

Políticas del Paisaje

Aportes para una apropiación crítica de las “representaciones sociales” en la geografía.

Introducción:

Las siguientes reflexiones son parte de una investigación mayor –correspondiente al trabajo final para la maestría en antropología- actualmente en curso, que aborda desde los presupuestos de una *ontología del espacio* el análisis etnográfico de prácticas cotidianas y diferenciadas realizadas por distintos grupos sociales del suburbano del Gran Córdoba, utilizando como instrumentos analíticos o tecnologías intelectuales de visión las categorías de paisaje y representaciones.

A través de su análisis, se persigue el objetivo de comprender la manera en que estos grupos producen e interpretan reflexivamente su espacialidad, historicidad y subjetividad como forma de posicionamiento social, político y simbólico a través del modelado y significación de determinados *paisajes*, en un contexto en que dichas áreas emergen como espacios donde se dirimen relaciones de poder y se visibilizan los conflictos y contradicciones materiales y simbólicas del proceso de metropolización difusa de la ciudad.

En este proceso conflictivo se configuran, circulan y cristalizan *imágenes y representaciones* (tanto hegemónicas como disidentes) sobre los paisajes que actúan a manera de mediaciones – entre tantas otras- a través de los cuales los sujetos perciben los procesos sociales, delimitan su subjetividad y su relación con la alteridad, al tiempo que viabilizan y orientan sus prácticas, mediatizando y produciendo en definitiva, sus propias experiencias espacio-temporales.

En este trabajo específicamente me concentro en la aproximación teórica al concepto de representaciones, su genealogía –entendida más en el sentido de una génesis que delimita una lógica particularmente situada de las inclusiones y exclusiones que una suma histórica- y las formas en que ha sido utilizada en las ciencias sociales en general y su apropiación particular por parte de la geografía. Esta discusión pretende colaborar en el esfuerzo de desnaturalización que se está realizando en el campo de la geografía de conceptos comunes en las ciencias sociales, como sociedad, agente-agencia y prácticas entre otros, suponiendo que un conocimiento especializado puede aportar elementos para estos debates dentro del campo de la geografía en particular como en la construcción de una ciencia social crítica en general.

Solo en la “*ilusión*” de abarcar la totalidad de lo dicho y lo pensado, es más aún, de lo imaginado, y en la contradicción siempre presente que esto *representa* se emprende este recorrido amplio y contradictorio por la genealogía del concepto recalándose la importancia de distinguir los distintos niveles y aproximaciones al mismo. Si bien parece existir un acuerdo básico en las ciencias sociales en interpretar a las representaciones sociales en el sentido de reproducción de una percepción anterior o del contenido del pensamiento, esta es solo la superficie de la discusión ya que la complejidad de estos presupuestos y su dinámica se diferencian según los abordajes. Entre estos abordajes de las representaciones, pero que no se pueden pasar por alto, se visualizan: La dimensión cohesiva de la representación – colectiva- en Durkheim; el “espíritu” o “imágenes del mundo” como representación en Weber; la relación bases materiales y representaciones sociales o más específicamente como “las ideas dominantes como ideas de las clases dominantes” en Marx; o bien, la representación como “ropaje”, “disfraz de vejez venerable” o “espíritus del pasado” nuevamente en Marx; el predominio de las representaciones sobre las similitudes en el cambio de episteme de Foucault, las representaciones como comunicación en Moscovici; la epidemiología de las representaciones en Sperber, la dimensión poética –y pedagógica- de la representación en Geertz, las representaciones como esquemas clasificatorios y como sistemas de enclasmiento que sirven a la objetivación de los grupos en Bourdieu; las condiciones de

producción y circulación, los procesos y estados de las representaciones sociales y el estatuto epistemológico de las mismas en Jodelet, etc.

Al mismo tiempo, la geografía tiene sus problemas con la cuestión de las representaciones -tema que es abordado en este trabajo- sin embargo ha naturalizado muchas de las discusiones precedentes. En este recorrido particular el esfuerzo consiste en indagar en la forma en que esta categoría puede ser reflexionada y reconstruida para iluminar las propias espacialidades latinoamericanas y sus contradicciones, representando el siguiente texto más el resultado de una búsqueda por aclarar lo que puede significar trabajar con la categoría de representaciones en un caso particular que agotar un tema, quedando por lo tanto abierto a discusión.

Por último, este ejercicio lleva también a indagar en los propios límites epistemológicos, teóricos e ideológicos de la ciencia en tanto sistema hegemónico de representar la realidad y aquello que se territorializa en el margen, se invisibiliza o se convierte en imposible de enunciar.

Paisaje, presentaciones y representaciones

Desde el entrecruzamiento de las aproximaciones antropológicas y las aproximaciones de las geografías culturales se aborda el *paisaje* como una red tanto material y de imágenes, visiones, sensaciones y emociones que puede ser contemplada y principalmente, vivida, sentida y en muchos casos sufrida, pero difícilmente “representada” en el ordenamiento temporal y espacial de la escritura e incluso del habla. Esto exige reconocer, trabajar y centrar el análisis en la dimensión polifónica -como gusta decir a los antropólogos- del paisaje, prestando atención a las luchas materiales y de representación, siempre asimétricas, así como la diferencial capacidad performativa de dichos paisajes.

Sin embargo, como se indicó anteriormente este trabajo representa y se centra en un intento de aproximación teórica al concepto de representaciones, su genealogía y las formas en que este ha sido utilizado en las Ciencias Sociales. Se entiende que esta discusión permite desnaturalizar y complejizar la utilización de la categoría de representaciones en las geografías culturales.

La interpretación de las representaciones en las ciencias sociales.

En esta aproximación se intenta, por medio de “lecturas parciales” de algunos clásicos de las ciencias sociales, analizar las distintas conceptualizaciones y lecturas de las representaciones sociales, para finalmente indagar en el énfasis en la *dimensión práctica-da de reproducción del poder simbólico*, -y también material- que parece darle Bourdieu al concepto.

Por otro lado, desde la geografía las “representaciones” están siendo fuertemente trabajadas por ese amplio, heterogéneo y heteróclito abanico denominado como “geografías culturales”. En este sentido, según el geógrafo P. Jackson (1999) dentro de la geografía -como en otras ciencias-, “antes que ver las representaciones (visuales o verbales) como una reflexión no mediatizada y directa de la realidad social que buscan describir, se ha producido un reconocimiento progresivo de la política de la representación: esta puede revelar más acerca de aquellos que tienen la facultad de definir que no acerca de aquellos cuyas vidas trata de representar. (Jackson P. 1999: 45)

Otro aspecto importante de trabajar las representaciones sociales e indagar en las distintas conceptualizaciones, es que las mismas en su dimensión teórica¹ son un instrumento analítico fundamental, como muestran los distintos autores, para discutir tradicionales dicotomías de

¹ Guareschi (1996) siguiendo los trabajos Moscovici y Jodelet, reconoce tres niveles de análisis de las representaciones sociales que clasifica como nivel fenomenológico, nivel teórico y nivel meta-teórico.

las ciencias sociales como son: objetivismo-subjetivismo, real-imaginado, realidad-representación e incluso conocimiento científico- conocimiento común -al darle importancia a este último en la “*construcción social de la realidad*” utilizando las palabras de Berger y Luckmann (1972).

El diccionario como dispositivos de territorialización.

El **diccionario** aparece como **dispositivo de territorialización** en un doble sentido. Por un lado en tanto dispositivo etnocéntrico y eurocéntrico –la discusión sobre qué término es reconocido por la Real Academia Española y es incorporado al lenguaje y con que categoría es ya conocida por todos los latinoamericanos- que se presenta como otro “guardián de la mirada moderna” (De Sousa Santos 2003) que “barbariza” y “exótiza” los lenguajes siempre territorializados, vinculados a las prácticas, a los esquemas cognitivos y emocionales y a las construcciones de sentido que responden a la multiplicidad de comunidades e historias latinoamericanas y a las propias capilaridades de sus territorios. En este sentido este lenguaje se quiere presentar como “lenguaje” legítimo para representar la realidad por no decir como “único” lenguaje.

Por otro lado el diccionario aparece también como dispositivo de territorialización que se basa en la supuesta existencia de un sistema estable, en el cual hay una correspondencia entre **las palabras y las cosas**, análisis que ya realizara M. Foucault (2005).

Esta correspondencia, en tanto sistema “naturalizado”, aparenta no depender de las arbitrariedades externas para el establecimiento de la significación.

Las representaciones en los diccionarios.

A modo de ejercicio, ya naturalizado o incorporado por la propia práctica escolar, buscamos el término representaciones en el diccionario. Por ejemplo en el Nuevo diccionario enciclopédico Espasa, el cual ya representa en sí misma una institución en cuanto reconocimiento y legitimidad dentro del mundo editorial, indica refiriéndose al término representación:

Representación: a) acción o efecto de representar... figura o imagen, o idea que sustituye la realidad. b) hacer presenta algo en la imaginación con palabras o figuras. c) ser imagen o símbolo de una cosa, o imitarla perfectamente. (Nuevo diccionario Enciclopédico Espasa. 2000)

Sin embargo, frente a esta postura que muestra la representación como presencia icónica o verbal de una cosa ausente formando un sistema estable (Blazquez G. 2000), que naturaliza u oculta la dimensión política y performativa de las representaciones, interesa marcar las relaciones de poder y las luchas de representación (Bourdieu 1988, 1992; Chartier 2002). Al mismo tiempo se remarca la idea de inestabilidad de los sistemas de representación y las posibilidades de distorsión y suplementación dentro de las mismas. (Jodelet 2001). De esta manera, el poder de la representación excede a lo propio representado, su poder no deriva solo de esta última, sino de la propia representación.²

Así como el diccionario se vuelve dudoso como dispositivo de representación, también debe ponerse en dudas la hegemonía de representación que pretende tener la ciencia. Al respecto es importante rastrear en las transformaciones en los regímenes discursivos (Foucault 1996,

² Entiendo que en parte este es el análisis posible de realizar por medio de los estudios que realizan M. Foucault entre el espacio/control (En textos como: Vigilar y Castigar; De los espacios otros, Seguridad, territorio y población). En el análisis de Bataille sobre la arquitectura como portadoras de un cariz simbólico que reproducen las jerarquías autoritarias de la sociedad. El análisis de Baudrillard sobre el “valor signo” en la *Economía política del signo* o bien los últimos análisis sobre el simulacro. Etc.

2004) a través de los cuales se fue constituyendo e instituyendo la modernidad. Las tensiones referidas a la representación que se observan previamente pueden ser relacionadas con los cambios de episteme que indica Foucault, en tanto condiciones de posibilidad de emergencia de los “objetos” (Foucault 2004, 2005) en el *análisis arqueológico*. Este desplazamiento, con sus dis-continuidades se expresa en el paso de un *régimen de verdad* -con sus discursos, formas de ordenamiento y prácticas- anclado en la *semejanza* propia del la edad media y el renacimiento, a la producción del saber bajo la forma de la *representación* de la edad clásica³. Sin embargo, el quiebre que más interesa es justamente el que enmarca el siglo XIX y XX. Este quiebre significa el “límite a la representación” o mejor dicho el final de la *representación*. Este nuevo episteme, el de la ciencia moderna, el de las nuevas empiricidades o positivo, no se conforma con que “se represente un cuadro taxonómico de los seres vivos, o que se estudie la moneda como representación de la riqueza, o que se considere la palabra como representación de la realidad. Ahora se buscan las cosas mismas... La representación desaparece de los contenidos empíricos” (Díaz E. 2005: 40) Sin embargo, bajo esta ilusión de la transparencia, esta fuga de la representación permite que la misma emerja en una nueva distribución epistémica eurocéntrica y etnocéntrica encubierta bajo la “naturalización” de la “racionalidad” y “universalidad” del pensamiento de la modernidad. Al respecto, como indica De Sousa Santos:

“la hegemonía de la ciencia (y del derecho modernos) reside en la prerrogativa por ellos asumida de representar la realidad en lo que ella tiene de verdadero, importante o válido. La representación es siempre una forma de mirar. Cuanto mayor es el poder de representación, mayor es la profundidad y la transparencia de la mirada.” (217)

Siguiendo con este último autor, “si es verdad, como sostiene Jay (1993) que la modernidad creó un nuevo “régimen escópico”, un nuevo sistema visual, el centro de ese régimen o sistema es el mirar científico y el mirar jurídico” (De Sousa Santos. 2003: 217-218)

Esto último exige en todo análisis de las representaciones, tomar el concepto en un sentido más particular como siendo espacial e históricamente condicionado, de forma tal de ver en su espacio-temporalidad por no decir en su territorialidad los límites epistemológicos, teóricos, políticos, e ideológicos culturales de cualquier sistema de representación.

En este sentido, realizando un recorrido por el término de representación, R. Williams observa que ya en el S. XIV en el inglés *representar* poseía el significado de “hacer presente” encontrándose una superposición entre el sentido de “*tener mentalmente presente*” y “*simbolizar algo que no está presente*.” En la literatura y el arte, se observa esta misma superposición, pasando luego a concentrarse el sentido –a finales del S. XIX- en la representación como “reproducción exacta” de algo, para posteriormente -en la actualidad-, relacionarse la dimensión de representacional con la dimensión de lo simbólico, como “*algo que representa otra cosa, hasta el de algo significativo pero autónomo*”. (Williams, R. 2003: 281-284)

Volviendo a las representaciones en las ciencias sociales, en su generalidad según Dan Sperber, estas pone en juego e interrelaciona tres elementos: la propia representación, su contenido y el usuario. Reconociéndose comúnmente como cuarto elemento el productor de la representación, cuando este es distinto del usuario (Sperber D. 2001: 91).

De esta manera, en las ciencias sociales parece existir un acuerdo básico en interpretar las representaciones sociales en el sentido de “reproducción” de una percepción anterior o del

³ Podría decirse neoclásica ya que el autor hace referencia a los siglos XVII y XVIII. En relación específicamente con la representación, Foucault como otros autores toman característico del sistema de representación de la época clásica a la lógica de Port Royal. (Foucault 2005; Chartier 2002)

contenido del pensamiento, aunque la complejidad de estos presupuestos y su dinámica se diferencian según los autores.

Desde la Psicología social, pero articulando autores de las ciencias sociales D. Jodelet (2001) observa que desde las distintas perspectivas que trabajan con las representaciones aparecen explícita o implícitamente las siguientes características relacionadas con los fenómenos representativos:

- a) La representación social es siempre representación de alguna cosa (objeto) o de alguien (sujeto). Las características del sujeto y del objeto en ella se manifiestan.
- b) La representación social tiene con su objeto una relación de simbolización (substituyéndolo) y de interpretación (confiriéndole significaciones). Estas significaciones resultan de una actividad que hacen de la representación una construcción y una expresión del sujeto.
- c) forma de saber; la representación será representada como una modelización del objeto directamente legible en (o inferida de) diversos soportes lingüísticos, comportamentales o materiales... ella es una forma de conocimiento.
- d) cualificar ese saber práctico se refiere a la experiencia a partir de la cual él es producido, a los contextos y condiciones, sobre todo al hecho de que la representación sirve para hacer sobre el mundo o el otro, lo que desemboca en sus funciones y eficacia sociales (Jodelet. 2001: 27-28)

En general, en su riqueza como fenómeno se muestran distintos elementos: informativos, cognitivos, ideológicos, normativos, creencias, valores, actitudes, opiniones, imágenes, etc.; que aparecen organizados siempre sobre la apariencia de un saber que dice algo sobre el estado de la realidad (Jodelet D. 2001: 21)

En un sentido amplio, como sostiene A. Gutiérrez, desde la sociología, “las representaciones, son imágenes mentales, ideas de las cosas, de los objetos, de las gentes, maneras de verlos, de pensar procesos, de evaluarlos, de valorarlos -está bien o está mal, es lindo o es feo es “distinguido” o es “vulgar”, etc.-“ (Gutiérrez A. 2005). Por lo tanto se pueden entender las representaciones como categorías de clasificación, de pensamiento y “sentimiento” que explican la realidad y que en su articulación con las prácticas de los agentes justifican o cuestionan dicha realidad.

“Representando” los clásicos.

Hablar de clásicos es no solo un acto de “clasificación” sino también de representación y es que toda clasificación como ya lo viera Levy Strauss es de por sí un acto de representación. Decía este autor hablando de las clasificaciones en *“El Pensamiento Salvaje”*, que aunque esta *“sea heteróclita y arbitraria, salvaguarda la riqueza y la diversidad del inventario; al decidir que hay que tener en cuenta todo, facilita la constitución de una “memoria””* (Levy Strauss C. 1970:34) y recurrir a la memoria de los clásicos, o, a cualquier memoria, en tanto acto de evocación se constituye en representación.

La dimensión cohesiva de la representación en E. Durkheim.

Indagando en algunos clásicos, observamos que desde la sociología, Durkheim utiliza el concepto de representaciones adjetivándolas con el término de colectivas. Según el autor, “lo que las representaciones colectivas traducen es la manera en que el grupo se piensa en sus relaciones con los objetos que los afectan” (Durkheim 2003:17) Por lo tanto, estas, expresan las categorías de pensamiento a través de las cuales determinada sociedad elabora y expresa su realidad. Para Durkheim, todas las representaciones son verdaderas y, es por medio de ellas, que es posible llegar hasta el significado social. Ellas son “maneras de hacer, pensar y sentir, exteriores al individuo en virtud de la cual se les impone”⁴ (Durkheim 2003: 3) Las

⁴ Continuando con la idea de “hecho social” de Durkheim, podemos decir que las representaciones “son, por tanto, un orden de hechos que presentan características muy especiales: consisten en maneras de hacer, pensar u de sentir exteriores al individuo, que son dotadas de un poder de coerción en virtud del cual esos hechos se

representaciones emergen de los hechos sociales, constituyéndose ellas mismas en hechos sociales. Los pensamientos, lejos de toda posición subjetivista, son hechos sociales desde que están presentes en los individuos y “cristalizados” en la sociedad.

Si bien reconoce la existencia de representaciones individuales, por su ontología de lo social recalca el papel fundamental de las representaciones colectivas cuando dice:

La sociedad es una realidad sui generis; tiene sus caracteres propios...las representaciones que la expresan tienen pues un contenido distinto de las representaciones puramente individuales y se puede estar seguro de antemano de las primeras agregan algo a las segundas (Durkheim 1989: 20)

En un contexto histórico social de cambio en el que como diría el autor, “*los antiguos dioses envejecen o mueren y/o han nacidos otros*” (Durkheim 1989: 138) y en donde se rompen los antiguos lazos de solidaridad tradicional, -*solidaridad mecánica*- y crece el individualismo, como observa Durkheim en la División social del Trabajo (1985), el autor parece encontrar todavía en las *representaciones colectivas* un principio *elemental* cohesivo de esa realidad sui generis. Así por ejemplo, En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim indica:

Las representaciones colectivas son el producto de una inmensa cooperación que se extiende no solamente en el espacio, sino en el tiempo; para hacerlas una multitud de espíritus diversos han asociado, mezclado, combinando sus ideas y sus sentimientos; largas series de generaciones han acumulado en ellas su experiencia y saber (Durkheim 1989: 20)

Sin embargo, para el autor, se debe distinguir entre las representaciones que se interrelacionan bajo las “*sociedades tradicionales*” que analiza en *Las formas elementales de la vida religiosa* en donde la solidaridad aparece desde un conjunto de sentimientos y creencias compartidas –*solidaridad mecánica*-; y el tipo de representaciones que se interrelacionan en las sociedades modernas en la que la solidaridad se construye sobre la interdependencia funcional en la división del trabajo -*solidaridad orgánica*-.⁵

Esto muestra también el contraste entre su ontología de lo social y las posturas contractualistas y utilitaristas. En la División social del Trabajo y en Las Reglas del método sociológico, Durkheim marca fuertemente esta distancia cuando sentencia que “*un contrato no se basta a si mismo*” (Durkheim 1985: 184) observando que es impensable la tesis del establecimiento de cualquier “contrato social” sin el reconocimiento previo de las reglas morales que circulan en una sociedad.⁶ Crítica que también se dirige al individualismo utilitarista que pretendería explicar esta *nueva solidaridad* por el beneficio que obtendrían los actores por su acatamiento.

Según Giddens (1994), Durkheim utiliza aquí la noción de *conciencia colectiva* para dar cuenta de esta realidad sui generis que es la sociedad, permitiéndole por lo tanto romper con las posturas contractualistas y utilitaristas. Por otro lado volviendo al tema específico de las representaciones, esta *conciencia* está formada por las representaciones colectivas que según se ha planteado previamente, son de distinta naturaleza que las representaciones individuales.

imponen a él. Por consiguiente, ellos no podrían ser confundidos con los fenómenos orgánicos, ya que consisten en representaciones y en acciones; ni con fenómenos psíquicos, los cuales solo tienen existencia en la conciencia individual y a través de ella. Esos hechos constituyen por tanto una especie nueva, y es a ellos que debe ser dada la reservada calificación de sociales” (Durkheim 2003: 29)

⁵ Sobre este punto se puede observar el análisis que A. Giddens realiza al respecto en *El capitalismo y la moderna Teoría Social*. 1994

⁶ En *Las Reglas del método sociológico* (Durkheim 2003) se puede encontrar una clara crítica a las teorías contractuales cuando indica: “Para unos como Hobbes y Rousseau, hay una solución de continuidad sobre el individuo y la sociedad. El hombre es naturalmente refractario a la vida común, solo se resigna a ella por la fuerza. Los fines sociales ya no son simplemente el punto de encuentro de los fines individuales; le son más bien contrarios. Para hacer que el individuo los persiga es necesario ejercer sobre él una coacción, y en instituirlos y organizarlos consiste por excelencia la obra social. Pero como el individuo está considerado la sola y única realidad del reino humano, esta organización que tiene por objeto reprimirlo y contenerlo no puede concebirse más que como algo artificial. Organizado” (Durkheim 2003: 121)

El “*espíritu*” como representación en M. Weber

Por otro lado, otro clásico de las ciencias sociales, Max Weber, parado desde una *sociología comprensiva* analiza una serie de procesos sociales que poseen características semejantes a lo que previamente hemos destacado con Jodelet (2001) como constitutivas de las “representaciones sociales”: una relación de simbolización con un objeto o sujeto sustituyéndolo, dándole interpretaciones es decir confiriéndoles significaciones; como una modelización del objeto que se refiere a una forma de conocimiento y por último -y en relación con esta modelización- como un sentido de mundo que le sirve justamente para “accionar” sobre el mundo.

En sus análisis M. Weber utiliza conceptos como “*espíritu*”, “*ideas*”, “*concepciones*” y principalmente “*cosmovisiones*” así como los *tipos ideales* que, aunque a distintos niveles, se pueden reconocer como representaciones. Se puede observar entonces que si bien el autor no utilizó el concepto de *representaciones sociales* específicamente, si elabora en sus análisis una serie de concepciones que podemos reconocer como tales.

Para Weber lo que es propio o característico de lo social es el “*sentido*” que se encuentra en la vida cultural, siendo este uno de “los más importantes productos de esa misma vida cultural y, en ciertas circunstancias, también entre sus más poderosas fuerzas impulsoras”. (Weber 2006: 42)

Realizando la distinción entre fines y medios de la acción⁷, observa que el discernimiento del significado de aquello a lo que se aspira se puede conocer poniendo de relieve la interrelación entre las *ideas* que pueden estar en la base de un fin concreto. Sosteniendo que “una de las tareas esenciales de cualquier ciencia de la vida cultural del hombre es, desde luego, poner de manifiesto para la *comprensión espiritual* estas “*ideas*” por las cuales se ha luchado y se lucha”⁸ (Weber 2006: 43)

En Weber, estas *ideas* que al estar cargadas de sentido son “juicios de valor” que poseen los individuos, conservan una dinámica propia y como “*ideas*” por las cuales se ha luchado y se lucha” puede tener tanta o más importancia que la base material.

Sin embargo, sería un error simplificar la teoría social de Weber a ese “imperialismo de la *idea*” ya que como vemos en uno de sus textos clásicos, la relación entre base material y las “*ideas*”, “*cosmovisiones*”, “*espíritu*” o “*conciencia*” es mucho más compleja y dinámica. En las primeras páginas de “*La ética protestante y el espíritu del capitalismo*” M. Weber observa que:

“Para seleccionar aquel modo de obrar y de concebir la profesión más adecuada a la *esencia* del capitalismo (es decir, para que este modo pudiera vencer a otros), debería nacer primariamente no en los individuos aislados, sino como una *concepción* de un grupo de hombres. Este origen es por tanto lo que precisa explicarse ante todo. (Weber 2003: 64)

La génesis de estas *concepciones*, que en definitiva son alguna forma de *representación social*, ya que actúa como interpretación, modelización del mundo y por lo tanto para actuar sobre él, son puestas por Weber como “principio” de una trama de “causalidad” interpretativa. Profundizando sobre esta idea, Weber continúa:

Contrariamente “a la *idea* del materialismo ingenuo, para el cual las “*ideas*” son “*reflejo*” o “*superestructuras*” de situaciones en la vida de estos. Bástenos recordar... que en la patria de B. Franklin (Massachusetts) el “*espíritu capitalista*” (en el sentido aceptado por nosotros) existió con anterioridad al “desarrollo del capitalismo... En este caso por tanto, la relación causal es inversa a la que habría de postular desde el punto de vista del materialismo. Pero la juventud de tales *ideas* ha sido más tormentosa

⁷ respecto a la distinción medios-fines M. Weber sostiene cualquier reflexión conceptual acerca de los elementos últimos de la acción humana provista de sentido se liga, ante todo a las categorías de fin y medio. Queremos algo en concreto en virtud de su *valor* propio o como medio al servicio de aquello a lo cual se aspira en definitiva. (Weber M. 2006: 42)

⁸ El remarcado me corresponde.

de los que imaginan los teóricos de la “superestructura” y, su desarrollo no se ha parecido al de una flor. El *espíritu capitalista*, en el sentido que nosotros damos a este concepto, ha tenido que imponerse en una lucha difícil contra un mundo de adversarios poderosos.” (Weber 2003: 64)

Weber encuentra que el primer adversario contra el cual debió “luchar” el “*espíritu del capitalismo*” -“en el sentido de un nuevo estilo de vida sujeto a ciertas normas, sometido a una ética determinada –fue aquella especie de mentalidad y de conducta que se puede designar como tradicionalismo.” (Weber 2003: 69-70) Por lo tanto, podemos observar que en términos de Weber esta oposición entre tradicionalismo y la racionalidad moderna del espíritu capitalista⁹ se presenta como una verdadera *lucha simbólica* de imposición de una “*visión de mundo*”.

Esta autonomía del mundo de las ideas que posee Weber, que puede presentarse como una *lucha por las visiones de mundo* (Representaciones sociales), parecen tener tanta o más incidencia sobre el avance del capitalismo y en definitiva sobre los procesos históricos que la base material, como se observa en el siguiente párrafo:

“La cuestión acerca de las fuerzas impulsoras de la expansión del moderno capitalismo no versa principalmente sobre el *origen de las disponibilidades dinerarias* utilizables en la empresa, sino mas bien sobre el desarrollo del *espíritu capitalista*. Cuando este despierta y logra imponerse, (las disponibilidades dinerarias) le sirven de medio de acción, y no a la inversa. (Weber 2003: 78)

Esta posición específica del desarrollo de las *ideas* planteada por M. Weber en “La ética protestante y el espíritu del capitalismo” entra claramente en contradicción con el materialismo de la tesis marxista de la “*acumulación originaria*” como explicación causal acerca del desarrollo del capitalismo. En esta línea argumentativa, Weber insiste en la necesidad de determinar por medio de la investigación, el grado de incidencia y la forma en que se interrelacionan esas *ideas, cosmovisiones, espíritu* en cada “*acción social*” o situación, indicando que:

“no menos absurdo sería defender la tesis doctrinaria según la cual el espíritu capitalista... solo habría podido nacer por influencia de la reforma, con lo que el capitalismo sería un producto de la misma. ...Dada la variedad de recíprocas influencias entre los fundamentos materiales, las formas de organización social y política y el contenido espiritual... la investigación ha de concentrarse a establecer si han existido, y en qué punto afinidades afectivas entre ciertas modalidades de fe religiosa y la ética profesional (Weber 2003: 106)

A su vez, continuando con este programa de investigación finaliza la exposición complejizando aun más su propia posición afirmando:

“nuestra intención...no es sustituir una concepción unilateralmente materialista de la cultura y de la historia por una posición contraria de unilateral causalismo espiritualista. Materialismo y espiritualismo son interpretaciones igualmente posibles, pero como trabajo preliminar; si por el contrario, pretenden constituir el término de la investigación, ambas son igualmente inadecuadas para servir la verdad histórica (M. Weber 2003: 217-218) La ética protestante y el espíritu del capitalismo. En : M. Weber. Obras selectas. 1º ed. Bs. As. Distal. 2003)

En definitiva, vemos que por un lado Weber insiste en la importancia de analizar ese mundo de las “*ideas*”, “*espíritu*”, “*conciencia*”, como siendo fundamentales en toda realidad histórica-social ya que estas derivan de acciones cargadas de significado, sin embargo, al mismo tiempo reconoce que estas se articulan con otras instancias sociales y que en determinadas circunstancias pueden ser las condiciones materiales las que se encuentran en la

⁹ Es importante destacar que esta oposición entre tradicional-moderno que plantea Weber no se presenta en la realidad como casos puros. Su teoría es más compleja, ya que el propio Weber reconoce que metodológicamente su teoría avanza en un trabajo de comparación entre los datos de la realidad y los “*tipos ideales*” que se presentan como *representaciones* teóricas, “*tipos puros que raramente se presentan en la realidad.*” (Weber 1989: 11)

base de los procesos históricos, pero insiste que estos factores deben ser determinados por el estudio de cada caso en particular y que no pueden establecerse con una teoría de la “reproducción mecánica” de las “ideas” (representaciones sociales) como reflejos o superestructuras.

“Las ideas dominantes como ideas de la clase dominante”. Las Representaciones en Marx

En Marx puede verse por su parte otra interpretación sobre las “representaciones sociales” y del poder de las mismas en los procesos sociales. Para analizar su postura tomare algunos extractos de sus textos. En el *18 Brumario de Luis Bonaparte*, Marx comienza el texto rotundamente observando, “los hombres hacen su propia historia, pero no lo hacen a su libre arbitrio, en circunstancias elegidas por ellos mismos, sino en aquellas circunstancias con que se encuentran directamente, que existen y que le han sido legadas por el pasado” (Marx 2005:17)

Sin embargo, lejos de cualquier “materialismo mecanicista o reduccionista” del cual se lo acusa y que vería el “legado del pasado” reducido únicamente a condiciones materiales de existencia, Marx se dirige a la tarea analizar las implicancias sociales de las “representaciones” en los procesos históricos al afirmar: “Hegel dice en alguna parte, que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal se repiten, para decirlo de alguna manera, dos veces. Pero se olvido de agregar la primera como tragedia y la segunda como farsa.” (Marx 2005: 17) Aquí, la farsa que como obra corresponde específicamente a una representación caricaturesca-burlesca de un sujeto, objeto o situación, presenta en la práctica un *efecto de representación* “un desfase en relación a su referente”, lo que Jodelet (2001: 36) denomina como *distorsión* y *suplementación* de los contenidos representativos, y que poseen por sobre todo un carácter práctico –y político-, que orienta hacia la acción y la relación con el mundo.¹⁰

Pero con y a pesar de esto, Marx observa que la construcción de representaciones es un elemento central, y factor de posibilidad, de toda revolución. Es justamente en esas circunstancias “revolucionarias”, en que “los espíritus del pasado, toman prestados sus nombres, sus consignas de guerra, su ropaje, para con este disfraz de vejez venerable y este lenguaje prestado, representar la nueva escena de la historia universal.” Y es así continúa Marx, que Lutero se disfrazó de apóstol Pablo o que la Revolución de 1789 se vistió alternativamente con el ropaje de la República Romana y del Imperio Romano. (Marx 2005: 17- 18)

De esta manera, la construcción de aquellas “representaciones” –*la resurrección de los muertos*- enfatiza Marx servían tanto para dotar de contenido y para darles fuerza y magnificar las luchas al “*exagerar en la fantasía la misión trazada*” (Marx 2005: 20)

Ahora bien, Marx parece encontrar además otra dimensión de la representación, observando que si bien las revoluciones burguesas podían tomar sus elementos prestados del pasado, la revolución proletaria, en palabras de Marx “la revolución social del siglo XIX no puede sacar su poesía del pasado, sino solamente del porvenir.” Aquí Marx distingue claramente el carácter de clase de ciertas representaciones, y la distinción entre aquellas representaciones que dirigen hacia la reproducción de las relaciones sociales burguesas de dominación, que dirigen hacia una repetición *compulsiva* de las prácticas, y aquellas que “imaginan” otro orden, y que en su “*poesía*” dejan “*que los muertos entierren a sus muertos*” permitiendo romper aquella dominación en una práctica emancipatoria.

¹⁰ En la *distorsión*, todos los atributos del objeto representado están presente, pero acentuados o atenuados de modo específico. A su vez, la *suplementación* consiste en conferir atributos y connotaciones que le son propias al objeto representado, resulta de un crecimiento de significaciones debido al investimento del sujeto en aquello o a su imaginario. (Jodelet 2001: 36)

Así, lejos de todo mecanicismo unidireccional, podemos observar siguiendo a Marx, una relación dialéctica entre la “*base material*” y las “*ideas*” (representaciones sociales), y que en esta articulación y en una cierta adecuación-inadecuación entre las condiciones materiales de existencia y las representaciones que tienen de sí y de la sociedad los sectores sociales, se encuentran las bases de todas las prácticas sociales sean o no de tipo emancipatorio –pero ese es otro problema.

Vemos entonces que en Marx, hay una lógica profunda que relaciona las representaciones con las bases materiales en una dimensión de la práctica social que posee fuertes implicancias en todos los procesos históricos. Ahora bien, intentaremos analizar la interpretación que posee el propio autor en su crítica a la producción de las representaciones. Según Marx:

“Individuos determinados, que actúan productivamente de un modo determinado, contraen entre sí estas determinadas relaciones sociales y políticas. ... Las *representaciones* que estos individuos se forman son *representaciones* bien acerca de su relación con la naturaleza, bien acerca de la relación que guardan entre sí... Es evidente que en todos estos casos estas *representaciones* son la expresión *consciente* –real o ilusoria- de sus circunstancias reales y de su actividad, de su producción...de su organización social y política. ...la producción de las *ideas* y de las *representaciones* de la conciencia viene en un principio íntimamente vinculada a la actividad material y al tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida real... (Marx 2002: 125-126)

De esta manera, alejándose de lo que Marx denomina la “Ideología alemana” de los *jóvenes hegelianos* que verían en las representaciones, ideas, etc, -“*los productos de la conciencia por ellos autonomizadas*” (Marx 2002: 124)- las ataduras fundamentales de la sociedad, el autor afirma claramente que las condiciones materiales de existencia, la organización social y política emergen como condicionantes de la producción de las *representaciones* e *ideas*; sin embargo observa que estas representaciones pueden ser tanto la expresión consciente *real* como *ilusoria* de las circunstancias. Complejizando su postura agrega:

“Los hombres son *productores de representaciones*, ideas, etc. pero los hombres reales y actuantes, tal y como vienen condicionados por una determinada evolución de sus fuerzas productivas y del tráfico correspondiente a las mismas... (Marx 2002: 126)

En lo afirmado en esta última posición, se puede sostener que Marx, coloca las “representaciones” en el Mundo de lo real rompiendo la dicotomía que postulaban por un lado los “idealistas” en donde “*la historia aparece como una acción imaginada de sujetos imaginados*” y por lo tanto imposible de observar las prácticas en cuanto actividad práctica objetiva, material, en cuanto actividad sensorial diría Marx en la Tesis sobre Feuerbach; pero en esta línea rompe al mismo tiempo con las posturas empiristas que dejaban de lado el mundo de las “*ideologías*” afirmando:

“No es la conciencia lo que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia. ... se parte del individuo vivo, del individuo real, y la conciencia no es asumida sino como *su* conciencia.” (Marx 2002: 127)

Decimos que rompe con el empirismo, ya que sería imposible para una postura de este tipo llegar a una explicación de la génesis de esta conciencia en cuánto práctica y producto social. Finalmente, en relación a las representaciones y su lógica en la reproducción de las relaciones de clase Marx indica:

“Las ideas de la clase dominante, son en cada época las ideas dominante; o lo que es igual, la clase con la que se identifica el poder material dominante en la sociedad es la clase que, al mismo tiempo, ejerce el poder *espiritual* en ella dominante. La clase que tiene a su disposición los medios para la producción material, goza con ello, a un tiempo, de la capacidad de disposición sobre los medios de producción espiritual, de tal modo que las ideas y pensamientos de quienes carecen de medios de producción espiritual le vienen, por término medio sometidos. Las ideas dominantes no son otra cosa que la expresión ideal de las relaciones materiales dominantes, de las relaciones materiales dominantes concebidas como pensamientos...” (Marx 2002: 131)

Toda nueva clase, en efecto se ve obligada, incluso para conseguir sus objetivos, a presentar su interés como el interés común de todos los miembros de la sociedad; esto es, expresado idealmente: a dar a sus

ideas la forma de generalidad, a presentarlas como las únicas razonables, las únicas validas de modo general (Marx 2002: 133)

Como conclusión se observa que aparece en Marx un enfoque que prioriza las condiciones materiales, aunque reconociendo un ida y vuelta entre estas condiciones y las ideas y representaciones, al mismo tiempo llama la atención a la génesis que existen en los procesos históricos y su “articulación condicionada” con la producción de representaciones prestando especial interés a la dinámica de clase de las representaciones, por último, enfatiza en las contradicciones existentes entre las condiciones materiales y las ideas o representaciones.

Se puede observar entonces que los tres clásicos analizados remarcan la importancia de la interpretación de las representaciones para las Ciencias Sociales. Sin embargo si bien aparecen algunas similitudes se pueden evidenciar importantes diferencias. Por un lado, Durkheim enfatiza la dimensión cohesiva de las representaciones en la sociedad, Marx en cambio, introduce la dimensión de clase de las mismas y la lógica de reproducción de las relaciones de dominación. Al mismo tiempo Weber reconoce la relación que existe entre las “ideas”; “espíritu”, “conciencia” (representaciones sociales) y la dimensión de legitimación de las relaciones de poder, pero sin profundizar en la cuestión de clase sino en la sociedad como un todo.

Por otro lado Marx enfatiza en el condicionante de la base material sobre las representaciones, Durkheim reconoce una mayor autonomía de las representaciones sociales, mientras que Weber insiste en la importancia del mundo de las “ideas”, como siendo fundamentales en toda realidad histórica-social, reconociendo sin embargo que en determinadas circunstancias pueden ser las condiciones materiales las que se encuentran en la base de los procesos históricos.

Otro punto de diferencia se observa entre la postura “*objetivista*” de las representaciones que parecen darle Durkheim y Marx, y la postura “*interpretativista*” que parece darle Weber. De aquí los dos primeros se paran sobre una “teoría explicativa”, aunque distintas, mientras el tercero sobre una “*modelización*” interpretativa.

De aquí, otra diferencia se puede encontrar en que tanto Marx como Durkheim toman el punto de vista del Holismo metodológico, reconociendo la supremacía de “las estructuras”, “la sociedad” en relación a las representaciones, mientras que Weber toma el punto del individualismo metodológico enfatizando en las acciones individuales cargadas de sentido (ideas, espíritu, conciencia) y en sus interacciones la posibilidad de lo social.

Por último, y como ya se dijo previamente en Durkheim la dimensión “*coercitiva*” de las representaciones, que estaría dado por valores, normas, etc. funciona como elementos cohesionante para la sociedad como esa realidad *sui generis*, mientras que Marx si bien reconoce el poder coercitivo de las representaciones observa la dimensión de clase y también su papel en la lucha de clases.

Entre las representaciones como comunicación y las representaciones como estructura social.

Dentro de las ciencias sociales parece haber una dicotomía en las representaciones –entre tantas otras- entre aquellos que se centran en los aspectos comunicativos de las representaciones y aquellos que hacen pesar su interrelación con la estructura social. (Jodelet 2001)

Sin realizar un análisis en profundidad de la propuesta de Moscovici¹¹ -autor fundacional de la teoría de las representaciones y que merecería un análisis específico-, este último indica que

¹¹ En este caso estoy analizando un texto de S. Moscovici (2001) denominado *De Las representaciones colectivas a las representaciones sociales: Elementos para una historia*.

a inicios de los '60 las investigaciones sobre representaciones permitían analizar el papel de la comunicación social, -sobre todo el papel de los medios masivos de comunicación- y su incidencia sobre los fenómenos cognitivos y la interacción social. Según el autor, las “representaciones les permitirán estudiar los problemas de cognición de los grupos... Estudiar la difusión de saberes, la relación pensamiento/comunicación y la génesis del sentido común” (Moscovici 2001: 45). Por lo tanto Moscovici reconocerá a las representaciones como elemento principal de las interacciones y divisiones sociales, encontrando en la comunicación un papel fundamental en esos intercambios e interacciones.

Es, para el autor, justamente el fenómeno comunicativo el que permite el paso de las representaciones individuales a las sociales. En relación a esto Moscovici indica que “representándose una cosa o una noción, no producimos únicamente nuestras propias ideas e imágenes: creamos y transmitimos un producto progresivamente elaborado en sinnúmero de lugares, según reglas variadas.” (Moscovici 2001: 63)

Sin embargo, además de dar un énfasis mayor en el fenómeno comunicativo, Moscovici reconoce que sería preciso dar más atención a la “división del trabajo” en la construcción de las representaciones y por lo tanto analizar su “conexión” a una estructura social, aunque este cruce parece limitado en el autor a ciertas características de la estructura social.¹²

Por otro lado, desde la antropología D. Sperber, también enfatiza en la discusión de la dimensión de las representaciones como *proceso comunicacional*. Realizando la distinción entre *representaciones mentales*, que solo tienen un usuario, y las *representaciones comunicadas* que resultan de la comunicación de las representaciones mentales que poseen los agentes; siendo estas últimas -en algo así como una lógica de **circulación de las representaciones** y en las que son distribuidas ampliamente-, las que se convierten en **representaciones culturales**. De aquí es que Sperber habla de una epidemiología de las representaciones, que tiene por objeto no las representaciones mismas sino el proceso de su distribución: mientras una cosa es “interpretar las representaciones” y establecer modelos interpretativos, como sostiene el autor, otra cosa distinta es explicar. Para Sperber, explicar el carácter cultural de ciertas representaciones es responder a por qué y cómo “esas representaciones son más contagiosas y bien sucedidas que otras en una población humana” (Sperber 2001:101). Esta “epidemiología de las representaciones” se asemeja a algo así como una “ecología” de las representaciones que trata sobre su distribución social.

La dimensión poética de la representación en C. Geertz

También desde la antropología, G. Blazquez (2000) analiza la **dimensión poética** – pedagógica comunicativa- de las representaciones en C. Geertz. Según Blazquez, Geertz prioriza los efectos locucionales, es decir el acto de decir con sentido frente a la dimensión performativa de las representaciones en el conocido trabajo de la *riña de gallos en Bali*. Según este, antes de realizar algo estas últimas dicen algo y en ese sentido son “un comentario metasocial sobre toda la cuestión de clasificar a los seres humanos en estamentos jerárquicos fijos para después, organizar la mayor parte de la existencia colectiva atendiendo a esa clasificación. (Geertz en Blazquez 2000: 189) Al mismo tiempo el autor en cuestión reconoce la dimensión performativa de la riña de gallos en tanto ritual, estos últimos no son simples comentarios metasociales sino que además poseen una dimensión educativa y formativa. En este sentido “las riñas de gallos, como las obras de arte, son portadoras de capacidad de *poiesis* que les posibilita producir una faceta del temperamento (individual y colectivo)

¹² Sobre esta división del trabajo observa Moscovici: “sabemos que existe una cierta categoría de personas que tiene por oficio crearlas. Son todos aquellos que se dedican a la difusión de los conocimientos científicos y artísticos... en muchos aspectos ellos se asemejan a los creadores de mitos de las civilizaciones más antiguas” (Moscovici 2001: 63)

balines, al mismo tiempo en que lo representa, por intermedio de la propia operación de representación. (Blazquez 2000:189)

La dimensión política de las representaciones en Pierre Bourdieu

Llegado aquí me interesa analizar la dimensión de las representaciones que aparecen en Bourdieu. De alguna manera me parece que existe en este autor un esfuerzo por articular las *condiciones objetivas* y las *representaciones* en el orden de las *prácticas* a través del concepto de *hábitus*. También es claro que en su teoría estos cuatro elementos solo se pueden explicar-comprender uno en relación a los otros.

Para Bourdieu las representaciones sirven a la objetivación del grupo y aspiran por lo tanto a imponer “*el sentido del mundo social*”; que, al presentarse como esquemas clasificatorios y como sistema de enclasamientos colaboran en la construcción de las clases “al añadir a la eficacia de los mecanismos objetivos el refuerzo que le aportan las representaciones estructuradas conforme al enclasamiento” (Bourdieu 1998: 490-491)

Creo que un primer punto que tiene que ver con la forma con que Bourdieu trabaja las representaciones se basa en la cuestión de construir una teoría de la práctica que permita romper las tradicionales dicotomías de las Ciencias Sociales: objetivismos-subjetivismo; holismo-individualismo; explicación-comprensión.

Haciendo caso a su propia ontología de lo social y del agente, en términos de construcciones relacionales, en donde “*lo real es relacional* (por lo tanto), lo que existe en el mundo social son las relaciones” (Bourdieu 2005: 150); el concepto de representaciones permite a Bourdieu, conjuntamente en “*relación*” a su otros conceptos articulados en una *teoría relacional* superar dichas dicotomías.

Aquí frente a cualquier reduccionismo que intente vincular mecánicamente las estructuras sociales a las prácticas que se pueden considerar como culturales, su teoría de la práctica permite romper la dicotomía entre la considerada “objetividad de las estructuras” y la “subjetividad” de las representaciones. La progresiva disolución de esta dicotomía requiere un trabajo metódico de *construcción* teórica,¹³ justamente un método que Bourdieu denomina estructural-constructivista.

En el plano metodológico Pierre Bourdieu aconseja, para superar la dualidad objetivismo-subjetivismo, la utilización de los dos momentos en una investigación científica, un momento objetivo y un momento subjetivo, indicando que:

“por un lado, las estructuras objetivas que construye el sociólogo en el momento objetivista, al apartar **las representaciones subjetivas** de los agentes, son el fundamento de las **representaciones subjetivas** y constituyen las coacciones estructurales que pesan sobre las interacciones; pero por otro lado, esas **representaciones** también deben ser consideradas si se quiere dar cuenta especialmente de las luchas cotidianas, individuales y colectivas, que tienden a transformar o a conservar esas estructuras. Esto significa que los dos momentos, objetivistas y subjetivistas, están en una relación dialéctica... Para superar verdaderamente la oposición artificial que se establece entre las estructuras y las representaciones es necesario romper con el modo de pensamiento sustancialista”... “el aporte principal de lo que bien puede llamarse la revolución estructuralista ha consistido en aplicar al mundo social un modo de pensamiento relacional... y que identifica lo real, no con sustancias sino con relaciones” (BOURDIEU P. 1988: 129)

Así, si en un primer momento se acerca a Marx¹⁴ en relación a que “*la producción de las ideas y de las representaciones de la conciencia vienen... íntimamente vinculada a la actividad material y al tráfico material de los hombres, lenguaje de la vida real...* (Marx 2002: 125-126) es decir a las estructuras, se aleja de Marx al decir que “habría que estar ciego

¹³ Como sostienen P Bourdieu, Passeron y Chamboredon citando a Bachelard, que el objeto “se conquista, construye, comprueba.” (Bourdieu, P; Passeron, J C y Chamboredon, J C 2004: 25)

¹⁴ Aquí hago referencia al marxismo que se puede leer en la *Contribución a crítica de la economía política* reconociéndose otros textos de Marx a los que se puede realizar otras lecturas como vimos previamente al analizar al autor.

para reducir los agentes a simples reflejos de las estructuras objetivas, y omitir el planteo de la génesis de las disposiciones y las condiciones sociales de esa génesis. (Bourdieu 2006: 25)

“La construcción del mundo de los agentes se opera bajo condiciones estructurales, por lo tanto, las **representaciones** de los agentes varían según su posición (y los intereses asociados) y según sus **hábitus**, como sistema de esquemas de percepción y apreciación, como estructuras cognitivas y evaluativas que adquieren a través de la experiencia duradera de una posición en el mundo social” (Bourdieu 1987^a: 134. En Gutierrez A. 19)

Esta *posición en el mundo social* queda inscripta en la propia interpretación que realiza Bourdieu de la sociedad: Por un lado bajo el supuesto de la sociedad como un espacio de luchas y dominación, que incorporando el conflicto como aspecto central, no se reduce a la lucha de clases tradicional observada por ciertas teorías marxistas. En este mismo camino, planteando la idea de espacio social como un “espacio pluridimensional de posiciones”, compuesto a su vez por una superposición de “campos”¹⁵ con cierta especificidad y lógicas relativamente autónomas, en donde, según el autor y en contra de cualquier tipo de reduccionismo “*no hay ninguna ley transhistórica de las relaciones entre los campos*” (Bourdieu 2005: 165) incorpora la génesis propia de cada campo a la comprensión y la explicación del fenómeno dentro del campo social. Por otro lado, al indicar, que el campo se presenta como una estructura de posiciones y relaciones objetivas entre posiciones, en donde la posición de un agente o grupo de agentes puede ser definida en función de la distribución de las distintas especies de capital en un momento dado, y que como indica A. Gutierrez, se construye a partir del *volumen y la estructura del capital* y la *evolución histórica* de ambas dimensiones (Gutierrez A. s/d), aporta una valiosa herramientas teórico- metodológicas para el análisis social de la objetivación de las representaciones y de las sociedad en general.

Por otro lado, esta *posición en el mundo social* también queda inscripta en los hábitos como sistemas perdurables y trasladables de esquemas de percepción, apreciación y acción que resulta de la institución de lo social en el cuerpo. De esta manera, el hábitus, se transforman en *estructuras estructurantes* a partir de los cuales el agente construye sus prácticas y representaciones del mundo, de las cosas del mundo, de lo que está bien y de lo que está mal, de lo posible y lo imposible (Gutierrez A. 2004)

Una vez reconocida la **dinámica posicional** de las representaciones, un punto más que podría ponerse en discusión es la interpretación de la dimensión de las representaciones que mencionaba Sperber previamente, entendiendo a estas como *proceso comunicacional*. Es claro que tanto las representaciones como las identidades implican procesos comunicacionales así como cognitivos. Sin embargo, más allá de que se puede entender el fenómeno de las representaciones como comunicación, entiendo que la posición de Bourdieu, profundiza con mayor claridad la interrelación que existe entre las representaciones, los procesos comunicacionales y la estructura social.

Como se había dicho previamente, para Bourdieu las representaciones como esquemas clasificatorios y de enclasmiento servían a la objetivación del grupo y aspiraban por lo tanto a imponer “*el sentido del mundo social*”, que a la manera de “*espíritu*” weberiano reforzaban dicho enclasmiento.¹⁶

¹⁵ El campo puede ser definido según Bourdieu, como “una configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones están objetivamente definidas, en sus existencias y en las determinaciones que imponen sobre sus ocupantes, agentes o instituciones, por su situación presente y potencial en la estructura de distribución de especies del poder (o capital) cuya posición ordena el acceso a ventajas específicas que están en juego en el campo, así como por su relación objetiva con otras posiciones (dominación, subordinación, homología, etc.)” (Bourdieu P. 2005: 150)

¹⁶ Sobre este aspecto estructurante de las representaciones en Bourdieu observa A. Gutierrez que “las divisiones sociales y los esquemas mentales son estructuralmente homólogos porque están genéticamente ligados: los esquemas mentales son resultado de la incorporación de los primeros. Podría decirse que los sistemas

Pero además, el aspecto relevante de estas representaciones es que en tanto construcciones sociales incorporadas individualmente y articuladas en un espacio social exponen u ocultan selectivamente y en “*sentido práctico*” los cambios y contradicciones en la sociedad, permitiendo la construcción de un espacio imaginario común, un sentido del mundo, *emocionalmente vivido y reproducido* aunque en constante tensión, que con poder simbólico en su misma selectividad visibilizan e invisibilizan alternativamente la “otredad”.

Respecto a la comunicación Bourdieu, observa que los discursos a manera de “*rituales de magia social*” (Bourdieu 1992: 71), con poder performativo produce los efectos que nombra. Prácticas discursivas concretas van configurando una subjetividad. Sobre esto sostiene P. Bourdieu, que la mayor parte de las condiciones necesarias para que un enunciado performativo tenga éxito se reducen a la adecuación del locutor... al discurso que pronuncia. Plantea el autor que “todos los esfuerzos para hallar el principio de la eficacia simbólicas de las diferentes formas de argumentación, retórica y estilística en su lógica propiamente lingüística, están siempre condenadas al fracaso mientras no establezcan la relación entre las propiedades del discurso, las propiedades de quien las pronuncia y las propiedades de la institución que autoriza a pronunciarlos. (Bourdieu 1992: 71) Aquí, por tanto, como muestra A. Gutierrez las representaciones sociales no son solo instrumentos de conocimiento sino también de dominación (Gutierrez A. 2004)

Reconociendo que falta profundizar aún mucho me interesa observar que la articulación entre estructuras objetivas, hábitos, representaciones y prácticas en Bourdieu parece sumamente compleja, pero justamente es esta articulación la que fundamenta su teoría. Si bien se podría pensar que existe una relación directa entre prácticas y representaciones, se puede ver que en su postura tanto prácticas como representaciones están atravesadas por el hábitus y el campo. Por lo tanto este “sentido práctico” que se presenta en la acción, como disposición incorporada o “conciencia práctica” -al decir de Giddens-, no necesariamente es siempre “representado” sino por sobre todo actuado, incorporado “hecho cuerpo”.

Al mismo tiempo, desde la historia cultural R. Chartier (2002), le otorga un sentido similar a las representaciones al otorgado por Bourdieu, al rescatar las *luchas de representación* como centrales para comprensión de los procesos sociales. Según Chartier las representaciones están siempre determinadas por los intereses de los grupos que las fabrican y por lo tanto imponen o intentan imponer un sentido del mundo social.

En *El mundo como representación* el autor expresa la importancia de situar espacio-temporalmente el concepto de representaciones como forma de interpretarlas, en tanto operaciones intelectuales de aprehensión del mundo que producen los grupos particulares.

Como observa Santiago L. (2007) la importancia de las representaciones para los análisis históricos culturales residen en:

(estas) permiten articular tres modalidades de relación con el mundo social: en primer lugar, el trabajo de clasificación y de delimitación que produce las configuraciones intelectuales múltiples, a través de las cuales la realidad es contradictoriamente construida por los diferentes grupos; en segundo lugar las prácticas hacen reconocer una identidad social, exhibir una manera propia de estar en el mundo, significar simbólicamente un estado y una posición; por fin las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales unos “representantes” (instancias colectivas o personas singulares marcan de forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la clase o de la comunidad. (Chartier 1988, p. 23. En Santiago 2007)

simbólicos, las representaciones, son instrumentos de conocimiento y de comunicación, es decir, pueden ejercer un poder estructurante, porque son estructurados. Tienen un poder de construcción de la realidad que tiende a

Rituales de la Geografía

A modo de conclusión: Algunas discusiones sobre las representaciones espaciales de la Geografía

Si bien la geografía se ha hecho cargo de las representaciones sociales en su nivel fenomenológico ha naturalizado en muchos casos las discusiones teóricas, epistemológicas, las dimensiones políticas de estas últimas.

Como se planteó anteriormente Jackson (1999) se preguntaba por la política de representación y sobre cómo esta puede revelar más acerca de aquellos que tienen la facultad de definir que acerca de aquellos cuyas vidas trata de representar. (Jackson P. 1999: 45) Por otro lado, también se pone en cuestión las “verdades hegemónicas”, naturalizadas, de las representaciones del espacio en Massey (2008) entre otros; P. Sharmet Smith (2002) por otro lado, observa la forma en que estas influyen la forma en que la gente se encuentra con los espacios y lugares en una lógica en que los lugares pueden ser demonizados o descriptos como antisociales. En este sentido el abanico se abre, y también se reconoce el papel que puede “representar” ciertas representaciones sobre el espacio en la dimensión práctica, política y estratégica de la construcción de identidades tanto hegemónicas como disidentes.

Este se presenta como ingreso a un interesante debate dentro de la geografía, sin embargo, a mi entender hay dos formas básicas de *adoración* moderna que a la geografía sigue reproduciendo y le cuesta desnaturalizar o “no representar”. La adoración por las *unidades espaciales* y la adoración por las *unidades sociales*.

En primer lugar la discusión previa lleva a poner en tensión cualquier tipo de asociación lineal o directa entre unos determinados espacios y la formación de identidades sociales o de representaciones.

Al respecto, a través de los distintos rituales de la geografía y sus prácticas de adoración – moderna-, a los geógrafos nos cuesta comprender que muchas de las unidades espaciales con las que tradicionalmente trabajamos y que consideramos como naturales o dadas y por lo tanto representativas en nuestras investigaciones son construcciones políticas o jurídicas, y por lo tanto en la propia lógica de representación se debería explicitar también como se instituyen, se sacralizan y “adoran” estas unidades y no solo derivar de una unidad un determinada representación. Por lo tanto un estudio de las representaciones debería colaborar en la desacralización de dichas unidades.

Por otro lado, aparece otro tipo de adoración que es el referido a las unidades sociales. En este sentido, como se vio con las luchas por la representación nada autoriza a representar a todos los habitantes de ese espacio como grupo homogéneo o formando una identidad única. Otro aspecto en que el estudio de las representaciones puede colaborar. Al respecto el interesante análisis de N. Perlongher, *El negocio del deseo* -un clásico de la antropología latinoamericana- nos mostraba que los sujetos transitan el espacio, se desplazan, circulan, construyen significaciones, se producen, se rozan y erotizan de maneras diferentes. Se da una enorme combinación de significados y traducciones posibles, de formas de diferenciación y de clasificación. En este sentido el espacio puede darle un límite sobre su superficie, un territorio en el cual fijar las difusas fronteras que hay entre los significados con los cuales se legitiman-deslegitiman las relaciones sociales, otorgándole de esta manera una base visible – material o imaginada- para referenciar a otro o autoreferenciarse, representar al otro o representarse. Sin embargo estas relaciones nunca pueden mostrarse como autoevidentes, sino que estas deben ser analizadas y problematizadas.

Al respecto es también importante poner en tensión la adoración a las identidades. Estas se segmentarizan y se fragilizan simultáneamente en la red de flujos significantes que atraviesa y produce los cuerpos, este no es un fenómeno nuevo, sino que fue invisibilizado por el

“régimen escópico” (Jay en De Sousa Santos 2005) de la modernidad. Por lo tanto, si representar las identidades es cada vez más difícil

En última instancia, como se comentó en la introducción, este recorrido particular y el esfuerzo por reconstruir la genealogía de esta categoría representa más el resultado de una búsqueda por aclarar lo que puede significar trabajar con la categoría de representaciones en un caso particular que agotar un tema, significó romper con la ilusión de la exhaustividad quedando por lo tanto numerosas preguntas sin responder, preguntas que realizarse, autores que trabajar, etc. Sin embargo, si de alguna manera este análisis puede servir para establecer un diálogo y discusión teórica con otros que estén trabajando sobre el tema, el mismo habrá sido en lo personal, doblemente valioso.

Bibliografía:

- Berger y Luckmann (1972) *“La construcción social de la realidad”* Amorrortu editores. Bs As.
- Blazquez G. (2000) Ejercicios de apresentação. Antropologia Social, rituais e representações. En Representações. Contribuição a um debate transdisciplinar. C. Flamarion Cardoso e J. Malerba (orgs.) Campinas: Papirus. Pp. 169-198
- Bourdieu Pierre. (1988) *“Espacio social y poder simbólico”*. En: Cosas Dichas. Bs. As. Gedisa, pp. 127-143
- _____ (1998). La distinción. Criterios y bases sociales del gusto. Ed. Taurus. Madrid
- _____ (1992) ¿Qué significa hablar? Economía de los intercambios lingüísticos. Madrid. Akal.
- _____ (2006) Argelia 60: Estructuras económicas y estructuras temporales. Siglo XXI ed. Bs. As.
- Bourdieu, P. y Wacquant, L. (2005) Una invitación a la sociología reflexiva. Siglo XXI ed. Bs. As.
- Bourdieu, P; Passeron, J C y Chamboredon, J C (2004) El oficio de sociólogo. Siglo XXI. Buenos Aires.
- Chartier (2002) El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación. Gedisa. Barcelona
- Díaz E. (2005) La filosofía de Michel Foucault. Ed. Biblos. Bs. As.
- Durkheim E. (2003) Las reglas del método sociológico. Prometeo. Bs. As
- _____ (1989) Las formas elementales de la vida religiosa. Colofón. México.
- _____ (1985) La División social del Trabajo. Ed. Planeta. Barcelona
- Foucault, M. (1984) De los espacios otros. Conferencia dictada en el Cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967. Publicada en Architecture, Mouvement, Continuité n° 5. Octubre de 1984. Traducido por P. Blitstein y T. Lima.
- _____ (1989) Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión. Ed. Siglo XXI. Bs. As.
- _____ (1996) Genealogía del Racismo. Ediciones de La Piqueta.
- _____ (1996) A ordem do discurso. Ed. Loyola. S. Paulo, Brasil
- _____ (2004) La Arqueología del saber. Siglo XXI ed. Bs. As.
- _____ (2005) Las palabras y las cosas. Siglo XXI ed. Bs. As.
- Giddens (1994) El capitalismo y la moderna teoría social. Ed. Labor. Barcelona
- Goody J (1999) Representaciones y contradicciones. Paidós. Barcelona
- Guareschi, P. (1996) Representações Sociais: alguns comentários oportunos. In: SCHULZE, Clélia N. (org). Novas Contribuições para a Teorização e Pesquisa em Representação Social. Florianópolis: Coletâneas da ANPEPP. Vol. 1, num.10.

- Gutiérrez A. (s/d) La Teoría de Bourdieu en la explicación y comprensión del fenómeno de la pobreza. En Alonso L, Criado E y Pestaña J. (eds.) Pierre Bourdieu: Las herramientas del sociólogo. Ed. Fundamentos
- _____ (2004) Poder, hábitos y representaciones: recorrido por el concepto de violencia simbólica en Pierre Bourdieu en: *Revista Complutense de Educación*, Vol 15, Nº 1, 2004, pp. 289-300, Universidad Complutense de Madrid, ISSN: 1130-2496, pp. 289-300
- _____ (2005) Poder y representaciones: elementos para la construcción del campo político en la teoría de Bourdieu. En: *Revista Complutense de Educación*, Vol 16, Nº 1, 2005, Universidad Complutense de Madrid, ISSN: 1130-2496, pp. 314-331.
- _____ (2005) Las practicas sociales: una introducción a Pierre Bourdieu. Ferreira Ed. Córdoba
- Jackson P. (1999) Nuevas geografías culturales. En: *Cocuments d' Analisi Geogràfica*. 34. Univ. Autonomía de Barcelona.
- Jodelet (2001) Representacoes sociais: um dominio em expansao. En: *As representacoes sociais*. D. Jodelet (Comp.) Editora da Universidade do estado do Río de Janeiro.
- Levy Strauss, C. (1970). *El pensamiento salvaje*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Marx K. (1975) *Contribución a la critica de la economía política*. Ed. Estudio Bs. As.
- _____ (2005) *El 18 brumario de Luis Bonaparte*. Longseller. Bs. As.
- _____ (2002) *Las ideas dominantes y la producción de ideas y representaciones en: Marx. Antología*. Ed. Jacobo Muñoz. Ed. Península. Barcelona
- Massey D. (2008) *Pelo Espaço. Una nova política da espacialidade*. Bertrand. Rio de Janeiro
- Moscovici (2001) *Das representacoes coletivas as representacoes sociais: Elementos para uma historia*. En: *As representacoes sociais*. D. Jodelet (Comp.) Editora da Universidade do estado do Río de Janeiro.
- Santiago (2007) *Abordagens sobre representacoes no campo das ciencias humanas*.
- P. Sharmet Smith (2002) *Doing Cultural Geography*. Sage.Publications. London
- Sperber (2001) *O estudo antropológico das representacoes: Problemas e perspectivas*. En: *As representacoes sociais*. D. Jodelet (Comp.) Editora da Universidade do estado do Río de Janeiro.
- Weber M. (1989) "La política como profesión" En *Política y Ciencia*. Ed Leviatán. Bs As. p 7-95.
- _____ (2003) *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. En : M. Weber. *Obras selectas*. 1º ed. Bs. As. Distal.
- Williams, R. (2003) *Palabras Claves. Un vocabulario de la cultura y sociedad*. E. Nueva Vision. Bs. As.