades modernas y más complejas, es Dios.

Durkheim encuentra que las razones por las que los hombres explican sus actos han sido elaborados y desnaturalizados por la reflexión de los estudiosos; son más próximos, guardan un mayor parentesco con los móviles que han determinado estos actos. Pero el problema de Durkheim es su visión en la que atribuye a las mitologías populares el efecto de deformar las causas del pensamiento religioso. Afirma que las mitologías populares y las sutiles teologías han hecho su trabajo; han superpuesto a los sentimientos primitivos, sentimientos muy diferentes, que procediendo de los primeros, de los que son una forma elaborada, no dejan que se haga transparente su verdadera naturaleza, sino muy imperfectamente. El desarrollo de esta obra (*Las formas elementales de la vida religiosa*) sería una ilustración y una verificación de esta advertencia metodológica (Durkheim 2003).

En la raíz de nuestros juicios –dice Durkheim–, existe un cierto número de *nociones esenciales* que dominan toda nuestra vida intelectual, o como las llaman los filósofos a partir de Aristóteles, “categorías del entendimiento”. Estas son: Nociones de “tiempo, de “espacio”, de “género”, de “número”, de “causa”, de “sustancia”, de “personalidad”, etc. (Durkheim 2003: 23).

Estas nociones esenciales corresponden a las propiedades más universales de las cosas.

Son como sólidos marcos que ciñen el pensamiento; al parecer, éste no puede liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no estén en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles (...) son como la osamenta de la inteligencia (Durkheim 2003: 37).

Las representaciones religiosas son pues, representaciones colectivas que expresan realidades colectivas; los ritos son maneras de obrar que nacen solamente en el seno de grupos reunidos, y que están

destinados a suscitar, mantener, renovar ciertos estados mentales de esos grupos (...) basta intentar concebir lo que sería la noción de tiempo: son realidades sociales; son productos del pensamiento colectivo. Así, lo dividimos (el tiempo), lo medimos, lo expresamos por medio de signos objetivos. Nosotros no podemos concebir el tiempo a no ser que distingamos en él momentos diferentes.

Las representaciones colectivas son un cuadro abstracto e impersonal, que no sólo comprende nuestra existencia individual, sino la de la humanidad. Las mismas fungen cual estructuras o estructuraciones de nuestro imaginario cultural de la conciencia colectiva (a diferencia de los arquetipos de Jung del inconsciente colectivo (Berriain 1990).

Se podría interpretar que no es mi tiempo lo que está organizado así; es el tiempo tal como es objetivamente pensado por todos los individuos de una misma civilización.

El hecho de que las cosas se clasifiquen en el tiempo tiene su origen en la vida social. Las divisiones en días, semanas, meses, años, etc., corresponden a la periodicidad de los ritos, fiestas, ceremonias públicas. Un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene como función asegurar su regularidad (Durkheim 2003: 39).

Igualmente, lo que pasa con el tiempo, pasa con el espacio; ¿de dónde vienen la división y las diferencias que les son esenciales?, porque el espacio no tiene ni derecha, ni izquierda, ni arriba, ni abajo, ni norte, ni sur, etc., pero resulta que esos valores son comunes, y las distinciones que dependen de ellos, lo que implica casi necesariamente que son de origen social.

Entonces, las categorías no sólo no dependen de nosotros, sino que se nos imponen; son representaciones esencialmente colectivas, traducen ante todo estados de la colectividad: dependen de la manera en que ésta esté constituida y organizada, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales, económicas, etc (...). Tienen un contenido muy distinto al de las representaciones puramente individuales, y se puede asegurar de antemano que las primeras añaden algo a las segundas (Durkheim 2003: 45-48).

Si los hombres no se entendieran en todo momento sobre estas ideas esenciales, si no tuvieran una concepción homogénea del tiempo, del espacio, de la causa, del número, etc., se volvería imposible todo acuerdo entre las inteligencias y, consiguientemente, toda vida en común.

Hay además, algo importante de señalar: la necesidad con la que se nos imponen las categorías, no obedecen a una necesidad física o metafísica, pues las categorías cambian según los lugares y los tiempos; “es una particular suerte de necesidad moral que es a la vida intelectual lo que la obligación moral es a la voluntad” (Durkheim 2003: 50-51).

Por otro lado, la naturaleza social de las categorías no difiere del reino natural. Y aunque sean categorías construidas “hay en ellas artificio, es un artificio que sigue de cerca a la naturaleza y que se esfuerza por aproximarse cada vez más a ella” (2003: 52).

Tampoco son nociones simples, no son primigenias, tampoco inanalizables. Son “sabios instrumentos del pensar, que los grupos humanos han forjado laboriosamente en el transcurso de los siglos y donde han acumulado lo mejor de su capital intelectual” (2003: 53).

Después de exponer sucintamente algunas cuestiones fundamentales en la construcción de la noción de representaciones colectivas de Durkheim, se supone que deberíamos pasar a la noción de representaciones sociales de Moscovici, tal como reza el encabezado de este punto. Sin embargo, como quiera que se distinga esta noción en relación a las otras, se considera oportuno decir algunas cosas sobre las representaciones simbólicas.

## 4. Las representaciones simbólicas<sup>1</sup>

*... lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas "formas simbólicas".  
Clifford Geertz*

La cultura no puede existir en forma abstracta, sino encarnada en "mundos culturales concretos" que implican, por definición, una referencia a contextos históricos y específicos y además, se expresa en símbolos, entre otras formas.

Pero qué es lo simbólico.

De los aportes de la antropología, específicamente a partir de Taylor (el concepto de cultura estuvo asociado a lo simbólico, pues el punto de partida de la cultura (la cultura "primitiva"), estaba caracterizada por el animismo y el horizonte mítico, e iba a proseguir desarrollándose en un *continuum* de evolución lineal por el que debían pasar todos los pueblos desde la barbarie hasta la postindustrialización, experimentando ritmos y velocidades diferentes.

Durante muchos años de modernidad, estuvimos atados a este paradigma etnocéntrico, europeo, de un carácter situado y construido desde la modernidad, continuidad que no obstante algunas variaciones, continuó influyendo en la concepción unilineal de los hechos humanos y la historia.

Franz Boaz, para citar un caso, contrapone, desde el historicismo alemán; años veinte y treinta del siglo XX, una concepción de la cultura basada en el particularismo histórico. Según Boaz, la construcción del concepto de cultura atraviesa por tres fases sucesivas: la fase concreta, la fase abstracta y la fase simbólica, caracterizadas respectivamente por otros conceptos clave: costumbres, modelos y significados (Giménez 2010).

---

<sup>1</sup> Ver la noción de representaciones simbólicas de J. Clarac (ver II.3.1). Del Círculo de Eranos Gilbert Durand, sólo en su enfoque de cultura, ver pto. 1.3.1, cap. I, y M. Eliade, cap. II; II.3.1).

Al estudiar lo concreto se rescatan las costumbres como un elemento perturbador, pues el arte y la moral eran (en el concepto clásico de cultura) universales, en tanto las costumbres representaban lo particular concreto, los escenarios locales dentro de los cuales los personajes iban tejiendo la trama de su existencia cotidiana (Pasquinelli en Guerrero 2009: 41).

Entre los años 30 y 50 del siglo XX se instaura la fase abstracta en la formulación del concepto de cultura. La atención de los antropólogos se va a desplazar de las costumbres a los modelos de comportamiento, y el concepto de cultura se va a circunscribir a los sistemas de valores y a los modelos normativos, tal como lo señala Guerrero, los cuales regulan los comportamientos de las personas pertenecientes a un mismo grupo social.

Entre los autores más destacados: Margaret Mead, Ruth Benedict, Herkovits, Ralph Linton, en general discípulos de Boas, en su mayoría.

Se habla de fase abstracta en razón del inicio de un proceso de abstracción al convertir la cultura en un sistema conceptual como existente de manera independiente de toda práctica social.

En los años 70 y 80 aparece el libro de Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* en 1973; traducido al español en 1992, obra con la cual se inaugura la fase simbólica.

La cultura va a ser vista como un compuesto *estructuras de significación socialmente establecidas*; la cultura como una “telaraña de significados”; como un texto escrito por los naturales, que el antropólogo se esfuerza por interpretar. De modo que el saber del antropólogo va a consistir en una *interpelación de interpelados*.

Esta concepción simbólica de la cultura hoy día ha sido sometida a una fuerte crítica desconstruccionista por parte de la llamada antropología posmoderna, especialmente desde los propios discípulos de Geertz, tales como James Clifford y George Marcus entre otros (Guerrero 2009).

La crítica va a centrarse en que el concepto de cultura de Geertz está ligado a la modernidad y éste va a correr su misma suerte. El concepto de cultura como “totalidad coherente” está implicado en el todo complejo de Tylor y en la idea de interpelación profunda de Geertz, lo cual no será más que la proyección etnocéntrica de la “razón fuerte” de la modernidad occidental en su empeño por lograr un conocimiento totalizante del “otro”. Pero el “otro” en definitiva es siempre opaco e incognoscible. En este caso, el antropólogo estaría actuando exactamente como el novelista o el historiador que narra en tercera persona ocultando al sujeto de enunciación que es el verdadero artífice de la supuesta coherencia de los significados y de los “hechos”. Así James Clifford introduce el primado del “yo narrador” en la escritura antropológica. Pero la consecuencia obvia es la pérdida de la confianza en la objetividad de la investigación antropológica, cuestión que va a incidir en la crisis de identidad de la antropología cultural norteamericana.

Paradójicamente, al mismo tiempo en que se declara esta crisis, la concepción simbólica de la cultura se libera del monopolio de la antropología. Diversos campos del conocimiento se van a interesar por la cultura; la sociología pasa, del estudio de las instituciones específicamente culturales al estudio del papel del significado en la vida social en general; en las ciencias políticas se adaptan paradigmas culturales para explicar los conflictos producidos por el fundamentalismo religioso, el nacionalismo y los movimientos étnicos. Los mismos “estudios culturales” se convierten en una cuasi- disciplina institucionalizada.

Como un frenético impulso hacia los enfoques culturales es lo que hoy día se conoce como “giro cultural” en las ciencias sociales (Guerrero: 2009), por lo cual, sigue vigente la hegemonía de la concepción simbólica de la cultura, aunque con algunos correctivos que reflejan el impacto de la crítica desconstruccionista a la formulación original de Geertz.

Después de haber seguido casi literalmente la sistematización de Alfredo Guerrero, concluimos con el mismo autor con su tesis central. Según esta tesis,

Es posible asignar un campo específico y relativamente autónomo a la cultura, entendida como una dimensión de la vida social, si la

definimos por referencia a los procesos simbólicos de la sociedad. De este modo la cultura se concibe como una dimensión analítica de la vida social, aunque relativamente autónoma y regida por una lógica (semiótica) propia, diferente de las lógicas que rigen, por ejemplo, a las dimensiones económica y política de la sociedad, ambas situadas en el mismo nivel de abstracción. En este nivel, la cultura se contrapone a la naturaleza y a la no-cultura (Guerrero 2009: 42).

Ahora bien, la cultura en este nivel de abstracción, debe particularizarse; lo hace en lo que Sewell denomina “mundos culturales concretos”, es decir, ámbitos específicos y bien delimitados de creencias y valores y de prácticas. En tal sentido, aquí se habla de “las culturas”, en plural, y una cultura -vg.-, la cultura andina, la cultura popular campesina, se contrapone a otras culturas -vg.-, la cultura de la clase media urbana, la cultura musulmana, etc.

De desear subrayar la referencia etimológica a su analogante principal que es la agricultura, habría de ser definida –continúa diciendo el autor-, como que la cultura es la acción y el efecto de “cultivar” simbólicamente la naturaleza interior y exterior de la especie humana, haciéndola fructificar en complejos sistemas de signos que organizan, modelan y confieren sentido a la totalidad de las prácticas sociales. Estos procesos simbólicos deben referirse siempre a contextos “históricamente específicos y socialmente estructurales” (Guerrero 2009: 43).

“La cultura no puede existir en forma abstracta, sino sólo en cuanto encarnada en mundos culturales concretos que implican, por definición una referencia a contextos históricos y espaciales específicos...” (Guerrero 2009: 50).

En el sentido extensivo y siguiendo a Geertz (2005), lo simbólico es el mundo de las representaciones sociales materializadas en formas sensibles también llamadas *formas simbólicas*, y que pueden ser expresiones, artefactos, acciones, acontecimientos y alguna cualidad o relación. En efecto, todo puede servir como soporte simbólico de significados culturales: no sólo la cadena fónica o la escritura, sino también los modos de comportamiento, las prácticas sociales, usos

y costumbres, la alimentación, el vestido, la vivienda, los objetos y artefactos, la organización del espacio y del tiempo en ciclos festivos, calendarios, etc.

Lo simbólico, en fin, recubre el conjunto de procesos sociales de significación y comunicación.

Este conjunto puede desglosarse, a su vez, en tres grandes problemáticas:

- 1) La problemática de los códigos sociales.
- 2) La problemática de la producción de sentido, por tanto, de ideas, representaciones y visiones de mundo.
- 3) La problemática de la interpretación o del reconocimiento que permite comprender la cultura también como “gramática de reconocimiento” o de “intercambio social”.

## **5. Sobre el tema de las Representaciones en la Historia Nueva (siglo XX).**

Aún cuando son múltiples las denominaciones, es la historia y sobretodo la Nueva Historia, la que se ha encargado de hacer una lectura en el tiempo, de las nociones que han sobrevenido (ver un poco de historia Nueva de Chartier en el cap. I de este trabajo).

Ahora bien, La psicología social desde su nacimiento y legitimación por la ciencia, ha explorado este territorio y también se ha propuesto sustentar teóricamente a partir de sus investigaciones, las nociones que ha trabajado: imágenes mentales, percepciones, representaciones, estereotipos, entre otras, y tomando territorio de otras disciplinas hasta llegar a la noción de representaciones sociales (Moscovici 1979 [1961 y 1975] (Jodelet 2003).

En torno a noción de representaciones sociales, se ha desatado un gran debate en torno a la cuestión de cuál será la noción más adecuada para contribuir a la construcción de subjetividades. El interés emerge a

partir de la crisis de fundamento en que entraron las ciencias humanas en la segunda mitad del siglo XX y sobretodo por la preocupación “por el lugar” que la ciencia había reservado al sujeto y que ahora era necesario poner en revisión.

En los países de Europa, Norteamérica y América Latina, en el mundo de habla alemana ya se venían desarrollando importantes estudios “del espíritu” y estudios “de la mente”. Sus cultivadores leían hermenéuticamente una serie de producciones artísticas y literarias, y en especial filosóficas a fin de explorar este mundo del sujeto que había sido expulsado por la puerta de la prueba.

Entre los historiadores más destacados de habla alemana se encuentran Jacob Burckhard y Johan Huizinga. Por cierto, no es que estos investigadores, en particular historiadores como los citados, se dedicaron expresamente al estudio de este campo del conocimiento, pero en sus producciones intelectuales sí se referían a estos objetos o materiales.

En un ensayo publicado en 1929, Huizinga descubre en sus trabajos “patrones culturales”, a partir del estudio de los “símbolos”, “temas”, “formas”, “sentimientos”.

Ahora bien, la temática de las representaciones se introduce y se difunde especialmente desde los estudios históricos; no podemos afirmar que históricamente en su origen, pero sí en el énfasis y sobretodo prolífica producción de trabajos de investigación. Igualmente la filosofía, en particular, la fenomenología<sup>2</sup>. Como ya lo hemos afirmado en los

---

2 Fenomenología designa un nuevo método descriptivo que hizo su aparición en la filosofía a principios de siglo y una ciencia apriorística que se desprende de él y que está destinada a suministrar el órgano fundamental para una filosofía rigurosamente científica y a posibilitar, en su desarrollo consecuente, una reforma metódica de todas las ciencias. Al mismo tiempo que esta fenomenología filosófica, pero sin distinguirse de ella, surgió una nueva disciplina psicológica paralela a ella en cuanto al método y al contenido de la psicología apriorística pura o “psicología fenomenológica”, la cual, con un afán de reformador, pretende ser el fundamento metódico sobre el cual pueda por principio erigirse una psicología empírica científicamente rigurosa. La demarcación de esta fenomenología psicológica, más cercana al pensamiento natural, es quizá conveniente como introducción propedéutica para elevarnos a la comprensión de la fenomenología filosófica (Husserl 1992: 35).

puntos anteriores de este capítulo, el reingreso del sujeto en la ciencia y en la naturaleza, obligan a las disciplinas a dar un giro epistemológico que logra estimular a los estudiosos a volver la vista al sujeto que había quedado expulsado; él mismo debía investigarse a sí mismo. Entonces la psicología social, estaba más obligada que las otras disciplinas, así como la antropología. Sobre esta última, ya hemos abordado una reseña histórica a partir del trabajo de Jodelet (2003). Desde la Antropología, hemos tratado de revisar en puntos anteriores a éste, sobre el papel del mito y el “tiempo de los indios” (desde un contexto universal y uno lateral-local).

A los fines del objeto central de este punto, abordaremos la noción de representación desde la historia y desde la psicología social, sin profundizar en el estado epistemológico de cada una de ellas, en cada disciplina, a excepción de la noción de “representaciones sociales” de Moscovici, sobre la cual haremos una aproximación de distinción con otras nociones, así como de su definición y estatuto epistemológico.

Según A. Heller (1988) estuvimos demasiado acostumbrados a la historia como historia política como para darnos cuenta de la trascendencia de los cambios culturales, y de los cambios provocados por los movimientos culturales que comienzan a ocurrir a partir de la Segunda Guerra Mundial y no nos percatamos de cómo estos movimientos culturales pudieron ser asumidos como vehículos de cambio.

Lo cierto es que se ha desatado una especie de interés por descubrir los mecanismos de este cambio cultural y revolución social. Entonces vemos como resurge un interés por transitar ese terreno donde se construyen las subjetividades colectivas e individuales, las identidades y aún la “voluntad de mutación” que tiene que ver con lo que están esperanzados los sujetos; su disposición al riesgo o al triunfo de lo querido o anhelado utópicamente, incluyendo los valores, los cuales según Bertrand Rusell hay que sacarlos del dominio de la ciencia, no porque pertenezcan a la filosofía, sino porque están estrechamente fuera del dominio del conocimiento (Russell en Frondizi 1993).

En la obra de Peter Burke; *La Revolución historiográfica francesa* (Escuela de Los Annales, 1929-1989), el tema de las representaciones está *entre uno de los tres temas fundamentales de la Nueva Historia*. Estos temas son: el redescubrimiento de la historia de las mentalidades, el intento de emplear métodos cuantitativos en la historia de la cultura y la reacción entre dichos métodos y el retorno de lo político o de un renacimiento del género narrativo. A estos temas se agregan la contribución a la historia de las mujeres de Farge, Klapisch, Perrot y otros.

La tendencia de la Nueva Historia es a que prevalezca un policentrismo, lo cual constituye un universo de representaciones de la historia. Así tenemos, por ejemplo, a historiadores como Georges Duby y Michéle Perrot, empeñados en organizar una historia de las mujeres en varios volúmenes, Christiane Kapisch que estudia la familia toscana de la Edad Media y del Renacimiento, Arlette Farge que estudia el mundo social de las calles de París del siglo XVIII, Michel Perrot, sobre la historia del trabajo y la historia de las mujeres. Es bueno aclarar que análogas innovaciones se están produciendo en diversas partes del globo: Estados Unidos, Gran Bretaña, en Los Países Bajos en Suecia, en Alemania Occidental y en Italia. Los estudios realizados en esta esfera contribuyeron mucho a tender un puente sobre la brecha entre una historia de las mentalidades basada en fuentes literarias (el Rabelais de Febvre, por ejemplo) y una historia social que no daba cabida a las actitudes y a los valores. El hombre ante la muerte, la historia de la familia, la historia de la sexualidad, la historia del amor, como lo había esperado Febvre, la naturaleza de la autoridad parental, la influencia de la Iglesia sobre la sexualidad y la vida emocional de los campesinos, etc. Todas, contribuyeron a darle utilidad al tema de las representaciones en la historia.

Ahora bien, ¿por qué el historiador de Annales pasó del estudio de la base económica a la “superestructura cultural”; por qué pasó del sótano al desván?

En realidad, el grupo y su revista se fundaron para promover un nuevo género de historia; una visión de sentido común para romper con la historia tradicional de los grandes relatos; cuyo sentido se basaba en

el relativismo cultural; o también, una “historia desde abajo”, fundada en opiniones de la gente.

Entre sus integrantes más notables; Lucien Febvre, Marc Bloch, Fernand Braudel, George Duby, Jacques Le Goff, Emmanuel le Roy, Ernst Agulhon y Michel Vovelle, Roland Mousnier y Michel Foucault.

Al parecer un hombre de la generación de Braudel (la escuela experimentó unas cuatro generaciones), llamó la atención pública sobre la historia de las mentalidades en un notable libro que publicó en 1960 sobre el Mediterráneo. Philippe Aries, un historiador aficionado, trabajaba en un instituto de frutas tropicales y dedicaba sus ratos de ocio a la investigación histórica. Al convertirse en un historiador demógrafo, rechazó el enfoque cuantitativo y aspectos del mundo industrial y burocrático de la era moderna y su interés se centró en la relación que hay entre naturaleza y cultura. Aspectos tales como, por ejemplo, las maneras en que una determinada cultura concibe fenómenos naturales, como la muerte y la niñez. En sus estudios descubre que en la Edad Media no existía el sentido de la infancia (*le sentiment de l'enfance*). El grupo de edad que nosotros llamamos los “niños” era más o menos considerado como si sus miembros fueran animales hasta cumplir los siete años y más o menos como adultos en miniatura posteriormente.

Esta nueva historia procura dos intentos taxonómicos:

1.- La historia de las ideas recubre tres historias:

la Historia individualista de los grandes sistemas del mundo.  
la historia (de esa realidad colectiva y difusa) que es la opinión.  
la historia estructural de las formas de pensamiento y de sensibilidad.

2.- La historia intelectual comprende:

a) la historia sistemática (del pensamiento filosófico).  
b) la historia intelectual propiamente dicha (pensamiento informal, climas de opinión, difusión de ideas).  
c) la historia cultural (el estudio de la cultura en el sentido antropológico, incluyendo concepciones del mundo, mentalidades colectivas).

Cada una de ellas determinan su objetivo, su utillaje conceptual, su metodología y cada una comporta una *representación* del campo histórico.

Entre los retos que se le presentan a la historia de las mentalidades:

La nueva historia decide adoptar una postura intelectual:

Las ideas, captadas a través de la circulación de las palabras que las designan, situadas en sus raíces sociales, estudiadas tanto en su carga afectiva y emocional como en su contenido intelectual, se convierten al igual que los mitos o las combinaciones de valores, en una de esas “fuerzas colectivas por las cuales los hombres viven su época” y, por lo tanto, uno de los componentes de la psique colectiva de una civilización (Chartier 1996: 24).

Tomando en cuenta que la *nueva historia* pretende ingresar – como ya dijimos-, al tercer nivel -a saber, lo afectivo y lo mental, debe *enfrentar el reto de los métodos*, por tanto adapta lo más completamente posible los métodos perfeccionados desde hace varios años atrás por los historiadores de la economía y luego por la escuela cuantitativa de lo social.

Los problemas que enfrenta son pues:

1) Los relacionados con los *periodos temporales*. ¿Cómo pensar la jerarquización, articulación y complejidad de los diferentes espacios temporales, de la duración (tiempo corto, coyuntura y larga duración) de los fenómenos históricos?

2) ¿Cómo relacionar divisiones intelectuales y fronteras sociales? (niveles de fortuna, clasificaciones profesionales, etc.). Se asumió un nuevo equilibrio entre la historia y las ciencias sociales. La historia francesa reaccionó anexionándose el terreno y los interrogantes de las disciplinas vecinas (antropología, sociología). La atención se desplazó entonces hacia nuevos objetos (los comportamientos y gestos colectivos con respecto a la vida y la muerte, las creencias y los rituales, los modelos educativos, etc.).

También se tomó conciencia de que las diferencias sociales no pueden ser pensadas sólo en términos de fortuna o de dignidad sino que son producidas o traducidas por distancias culturales. La desigual repartición de las capacidades culturales), por ejemplo, leer y escribir bienes culturales (por ejemplo, el libro), prácticas culturales (actitudes ante la vida y ante la muerte) se convirtió en el objeto central de muchas investigaciones. Se adoptaron nuevos métodos de análisis: fórmulas testamentarias, motivos iconográficos y contenidos impresos. Se acentuó el trabajo sobre el o los lenguajes, desde la lexicometría a la semántica histórica, desde la descripción de los campos semánticos al análisis de los enunciados.

Desde otra postura teórica de los Annales, autores como L. Goldman (1981), con su noción de *visión de mundo, la perspectiva como forma simbólica* de Panofsky [1927] (1999) y *habitus* de Bourdieu (1996), se enfatiza la construcción de la conciencia posible de una época y de una sociedad. Son las obras esenciales, los grandes escritores y filósofos quienes expresan o reflejan con mayor coherencia, la conciencia posible del grupo social del que forman parte, la del grupo que representan. Una historia sociológica o una concepción antropológica que habría de privilegiar el estudio de los grandes textos. Por tanto, la contabilidad de las palabras, los títulos y los motivos de las representaciones colectivas son, en sentido propio: complejos, conflictivos y contradictorios de los pensamientos colectivos. La recolección de lo superficial, lo banal o lo rutinario no es representativo y la conciencia colectiva del grupo (que es “inconsciencia” colectiva para la mayoría) se da únicamente en el trabajo, imaginativo o conceptual de algunos autores que la llevan a su grado más alto de coherencia y transparencia. Esto lleva la discusión de la definición en sí de la historia intelectual, la constitución de su propio objeto.