

"¿NUEVOS O VIEJOS DEBATES? LAS REPRESENTACIONES SOCIALES Y EL DESARROLLO MODERNO DE LAS CIENCIAS SOCIALES"* / "NEW OR OLD DEBATES? SOCIAL REPRESENTATIONS AND THE MODERN DEVELOPMENT OF SOCIAL SCIENCES"

Carlos Andrés Charry Joya**

Resumen

Este artículo plantea un debate preliminar sobre los diversos modos de acercamiento que las ciencias sociales han expuesto al problema de las representaciones sociales. Para tal efecto se hace un seguimiento desde las formas clásicas de interpretar dichos fenómenos (Durkheim, Mauss), pasando por las reelaboraciones hechas por autores modernos (Moscovici), para luego efectuar un examen a las aplicaciones conceptuales contemporáneas (Chartier, Goody). De dicho recorrido se esgrimen elementos de discusión acerca del desarrollo moderno de las ciencias sociales, así como de los vínculos existentes entre la antropología y la sociología.

Palabras clave:

Representaciones sociales, ciencias sociales, antropología, sociología.

Abstract

The following article presents a debate on the different approaches social sciences have assumed on regards to social representations. With this in mind an analytical review is done, starting with the classical perspective (Durkheim, Mauss), all through modern discourse (Moscovici), to finally asses contemporary conceptual applications (Chartier, Goody). Such analysis intends to grab elements of discussion referring to the modern development of social sciences, as well as the links existing between Anthropology and Sociology.

Keywords:

Social representations, social sciences, Anthropology, Sociology.

"Os recuerdo que la imaginación sociológica consiste, en una parte considerable, en la capacidad de pasar de una perspectiva a otra y en el proceso de formar una opinión adecuada de una sociedad total y de sus componentes. Es esa imaginación, naturalmente, lo que separa al investigador social del mero técnico."
(Ch. W. Mills, 1959)

A modo de introducción: ¿viejos o nuevos debates?

La noción de representaciones, bien sea desde su acepción *social* o desde la *colectiva*, ha cumplido un papel fundamental en el desarrollo moderno de las ciencias sociales. No en vano su significado y lugar en dicho proceso formativo han sido tema de múltiples y espinosos debates, así como también de profundas contradicciones; tanto así, que aún hoy en día no existe un acuerdo absoluto entre y dentro de estas ciencias sobre la significación específica de dicha noción. Es por ello conveniente recordar, tal y como lo anotaba Serge Moscovici, que "si bien la realidad de las representaciones sociales es fácil de captar, el concepto no lo es". Según Moscovici, esta situación se debe al carácter de *noción mixta* que ha albergado el término, en donde se entrecruzan y encuentran "una serie de conceptos sociológicos y una serie de conceptos psicológicos" (Moscovici, 1979, p. 1). No obstante, y ante el asiduo uso contemporáneo que tiene la categoría, resulta indispensable realizar un recorrido de tipo exploratorio por el desarrollo que ésta ha tenido, y particularizar—en medio del caleidoscópico origen teórico que la rodea—el tipo de situación a la que suele aludirse cuando se habla de *representaciones sociales*.

Para empezar con esta exploración conviene aclarar que, hacia la década de los 70 y 80, la reactivación de los debates en torno a esta noción estuvo enmarcada en un contexto intelectual bastante crítico, caracterizado por la crisis de dos de las principales tradiciones intelectuales en las ciencias sociales: el marxismo y el estructuralismo; corrientes teóricas que habían alimentado buena parte de los acercamientos que los científicos sociales hacían, pero cuyas aplicaciones habían significado una tremenda desarticulación entre teoría y método. Así lo hacía notar Josep Llobera para el caso de la antropología cuando hacía referencia a la "ansiedad creciente" que marcó tales años, una situación que puede extrapolarse a su vez a otras disciplinas como la sociología y la historia¹. Gracias al denominado *giro lingüístico* empezaron a imponerse acercamientos en los que la observación de lo

* Las primeras reflexiones que dieron pie a la elaboración de este documento se construyeron en el marco del proyecto de investigación *Los regímenes de representación en la formación del Departamento del Valle del Cauca*, investigación adscrita al Departamento de Humanidades de la Universidad ICESI. Cali, enero –julio de 2005. La versión actual es el resultado de los debates articulados en el *Grupo de estudios e investigación en Teorías Sociológicas* del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia.

** Antropólogo con Opción en Historia de la Universidad de los Andes. Especialista en métodos y técnicas de investigación social y Magíster en Sociología de la Universidad del Valle. Profesor del Departamento de Sociología de la Universidad de Antioquia. E-mail: ca_charry@yahoo.com, o, cscharry@antares.udea.edu.co

1 "Uno de los motivos que explican el malestar antropológico durante los años setenta fue la incapacidad de casar la etnografía tradicional con el estructuralismo y el marxismo. Este hecho creó un ansiedad creciente entre los antropólogos-masa, ya que vivían en un mundo esquizofrénico en el que su experiencia de campo no podía conectarse con la teoría dominante en aquel momento", (Llobera, 1999, pg. 32). En el caso de la sociología véase, entre otros, Coircuff, 1998 y para el caso de la historia, Fontana, 1999.

particular, de lo *micro*, adquirió mayor importancia; surgió pues un estilo que los científicos sociales formados en el periodo inmediatamente posterior a la segunda posguerra denominaron *posmodernista*, con lo cual se rotularon los acercamientos que hacían énfasis en las facetas simbólicas de la actividad social humana—entre los cuales obviamente se encontraban las perspectivas que volvían la mirada hacia las representaciones sociales y colectivas².

De todas maneras dichos cambios y transformaciones experimentados sirvieron para hacer énfasis en aspectos que habían sido descuidados por el asenso de tradiciones que se fundaron en supuestos como el de la existencia de estructuras y/o sistemas que *cosificaban* y le daban sentido a la acción social humana, como se podía entrever en las versiones puras del funcionalismo (B. Malinowski), el estructural-funcionalismo (R-Brown, Merton y Parsons) y algunas partes de la teoría crítica (Marcuse y Horkheimer, entre otros). Como lo anotó Clifford Geertz, este vuelco vivido por las ciencias sociales se ha visto influenciado por lo que él denominó como el estudio de las *dimensiones simbólicas de la acción social*, aspecto que diluyó el debate sobre si lo pertinente era hallar la función social de lo simbólico, o precisar la reconfiguración que esta dimensión de la experiencia humana ejerce en el mundo social. Según Geertz, el estudio de las dimensiones simbólicas de la acción social se fundamenta en el *uso social*, en el encuentro entre sentidos y prácticas que se recrean de modo variado en la interacción recíproca entre individuos³; debate que había estado enfrascado casi durante tres décadas en las discusiones entre “estructura” y “superestructura”, en donde una de tales dimensiones pretendía la explicación de la otra⁴.

2 La tendencia fue la de asociar lo simbólico con lo micro, situación totalmente errada debido a que en los procesos sociales de mayor envergadura también se entrecruzan procesos de significación (véase por ejemplo el libro sobre el proceso civilizatorio de Norbert Elias o las formas de configuración del habitus en las sociedades modernas, tal y como lo expone Bourdieu en *La distinción*). Al respecto Llobera comentaba: “La obsesión por el significado y por los problemas de interacción entre el observador y lo observado, así como la primicia prácticamente exclusiva que se concede a los valores culturales, hacen que se pierda la centralidad del análisis socioestructural, que era típico de las ciencias sociales desde Marx, Durkheim y, en gran medida, Weber” (Llobera, 1999, pg. 132).

3 “Una vez que la conducta humana es vista como acción simbólica—acción que, lo mismo que la fonación en el habla, el color en la pintura, las líneas en la escritura o el sonido en la música, significan algo—pierde sentido la cuestión de saber si la cultura (o cualquier otro producto humano) es conducta estructurada, o una estructura de la mente, o hasta las dos cosas mezcladas[...]. Aquello por lo que hay que preguntar es por su sentido y su valor [...] Considerar las dimensiones simbólicas de la acción social—arte, religión, ideología, ciencia, ley, moral, sentido común—no es apartarse de los problemas existenciales de la vida para ir a parar a algún ámbito empírico de formas desprovistas de emoción; por el contrario es sumergirse en medio de tales problemas” (Geertz, 2000, pgs. 24-25 y 40).

4 En relación con este debate Claude Levi-Strauss afirmó que evidentemente el análisis de las “estructuras mentales” al que él y la escuela antropológica francesa aludían, respondía al concepto marxista de *superestructura*. Al respecto consultar Levi-Strauss, 1987 y Harris, 1999. Desde la Sociología ver Giddens, 1997.

Como lo explicaba Roger Chartier (Chartier, 2002) para el caso de la historiografía, ésta se vio avocada a volver sobre los fundamentos dejados por la primera etapa de la Escuela de los Annales—aquella época dorada de Lucien Febvre y de Marc Bloch—recalcando la necesidad de retomar “el estudio de los *utillajes mentales* que el dominio de las sociedades había relegado a un segundo plano” como respuesta a la tendencia entonces consagrada al estudio de las coyunturas económicas, de los cambios en los seriales demográficos y, en general, de las denominadas “estructuras sociales” (política, economía y sociedad).

El giro hacia una ciencia social dedicada a la interpretación de esos *utillajes mentales* (que están presentes y se entrecruzan de modo variado en el mundo de la vida social), implicó a su vez la apertura de campos investigativos relacionados con las imágenes, con los modos de representación de la realidad social, con lo iconográfico y, de modo recurrente, con lo discursivo, lo cual, en otro sentido, hizo necesaria la aplicación de *metodologías inéditas* en la construcción de problemas de investigación que dieran cuenta de estos nuevos campos de estudio; una tendencia que, como lo indicó Chartier, fue mucho más que una apuesta por la *interdisciplinaridad*, pues centraba su interés en la comprensión de la *cultura* desde una perspectiva de *larga duración* (Chartier, 2002, p. 52).

No obstante, y ante la aparente novedad con la que han sido presentados el estudio de las representaciones sociales, dicha reactivación se enmarca en el viejo debate no resuelto del papel que cumplen los procesos simbólicos en la actividad social humana. Un debate irresuelto en la medida en que no ha existido un conjunto de acuerdos mínimos sobre el origen, el carácter y el tipo de artefactos teóricos que están presentes en el haber histórico que alberga la categoría de *representaciones sociales*. Por tales razones lo que aquí se busca es presentar—desde una perspectiva aproximativa y, por consiguiente, parcial—algunas líneas que permitan comprender su desarrollo exhibiendo sus aristas y escenificando el tipo de orientaciones que inspiran, como el *quehacer* científico al que conduce actualmente el uso de tales nociones.

En tal sentido el recorrido analítico que se sugiere está compuesto, en primer lugar, por una aproximación amplia al contexto intelectual en donde se forjó la noción—principalmente lo referido a Durkheim y a sus discípulos más cercanos como Marcel Mauss y Maurice Halbwachs—con algunas anotaciones básicas acerca de las apropiaciones efectuadas en las décadas de 1950 y 1960. Posteriormente, y con el fin de encontrar puntos de continuidad o de cambio, se profundiza en las principales versiones y usos contemporáneos, exhibiendo los puntos de vista de R. Chartier y J. Goody. En una tercera sección el balance comenta algunos trabajos en los que la aprehensión analítica e interpretativa de los procesos representacionales cumple un papel preponderante en la comprensión de procesos y dinámicas de cambio social. Por último, el documento finaliza con unos comentarios generales sobre las facetas y posibilidades que nos deja el panorama conceptual analizado.

Los primeros debates: de las representaciones colectivas como hechos sociales totales al análisis de las estructuras mentales

La constitución teórica de las ciencias sociales ha sido un proceso poco coherente y, si bien existe algún acuerdo sobre los objetivos generales de cada disciplina, la existencia de elementos articuladores, conductos, preguntas y problemas comunes, ha sido un campo minado e inclusive vedado en ciertos escenarios (Wallerstein, 2003). Un ejemplo tradicional de tales deficiencias es la consideración de los "teóricos clásicos" (Marx, Weber y Durkheim) como autores que plantearon hipótesis y afirmaciones sobre el devenir de las sociedades tradicionales y modernas y que dejaron pivotes sólidos para la formación de disciplinas como la sociología, la antropología, la historia y la ciencia política. Como lo anotó Giddens, tal concepción del origen tripartito de la teoría social es un acontecimiento en extremo reciente, asociado al tipo de institucionalización de las disciplinas que sobrevino después de la segunda posguerra y que vino a consolidarse en los años 70 a través de la popularización de la obra *Capitalism and Modern Social Theory*, en donde concibió los aportes de estos tres autores como fuentes de consulta básicas para la comprensión de las dinámicas sociales de la vida moderna⁵. Y si bien es posible afirmar con Ch.W. Mills que en la teoría y en las orientaciones propias de las ciencias sociales existe una referencia a los procesos simbólicos⁶, sin duda alguna cuando de *representaciones sociales* y/o *colectivas* se trata hay que hacer una referencia obligada a la tradición teórica y metodológica legada de Durkheim y de la sociología y la antropología que de su obra se originarían—una trayectoria intelectual en la que se ha producido uno de los principales debates de las ciencias sociales. Precisamente

Randall Collins (en un texto de consulta obligada) hacía referencia a la importancia de esta vertiente en la constitución moderna de las ciencias sociales y, en particular, en la impronta que Durkheim daba a los procesos simbólicos en su comprensión de las relaciones sociales; marca distintiva que se reproduciría en una estela de académicos que puede ser rastreada hasta el presente en autores como Pierre Bourdieu, Georges Balandier, Michell Maffesoli, Jack Goody y Roger Chartier, entre otros. No obstante, la conformación de esta vertiente y sus posteriores desarrollos y relecturas, distan mucho de ser un núcleo compacto y, aún menos, homogéneo. La obra misma de Durkheim, entre *La división del trabajo social* y *Las formas elementales de la vida religiosa*, representa la diversidad subyacente de esta corriente que no sólo influyó de manera considerable en la formación de la sociología funcionalista de Merton y Parsons, sino que ya previamente había fundado las bases de la antropología social británica y de la antropología estructural francesa⁷. En este sentido, podemos constatar la existencia de interconexiones que se han mantenido de manera permanente entre la formación de los campos de estudios sociológicos y antropológicos; vínculos que se remontan a la construcción de preguntas comunes sobre el devenir de las sociedades. Es por esto que nociones tales como las de *estructura social*, *solidaridad social* (mecánica y orgánica), *densidad social*, *morfología social*, *anomia* y *conciencia colectiva*, entre otras, se constituyen como elementos de indiscutible importancia en la formación de científicos sociales en cualquier parte del mundo; en la formación de profesionales que expresen interés en la investigación del papel de lo sagrado, de los rituales sociales seculares, de la irrupción de ideologías, de las interacciones sociales cotidianas y, en general, de la génesis y del impacto de cualquier sistema de representaciones sociales en la estructura objetiva de relaciones sociales. Representaciones que desde la perspectiva que ofrece esta tradición se constituyen como todo un campo de investigaciones que

-
- 5 "En *Capitalism and Modern Social Theory* incluí secciones sobre Marx tan exhaustivas como las centradas en Weber y Durkheim. Mi intención era cuestionar la idea de Parsons de la generación de 1890-1920 como una generación de ruptura, así como también algunas de las especificaciones de sus interpretaciones de Weber y Durkheim. También intenté mostrar que Marx se anticipó a algunos de los teoremas clave desarrollados por Weber y Durkheim; la influencia de Marx sobre Weber aparecía sólo de forma implícita en el análisis de Parsons, y yo quería dejar bien claro cuán profunda era la deuda de Weber con Marx. Se estableció firmemente a partir de entonces la idea de un trío de padres fundadores, algo que yo no había cabalmente previsto y a lo que no quería contribuir en particular" (Giddens, 1997, pg. 13).
- 6 "Diversos pensadores han usado términos diferentes para referirse a ellos: la *formula política* o las *grandes supersticiones* de Mosca; el *principio de soberanía* de Locke; el *mito del gobierno* de Sorel; el *folklore* de Thurman Arnold; las *legitimaciones* de Weber; las *representaciones colectivas* de Durkheim; las *ideas dominantes* de Marx; la *voluntad general* de Rousseau; los *símbolos de voluntad* de Lasswell; la *ideología* de Mannheim; los *sentimientos públicos* de Spencer: todas estas denominaciones y otras parecidas atestiguan el lugar central de los símbolos del amo en el análisis social" (Mills, 2005, pg. 55).

-
- 7 "En la tradición durkheimiana podemos distinguir dos divisiones o alas, cuya diferencia estriba en que una hace énfasis en los aspectos macro y la otra en los micro. La mayor parte de los predecesores de Durkheim fueron macro sociólogos, como Montesquieu, Comte y Spencer. El propio Durkheim fue quien añadió una aplicación micro cuando descubrió la teoría de los rituales (con la ayuda de Fustel de Coulanges y algunos antropólogos). Por esa razón los durkheimianos terminaron divididos en dos alas, una de las cuales procedió de la teoría de Durkheim en el nivel macro de la división del trabajo y la estructura social, en general, y que avanzó hacia Talcott Parsons y los funcionalistas. La otra ala tuvo como punto de partida los seguidores de Durkheim en la antropología social, entre ellos su sobrino Marcel Mauss, y ha encontrado una aplicación moderna a nivel micro y macro, gracias a sociólogos como Erving Goffman y Basil Bernstein. [...] La tradición durkheimiana tiene también un aspecto que intenta volver a enlazar los niveles micro y macro, sobre todo con la teoría del intercambio y la alianza desarrollada por Mauss y Claude Lévi-Strauss, con la teoría del capital cultural de Pierre Bourdieu y con mi propia teoría de las cadenas rituales de interacción" (Collins, 1996, pg. 205).

no puede ser deslindado de la indagación misma de lo que es la *estructura social*.

No en vano los acercamientos contemporáneos, desde Moscovici pasando por Ginzburg hasta llegar a Goody y Chartier, tienden a afirmar de forma reiterada que es en la obra de Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, en donde se encuentran los orígenes de dicha noción. Sin embargo, las interpretaciones más asiduas de la obra de Durkheim a lo largo del siglo XX fueron asimiladas de manera distinta, pues su pensamiento era usualmente asociado con obras como *Las reglas del método sociológico* y, especialmente, con *La división del trabajo social*, en donde Durkheim había planteado la distinción entre formas de solidaridad *orgánica* frente a las formas de solidaridad social *mecánica*, nociones que fueron altamente funcionales en la configuración de la antropología social británica de Radcliffe-Brown—escuela en la que el funcionalismo y el estructural-funcionalismo tuvieron sus primeros y más fuertes trazos—.

Este particular modo de apropiación de la obra de Durkheim propició formas de racionalización y de operacionalización altamente mecánicas y artificiales en el trabajo científico. Fue allí en donde comenzó a establecerse de una manera poco funcional que la antropología debería ser una disciplina fundada en el análisis y comprensión de las sociedades tradicionales (*mecánicas*), mientras que la sociología debería dedicarse de manera exclusiva a las sociedades industrializadas o en proceso de industrialización (*orgánicas*)⁸; distinción que estaba fuertemente arraigada en una división del trabajo y de las funciones entre antropólogos y sociólogos, la cual resulta bastante difícil de superar pues, además, dicha separación, se encontraba sujeta a la apropiación de dos nociones que por mucho tiempo fueron presentadas como si fuesen contrapuestas: las de *cultura* y *estructura social*. La primera ligada a un modo particular de hacer antropología, la segunda ligada a la antropología social británica y a la sociología que evolucionó de ella a partir de la obra del que para algunos sería la principal referencia teórica del siglo XX: Talcott Parsons y su libro *La estructura de la acción social*.

Sería Ernest Gellner quien haría explícita esta tensión, al referirse a las dos formas de cohesión social (*orgánicas* y *mecánicas*) que se presentan en las sociedades complejas; esto para hacer alusión al papel que juegan las ideologías nacionales como una forma de cohesión social interdependiente con los procesos de industrialización y de división del trabajo, sobre lo cual comentaba:

Las herramientas a las que me refiero son simples, ciertamente elementales, y están continuamente presentes en el discurso de los antropólogos. Esencialmente se trata de la distinción entre estructura y cultura. Tal vez pueda afirmarse

que la contribución de Radcliffe-Brown consistió aquí más en dar a sus alumnos una idea de lo que era una estructura social (por qué era importante y cómo debía investigársela) que en formular una definición verbal lógicamente satisfactoria de estructura social (Gellner, 1998, p. 22)⁹.

Por lo demás, este tipo de distinciones de carácter dual se han presentado en otros dilemas centrales de las ciencias sociales como los de *estructura social* vs. *acción social*, *sociedad* vs. *individuo*, *consenso* vs. *conflicto*, y una infinidad más (Giddens, 1999), cuyas discusiones y resultados—al igual que los relativos a las nociones de *estructura social* vs. *cultura*—terminaron en debates que muy pocas veces fueron resueltos, dejando a las ciencias sociales en una especie de *callejón sin salida*. Situación que viene siendo resuelta a partir de la aplicación de nociones abiertas y relacionales tales como las de *campo social*, *habitus* y *figuración social*, entre otras (Bourdieu, 1995 y Elias, 1999).

De todas maneras, se considera aquí que tener conciencia sobre esta pauta del desarrollo teórico de las ciencias sociales es altamente significativo, pues, además de escenificar un *modus operandi* de la constitución de las disciplinas, resulta también pertinente para contextualizar la configuración misma de los debates en torno a las representaciones sociales y colectivas, ya que en ellos fue igualmente recurrente la elaboración de distinciones de carácter contrapuesto y dual. Serge Moscovici planteó acertadamente que en Durkheim el espíritu de las representaciones sociales estaba conformado por

...una clase muy general de fenómenos psíquicos y sociales que comprenden lo que designamos como ciencia, ideología, mito, etcétera. Aquellas borran los límites entre el aspecto individual y el aspecto social y paralelamente la vertiente perceptual de la vertiente intelectual del funcionamiento colectivo (Moscovici, 1979, p. 1).

9 La esquematización diferenciadora entre *estructura* y *cultura* llegó a ser tan operacionalizada en el quehacer científico de las ciencias sociales, que los consensos que produjo—a pesar de ser tan artificiales—, indujeron la idea de considerarlas como campos de investigación y de conceptualización de la sociedad totalmente diferentes: “La distinción entre estructura y cultura tiene profundas afinidades tanto con el contraste entre calidades primarias y secundarias, tan importante en la filosofía empirista británica (que sobrevive en otras formas ideológicas), como con la distinción marxista central entre base y superestructura. Esa distinción indica los terrenos que el investigador debe indagar y los terrenos accesibles a la comprensión, a la comparación y a la generalización. La fórmula y el programa implícitos son: estructura, el sistema relativamente estable de roles o posiciones y las tareas y actividades asignadas a ellos que realmente forman una sociedad. Es en este terreno donde podemos esperar comparar una sociedad con otra y tal vez discernir generalizaciones válidas para un gran grupo de sociedades. En cambio, el sistema de señales que, en el idioma de una u otra sociedad, constituyen los signos en virtud de los cuales esos varios roles, posiciones o actividades son llevados a la atención de sus miembros (cultura), es sólo de importancia secundaria” (Gellner, 1998, pg. 24).

8 Para ilustrar este debate se puede consultar Giddens, 1997, pgs. 11-22, y Llobera, 1999, pgs. 21-43.

Sin embargo, le achacaba a Durkheim la cantidad de nociones que podrían ser incluidas dentro de la categoría de representación, pues tal amplitud era vista por Moscovici como un impedimento a la hora de identificar las formas de organización del pensamiento—es decir, de los procesos psíquicos—que se englobaban bajo el término, haciendo que la noción misma perdiera su nitidez y solidez como marco de interpretación de los fenómenos sociales. Por tales razones el intento de Moscovici de instaurar una *teoría de las representaciones sociales* pasó por una diferenciación de las mismas de los mitos, las ideologías, la ciencia y la religión, pues para él las representaciones sociales deben ser interpretadas como "una textura psicológica autónoma y a la vez como propia de nuestra sociedad, de nuestra cultura" (Moscovici, 1979, p. 3). El hecho de que para Moscovici las representaciones sociales fuesen un producto concreto de *nuestra cultura* y que las diferenciara de los procesos simbólicos de las sociedades primitivas, obedecía a la diversidad misma de los procesos simbólicos que ocurren en *Occidente*, en donde la cultura se ha visto fuertemente influenciada por el pensamiento científico. Por ello Moscovici construyó una barrera que pretendía distinguir lo que significaba para un miembro de una sociedad tradicional un mito, como toda una "filosofía de la vida", de lo que significaba en las sociedades complejas una representación social:

...hace circular y reúne experiencias, vocabularios, conceptos, conductas, que provienen de orígenes muy diversos. Así, reduce la variabilidad de los sistemas intelectuales y prácticos, y también de los aspectos desunidos de lo real. Lo no habitual se desliza hacia lo acostumbrado, lo extraordinario se hace frecuente. En consecuencia, los elementos que pertenecen a distintas regiones de la actividad y del discurso sociales se trasponen unos en los otros, sirven como signos y/o medios de interpretación de los otros. Los esquemas y el vocabulario político se mezclan con la clasificación o el análisis de los fenómenos psíquicos; concepciones o lenguajes psicológicos describen o explican procesos políticos, y así siguiendo. Las teorías y los significados particulares respectivos se unen y pasan de un campo a otro. En un comienzo, estas asociaciones parecen arbitrarias, convencionales. Pero pronto se hacen orgánicas, motivadas (Moscovici, 1979, p. 13)¹⁰.

10 Con lo cual afirmaba que: "...esta noción aparece con más claridad, por haber comprobado que, para penetrar en el universo de un individuo o de un grupo, el objeto entre en una serie de relaciones y articulaciones con otros objetos que ya están allí, de los cuales toma propiedades y les de las suyas. Una vez convertido en propio y familiar, es transformado y transforma [...] A decir verdad, deja de existir como tal para transformarse en un equivalente de los objetos (o de las nociones) a los cuales está sujeto por las relaciones y los lazos establecidos. O lo que es igual, está representado en la medida exacta en que él mismo se convirtió, a su vez, en un representante y se manifiesta únicamente en este papel" (Moscovici, 1979, pg. 14).

Desde la perspectiva de Moscovici, las representaciones sociales son reducidas a *procesos mentales* (podría uno pensar en qué o qué producto humano no lo es) en donde las relaciones sociales cumplen un papel de enclave o articulador de significaciones sobre una cosa, objeto o situación, en las que intervienen los saberes expertos como la conciencia práctica, de una forma similar a la distinción que Levi-Strauss había elaborado previamente en *El pensamiento salvaje*, entre conocimiento *silvestre* y *domesticado*. Sin embargo la presentación de Moscovici no logró eludir el problema antes enunciado en el que también incurrió el estructuralismo (quizás por su común influencia psicoanalítica), de distinguir entre dimensiones simbólicas que se desarrollan en el plano psíquico (cultura) y las estructuras y relaciones sociales objetivas y observables (lo relativo a las prácticas). Es por esto conveniente recordar aquí la vertiente de la tradición durkhemiana que desembocó en Marcel Mauss y Maurice Halbwachs, quienes han sido considerados como los autores que mejor interpretaron el legado dejado por Durkheim en *Las formas elementales de la vida religiosa* y para quienes las representaciones colectivas y los fenómenos psíquicos (como la memoria) se encontraban altamente interrelacionados a las formas de configuración y organización de la estructura social; todo esto a partir del utillaje de una noción más amplia, como lo era particularmente la de *hecho o acto social total*. Dicha combinación de artefactos conceptuales terminaron siendo fundamentales, no sólo en la conformación misma de la antropología estructural francesa y sus derivaciones, sino también en la formación de la historiografía francesa de los Annales y luego de la historia cultural y la denominada historia del tiempo presente. Quizás uno de los aspectos más reseñados por el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* es la evocación de la tradición y de los hechos morales—tales como la *conciencia colectiva*—como una forma de cohesión social; elemento que permaneció presente tanto en Mauss como en Halbwachs. Por esto no resulta extraño ver que en las observaciones de Lévi-Strauss incluidas en la introducción de *Sociología y Antropología* de Mauss, sea la noción de *acto total* en donde se enfatiza esta influencia durkhemiana¹¹.

11 "La primera característica de la noción de acto total es la siguiente: lo social sólo es real cuando está integrado en un sistema. Después de haberse visto obligados a dividir y abstraer es necesario que los sociólogos se esfuercen por reconstruir el todo. Mas el acto total no es sólo una simple reintegración de aspectos discontinuos como son el familiar, el técnico, el económico, el jurídico o el religioso, ya que podría caerse en la tentación de considerarlo en su totalidad sólo desde uno de estos aspectos, es necesario, además, que permita observar el comportamiento de los seres en su totalidad y no divididos en su diversas facultades...". Y agregaba Lévi-Strauss: "El acto social total aparece, por lo tanto, con un carácter tridimensional; tiene que hacer coincidir la dimensión propiamente sociológica con sus múltiples aspectos sincrónicos, la dimensión histórica o diacrónica y por último la dimensión fisiopsicológica. Ahora bien: esta coincidencia sólo se produce en los individuos, si se tiene en consideración el estudio de lo concreto, que es por lo mismo de lo completo" (Lévi-Strauss en Mauss, 1991, pgs. 23-24).

Según la interpretación de Levi-Strauss del acto total de Mauss, éste logra integrar, no sólo las dimensiones sincrónicas y diacrónicas de los hechos sociales a un sistema de símbolos y significados, sino que al tiempo permite correlacionar las diversas modalidades del hecho social (jurídica, económica, religiosa, etc) y sus formas de expresión (físicas, psicológicas, individual, colectiva, etc); todo lo cual confluye en la afirmación de que *todo es social*, es decir que los aspectos reseñados son percibidos y practicados en la realidad objetiva de los individuos a través de procesos colectivos de significación (véase Levi-Strauss en Mauss, 1991, pgs. 24-25).

El hecho particular de la noción de *hecho social total*—más que su definición, pues esta tiende a confirmar que es una proposición de carácter metodológico más que un hecho comprobable desde la teoría—consiste en las interpretaciones que autores posteriores harían de la sociedad. Tal es el caso de Levi-Strauss, quien logra realizar una amalgama conceptual entre el orden y/o la estructura social y el orden cultural, asumiendo—correctamente—que la sociedad no existe sin una base simbólica, es decir cultural, que le dé funcionalidad; fusión que le atribuye al legado de Mauss¹². En esta vía de interpretación son configuraciones tales como el kula, el potlach y quizás el capitalismo, las que pueden ser consideradas como hechos-sociales-totales, en la medida en que plantean un medio de referencia transpersonal que configura y determina la existencia práctica de los individuos y fraguan una *cosmovisión*—un modo de ver la existencia y las relaciones—. Por otra parte, si comparamos las consideraciones hechas por Maurice Halbwachs frente a las elaboraciones de Mauss y de su maestro Durkheim, encontramos que en la propuesta teórica del individuo posee muchos más grados de libertad frente a los condicionantes impuestos por la estructura social—quizás esto se debe al hecho de que el mismo Halbwachs observó sociedades más *orgánicas*—. Desde esta perspectiva resulta ampliamente perceptible la forma como, a través de los procesos individuales, surgen procesos colectivos, es decir, procesos sociales de significación. Es en el concepto de *intuición sensible* en donde puede identificarse tal articulación entre estructura social e individuo y, a su vez, entre relaciones sociales y procesos psíquicos¹³.

Se percibe entonces cierta similitud entre el carácter y el tipo de esta definición y lo que varias décadas después afirmaría Moscovici sobre las representaciones sociales, principalmente por el proceso psíquico que describe. La diferencia consiste en que Halbwachs nunca pretendió apartarse de la noción de *conciencia colectiva*, sin que por ello se viera abdicado a analizar cómo, desde un acto social como la evocación, se pueden configurar grupos, sectores y, por ende, engendrar choques, fricciones y contradicciones, procesos sociales no homogéneos que tienen un orden de significación particular que termina ejerciendo una fuerza fundamental en el proceso de integración y estructuración de la sociedad¹⁴.

Para Halbwachs la memoria colectiva no permea totalmente las memorias individuales, las cubre más no las absorbe, no se confunde con ellas sino toma recuerdos de ellas para erigirse. Los espacios y los tiempos de cada una son diferentes. El límite de la memoria individual es el de "los otros", el límite de la memoria colectiva (o de grupo) es la memoria nacional, que puede ser entendida como un registro cultivado que se extiende a través de la historia de la sociedad, pero este registro es homogéneo más no homogeneizante. Sin embargo, la memoria colectiva como mecanismo de socialización se pierde en sus propias fronteras, convirtiéndose así en una memoria social, es decir, colectiva; por lo cual, Halbwachs argüía que "habría lugar entonces para distinguir en efecto dos memorias si quisiéramos, la una interior o interna, la otra exterior, o bien la una memoria personal, la otra memoria social" (Halbwachs, 1999, p. 15).

De esta manera los primeros abordajes elaborados por las ciencias sociales a la noción de representación exhiben una estrecha interconexión de elementos simbólicos frente al tipo de relaciones sociales en las cuales éstas son funcionales o adquieren significado. Esta afirmación se hace más clara cuando nos acercamos a la noción de representación enfrentándola a otra que le era inherente y es la de *hecho*

12 Lévi-Strauss diría más adelante: "Cuando Mauss habla de actos sociales totales entiende, por el contrario, que esta dicotomía fácil y eficaz resulta prohibitiva para el sociólogo, o, todo lo más, que sólo puede darse en un estado provisional y pasajero del desarrollo de su ciencia. Para comprender adecuadamente un acto social es necesario considerarlo en su totalidad, es decir, desde fuera, como una cosa, pero como una cosa de la que forma parte integrante la consideración subjetiva que adoptaríamos si, hombres al fin, viviéramos el hecho como un indígena y no como un etnógrafo" (Lévi-Strauss en Mauss, 1991, pg. 26).

13 Sobre esta noción Halbwachs afirmaba: "La cuestión es la de saber si un tal recuerdo puede existir, si es concebible, el hecho de que él se haya producido. Incluso una sola vez sería suficiente para demostrar que nada se opone a que él intervenga en todos los casos. Habría entonces en la base de todo recuerdo la evocación de un estado de conciencia puramente individual que, para distinguirlo de las percepciones en donde entran tantos elementos del pensamiento social, admitiremos que llamamos intuición sensible.

Cuando muchas corrientes sociales se cruzan en nuestra conciencia, entonces se producen esos estados que llamamos intuiciones sensibles y que toman la forma de estados individuales puesto que no las traemos de nuevo enteramente ni a un lugar ni al otro y que tampoco las traemos de nuevo a nosotros mismos" (Halbwachs, 1999, pgs. 9-10).

14 "Un grupo entra generalmente en relación con otros grupos, hay sucesos que resultan de contactos parecidos o bien de nociones que no tienen ningún otro origen, algunas veces estas relaciones o contactos son permanentes o en todo caso se continúan durante una duración bastante larga. Por ejemplo cuando una familia vive lejos en una misma ciudad o en la proximidad de los mismos amigos, ciudad y familia, amigos y familia constituyen sociedades complejas. Los recuerdos toman nacimiento entonces, comprendidos en dos cuadros de pensamiento que son comunes a los miembros de los dos grupos, para reconocer un recuerdo de este género, es necesario hacer parte al mismo tiempo del uno y del otro... Es suficiente que, algunos miembros de la familia dejen esta ciudad, se vayan a vivir a otra parte que tengan menos facilidad de recordar lo que ellos mantienen presente en su mente puesto que ellos estaban al mismo tiempo en dos corrientes de pensamientos colectivos convergentes, mientras que en el presente experimentan casi exclusivamente la acción de uno de ellos" (Halbwachs, 1999, pg. 15).

social total. No obstante, era en la concepción misma de las relaciones sociales en donde se producía un *corto circuito*, pues estas eran interpretadas como una estructura estable inmanente, lo que connota un sistema estable de roles y funciones. En pocas y marginales excepciones (Halbwachs) se introdujeron la tensión, la interdependencia y los factores relacionales, aunque siendo proposiciones marginales no ejercieron mucha influencia y las tradiciones que formaron vinieron a ser reconocidas tarde. Se difundió así una distinción entre representaciones *sociales* frente a las *colectivas* (Moscovici), que si bien puntualizaba lo *orgánico* de los procesos simbólicos en las sociedades complejas, terminó al mismo tiempo reduciendo las representaciones a la categoría de *procesos mentales* ante la dificultad de conceptualizar (o generar un horizonte alternativo de elucubraciones que contrastara el apabullante ascenso y consolidación del estructural-funcionalismo parsonsiano) el conjunto de relaciones sociales que tipificaban tales procesos psíquicos. Relaciones que, por lo demás, tendían a ser más anómicas, lo cual contribuyó a profundizar aún más el deslinde entre *estructura social* vs. *cultura*.

Esta forma de ver las relaciones entre *cultura* y *estructura social* o, si se quiere, entre procesos de orden simbólico que ocurren en la mente y las prácticas y relaciones de integración social, perduraron en el tiempo y no sólo significaron las pautas de conformación de la antropología y la sociología convencionales, sino que hicieron que el estudio de las dimensiones simbólicas de la actividad social humana estuviera contenido bajo la pretensión de lograr identificar las *estructuras*, ya no de los roles y de las funciones, sino de las formas de significación, principalmente a través de lo referido al lenguaje y al discurso. Así lo evidenciarían los desarrollos ocurridos en las décadas de 1950 y 1960, en donde se encuentra de manera distintiva a Claude Levi-Strauss y a Michel Foucault¹⁵.

Este tipo de elaboraciones conceptuales serían reembolsadas para la sociología a través de la noción de *universo simbólico* presente en la obra clásica de Peter Berger y Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, de 1968¹⁶. Por su parte, en la historiografía la tendencia a interpretar los procesos simbólicos a través de

estructuras casi invariables se concentró en la noción de *mentalidad* y en la persistencia por lograr a través de esta categoría esa *historia total*, derrotero que atravesó por completo a la Escuela de los Annales (Aguirre, 1999).

¿Nuevos debates o nuevos usos?

Hacia los años 70 y 80 la noción de *representaciones sociales* experimentaría un nuevo uso, lo cual implicó cierto ajuste en el modo de ser conceptualizada, especialmente por la tendencia vivida por las ciencias sociales en donde el conflicto y el cambio social fueron las categorías primordiales de interpretación. Como resultado del ascenso del postestructuralismo, de la antropología *posmoderna* y de la sociología procesual o figuracional, el espíritu de los acercamientos efectuados pasó a dirigir la mirada hacia el encuentro, entrecruzamiento, tensión y conflicto entre *sistemas representacionales*.

Es por ello que Chartier hizo notar que para hacer una interpretación de las diferencias culturales, de los entramados simbólicos que recrean el acontecer social, se debe partir de una forma de abstracción de las relaciones sociales distinta a la consagrada tendencia de creer que las diferencias de orden simbólico responden de modo directo a las formas convencionales de estructuración de la sociedad (las clases sociales, los grupos políticos, las instituciones, etc); tendencia que marcó en buena medida a la *historia social de la cultura*. Lo que se busca con esta reconceptualización que emprende Chartier de las formas de representación de lo social y de los grupos sociales que estos constituyen, es encontrar la relación de doble sentido entre *estructuras de sentido*, en donde se producen los discursos, y el *campo social*¹⁷. Por este último se entiende el escenario de fuerzas y tensiones sociales cambiantes en el que se configuran: 1) los usos, 2) la interpretación, y 3) las prácticas discursivas. Al respecto comentaba Chartier:

En efecto, las divisiones culturales no se ordenan obligatoriamente según una única clasificación de las diferencias sociales, que supuestamente dirige tanto la desigual presencia de los objetos como las diferencias en las conductas. La perspectiva debe ser entonces la opuesta y destacar, en primer lugar, el campo social (a menudo compuesto) donde circulan un conjunto de textos, una clase de impresos, una producción o una norma cultural. Partir así de objetos, formas, códigos y no grupos nos

15 Véase por ejemplo el texto de Levi-Strauss "El análisis estructural en Lingüística y en Antropología" que se encuentra en el libro *Antropología Estructural* y la obra de Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*.

16 "Los universos simbólicos constituyen el cuarto nivel de legitimación. Son cuerpos de tradición teórica, que integran zonas de significado diferentes y abarcan el orden institucional en una totalidad simbólica, usando la palabra "simbólica" de la manera como se definió anteriormente. Repetimos que los procesos simbólicos son procesos de significación que se refieren a realidades que no son las de la experiencia cotidiana. El universo simbólico se concibe como la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales; toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hecho que ocurren dentro de ese universo" (Berger y Luckmann, 2001, pgs.124-125).

17 Chartier adopta esta noción de la perspectiva relacional de Pierre Bourdieu. Según Bourdieu, "...en términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (sitios) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital)—cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo—y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (Bourdieu, 1995, pg.64).

lleva a considerar que la historia socio-cultural vivió demasiado apoyada sobre una concepción mutilada de lo social. Al privilegiar la única clasificación socio-profesional olvidó que otros principios de diferenciación, también plenamente sociales, podían explicar, con mayor pertinencia, las separaciones culturales (Chartier, 2002, pgs. 53-54).

De esta forma, el ejercicio de interpretación de los entramados simbólicos con los cuales se representa el mundo social debe evitar la división permanente entre estructuras y formas de organización social con la supuesta "subjektividad" de las representaciones que los individuos tienen sobre el acontecer social. Es por esto que tanto Roger Chartier por el lado francés, como Jacks Goody (1997) desde el inglés, plantean conjuntamente un regreso a la noción durkhemiana de *representación colectiva*, noción que regula la interpretación de los procesos colectivos de significación de una forma más reflexiva que el acercamiento hecho en décadas anteriores, en donde categorías demasiado abarcales—como la *mentalidad* e, incluso, la *conciencia de clase*— construyeron acercamientos muy etéreos en tanto que bien asumieron como dado (o, en su defecto, nulo) el contexto de fuerzas y tensiones sociales en el que se producen y recrean los discursos y las prácticas que estos promueven; o porque bien cometieron excesos en cuanto al tipo de situación a la que aluden, integrando inconscientemente modos de representación y formas de organización social divergentes.

Desde Chartier esta afirmación está fundamentada en la idea de que las representaciones colectivas logran articular tres modalidades o escenarios de recreación del mundo social, a decir: 1) los modos distintos, pero superpuestos, que los diferentes grupos sociales tienen de clasificar y desglosar la realidad social; 2) las prácticas a través de las cuales son reconocibles las identidades sociales que le dan sentido a los modos de clasificar y, por consiguiente, de representar el mundo social; 3) y las formas institucionalizadas que los individuos o grupos sociales tienen para construir diferencias frente a "otros".

La tendencia a dividir la actividad social humana entre prácticas sociales objetivas y dimensiones simbólicas subjetivas creó un análisis social fragmentario. De un lado se encontraba una corriente de científicos sociales que afirmaba que el rango de la representación depende del dominio de unos cuantos (por ejemplo estudios sobre élites); el otro se consideraba como la capacidad que tienen los grupos de autorepresentarse como el factor que moldea el mundo de la vida social (los estudios sobre grupos marginados por raza, género u otra cuestión). En este sentido dice Chartier que el "truco" consiste en estudiar las *luchas de representación*; luchas de las que se derivan tanto las dinámicas complejas de estructuración del campo social, como del entramado de representaciones que emergen sobre el mismo¹⁸.

Es por esto que resulta pertinente hacer referencia a la definición elaborada por Jack Goody, para quien "las representaciones constituyen la esencia de la comunicación humana, de la cultura humana. [...] El arte es representación, el lenguaje también, como la palabra caballo es representativa del animal caballo"¹⁹. Como bien lo anota el acucioso antropólogo británico, en el análisis de las representaciones se corre permanentemente el riesgo de confundir la realidad con lo representado; es decir, el riesgo de que exista una sobredimensionalización del significativo sobre el significado, incurrir en el error de creer que los discursos, las imágenes o el teatro, son la realidad social por sí misma. Para él, los procesos de representación no se encuentran necesariamente anclados en una realidad social tangible—en lo que coincide con Chartier—; la ficción no es la realidad, es una presentación exagerada de ella, pero hace parte de ella y da cuenta de ansiedades, miedos y deseos no resueltos por los individuos que vivieron una época. Es por esto que Goody establece la necesidad de indagar sobre las *representaciones cognitivas*, pues estas aparecen cuando los sistemas convencionales de representación, entre ellos el más común que es el lenguaje hablado, no logran ordenar plenamente la existencia colectiva de los individuos. Al respecto aclaraba:

Mi punto de vista difiere en el sentido de que entiendo los problemas relacionados con la representación no como anclados, realmente, sino como lo resultante de las contradicciones cognitivas de la vida humana y que éstas únicamente se explican cuando el lenguaje escrito hace inevitable el planteamiento de estas disyuntivas dado que objetiviza el pensamiento de un modo muy particular. Este es el motivo por el cual observo una diferencia significativa (basado en el conocimiento general) entre las sociedades que disponen de escritura y las que no. El lenguaje hablado es, evidentemente, importante para ambas, pero la escritura añade una dimensión diferencial (Goody, 1999, p.45).

historia cultural se aparta sin duda de una dependencia demasiado estricta en relación con una historia social dedicada al estudio de las luchas económicas únicamente, pero también regresa sobre lo social ya que fija su atención en las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que constituyen, para cada clase, grupos o un medio de ser percibido constitutivo de su identidad" (Chartier, 2002, pg. 57).

- 19 A lo cual agregaba: "Empleo el término en el sentido latino de representar, literalmente *traer hacia el presente algo previamente ausente* y no, simplemente, *la encarnación de una abstracción en un objeto*, sino la presentación diferente de un objeto, como ocurre con el cuadro de un perro. Tiene, casi siempre, un aspecto visual dado que esto es una característica del mundo, pero incluye la representación de la abstracción como el valor al que aludimos anteriormente, de hecho, el concepto mismo de valor es la representación de alguna cosa. [...] La representación significa presentar de nuevo, la presentación de algo que no está presente, pudiendo adoptar una forma tanto lingüística (es decir, discursiva) como visual (en imágenes)" (Goody, 1999, pg. 18).

18 "Al trabajar en las luchas de representación, cuya postura es el ordenamiento, y por lo tanto la jerarquización de la estructura social en sí, la

Para Goody la escritura es una forma de representación "decepcionante" en la medida en que hace explícito lo que está implícito y tiende a volverse parte de un sistema estable de relaciones a través de la gramática y la sintáctica. En las sociedades con una fuerte tradición oral los mecanismos de representación son menos explícitos y tienden a ser más complejos y difusos; de allí que exista la duda, la contradicción y la ambivalencia—el *bricolaje* del que hablaba Lévi-Strauss—. Pero ese proceso de significación puede tomar múltiples formas y asociar distintas realidades, para lo cual podemos traer a colación a las sociedades tradicionales ubicadas en las selvas húmedas tropicales del área intermedia que tienden a asociar la figura del cazador con los atributos y las características del jaguar, y el acto de la caza con la actividad sexual en la medida en que estas dos actividades infieren una forma de seducción²⁰. En estas formas de representación la creatividad humana emerge a flor de piel; es allí en donde los procesos miméticos adquieren una mayor relevancia social, pero al mismo tiempo es allí donde el investigador social puede dejarse cautivar por el drama de la novela que está tratando de leer. Así se sienta y actúe como tal, el etnógrafo sabe que el cazador nunca será un jaguar, es *como si lo fuera*. Por esto Goody puntualiza que:

...el proceso de representación es esencial para la sociedad humana (por ejemplo en el uso del lenguaje), pero tiene su lado negativo en el sentido de que aquello que es representado no es nunca aquello presentado originalmente. Y la misma ausencia del objeto puede dar lugar a otros problemas e interrogantes. Un *caballo* (la palabra) no es un caballo (el animal), sino su ausencia. Esta situación puede plantear contradicciones cognitivas referentes a las imágenes, las cuales se acentúan cuando se trata de imágenes divinas, sobre todo del Dios creador. Las reliquias también parecen formar parte de esta misma categoría dado que ambas son, a la vez que no son, la persona original en su totalidad. El teatro sigue a su vez a las imágenes dada su vertiente representativa. También se podría decir que la ficción muestra unas características parecidas, verídicas quizás, por un lado (y, por supuesto, entretenidas) pero falsas por el otro. También los mitos, al igual que otros relatos religiosos, le pueden plantear dudas al sentido común. En lo que respecta al sexo, nos encontramos en un territorio colindante dado que el problema se refiere, ante todo, a la representación de uno mismo y a los motivos por los cuales rehuimos a la misma (Goody, 1999, pgs. 271-272).

Es de este conjunto de conjeturas de donde emerge la noción de *sistema representacional*, el cual puede ser preliminarmente entendido como un conjunto o *campo* de representaciones que establece regularidades provisionales en los modos de significación. Lo singular, desde la orientación de Goody, es que los sistemas

representacionales (el lenguaje hablado, el teatro, la iconografía, la novela, etc) poseen grados de jerarquización de la experiencia simbólica en relación con la manifestación o manifestaciones específicas a las que aluden, entendiendo que, de todas maneras, no son la realidad concreta sino una manera a través de la cual los individuos de una sociedad han podido moldearla, entenderla y hacerla *sociable*. En este sentido los sistemas representacionales tienen la capacidad de mantener un vínculo (profundo o efímero) de cohesión social, describiendo una situación bastante similar a la que trataba de aludir Bourdieu cuando aplica la noción de *illusio* (Bourdieu, 1995, pgs. 79-99 y 1997, pgs. 141 y ss).

Imágenes, ideologías y figuraciones: herramientas para la comprensión y aprehensión de las representaciones de lo social

En *La colonización de lo imaginario* Serge Gruzinski encontró un mecanismo a través del cual se pueden comprender los procesos de cambio—y sus tensiones relativas—a partir de la hibridación de sistemas representacionales. El caso investigado por Gruzinski describe el choque entre el sistema representacional *occidental* y las formas locales de aprehensión de la realidad que tenían los indígenas mesoamericanos, concretamente las poblaciones asentadas en el virreinato de Nueva España. No obstante, y en contra de la tendencia recurrente a explicar la dominación española en el nuevo mundo a partir de los seriales económicos y demográficos y de las políticas de sujeción de la población nativa (Gibson, 2000), Gruzinski explicó dicho proceso a través de las formas de representación iconográfica del mundo sobrenatural, universo simbólico del cual se desprendieron fuertes lazos e interdependencias recíprocas entre españoles y nativos, lo que dio origen a esa nueva realidad que sería el México colonial²¹. Los diversos intentos de la Corona española y de la Iglesia Católica por imponer su sistema transpersonal de referencia a los indígenas fue una labor que pasó por múltiples políticas y procedimientos, desde el catecismo hasta la predicación. Sin embargo, dichas formas de

21 Según afirma el autor: "Por encima de los enfrentamientos militares, políticos, sociales, económicos, el aspecto más desconcertante de la Conquista española probablemente sea la irrupción de otros modos de aprehender la realidad que no eran los de los indios, como en la actualidad no son los del todo los nuestros. La realidad colonial se desplegaba en un tiempo y un espacio distintos, descasaba en otras ideas del poder y de la sociedad, desarrollaba enfoques específicos de la persona, de lo divino, de lo sobrenatural y del más allá. A decir verdad, las brechas que separaban los sistemas de representación o los sistemas de poder se derivaban de una separación más global, subyacente y latente, vinculada a la manera en que las sociedades enfrentadas se representaban, memorizaban y comunicaban lo que concebían como la realidad o mejor dicho su realidad" (Gruzinski, 2001, pg. 186).

20 Para una referencia general véase Correa, 1990.

imposición del sistema de representación católico fueron infructuosas y condujeron a yuxtaposiciones y sincretismos poco efectivos para los fines específicos de la Iglesia en ese momento: sacar a los indios del *paganismo*. No obstante, y como lo expone Gruzinski, a pesar de sus profundas e infranqueables diferencias ambas sociedades "...estaban de acuerdo en valorar lo suprarreal al grado de hacer de ello la realidad última, primordial e indiscutible de las cosas" (Gruzinski, 2001, pg.186); es decir que ambos sistemas representacionales, así fuese por vías y mecanismos distintos, eran comunes (no iguales) en dar un espacio preferencial a cada uno de sus sistemas representacionales de orden religioso-sobrenatural, al punto de considerarlos como el mecanismo predilecto de comprensión, aprehensión y uso de la realidad²².

Fue a través de la representación iconográfica de lo sobrenatural desde donde los mundos contrapuestos encontraron un lenguaje de expresión común, pues ambos complejos representacionales tenían cierta predilección por representar iconográficamente sus universos simbólicos de orden religioso. A través de la representación teatral e icónica de ciertos momentos cruciales de la vida de Jesús, de la Virgen María y de otras situaciones representativas del mundo católico, los indígenas fueron "capturando" progresivamente lo sobrenatural cristiano, adaptándolo a sus creencias y a sus prácticas. La mayoría de las veces se produjo una copia *pagana* de las representaciones religiosas occidentales, combinando en una misma composición elementos indígenas tradicionales (como la culebra que representa a Quetzalcóatl) con símbolos cristianos (el crucifijo y la Virgen, por ejemplo). Fue la imaginería la que dio origen al icono de la Virgen María de Guadalupe, y allí donde se expresaron los mayores y más fuertes entrecruzamientos entre sistemas representacionales. Este proceso de *traslación simbólica* alcanzó su punto más alto cuando en el año de 1531 a un indígena de la serranía "se le apareció la Virgen", quizás como resultado de una experiencia extática asociada con el consumo de pulque. En su trance el indígena Juan Diego habría recibido la orden de la Virgen de llevar al obispo de México un racimo de flores que fueron envueltas en un trozo de papel, cuando el indígena Juan Diego entregó las flores al Obispo la imagen de la Virgen quedó impresa sobre el papel que servía de envoltorio. La anécdota vino a ser recopilada por múltiples cronistas y sacerdotes católicos

que la utilizaron como herramienta pedagógica con la población nativa: el icono de la Virgen de Guadalupe se fue convirtiendo progresivamente en un elemento de nueva identidad; de *identidad mestiza* que no era completamente española, pero que tampoco era completamente indígena: una imaginería religiosa que terminó por incrustarse en esa nueva forma identitaria que sería la cultura mejicana, dando cuenta de las transformaciones acaecidas en la sociedad colonial—en la que simultáneamente se iban transponiendo y traslapando elementos simbólicos de un sistema representacional y otro—.

Así como en el mundo Colonial hispanoamericano lo sobrenatural religioso y sus expresiones iconográficas eran una forma de aprehender de la realidad, las ideologías pueden llegar a cumplir un papel semejante en las sociedades complejas. Clifford Geertz ha dado algunas pautas para la comprensión de los fenómenos representacionales asociados con las ideologías. Para él, el problema de la interpretación de las ideologías consiste en la ausencia de un referente de interpretación simbólica que conduzca a la ubicación de los procesos a través de los cuales los grupos y actores sociales interpretan, capturan y fabrican la realidad social para unos u otros fines o causas. Por el contrario, la tendencia ha sido la de considerar a las ideologías como una forma *falsa* y pretenciosa de leer la realidad (Geertz, 2000, pgs. 173-174).

En este sentido, Geertz afirma que han existido dos formas convencionales de acercamiento a las ideologías en las ciencias sociales; una desde la *teoría del interés*, desarrollada principalmente por la tradición marxista (y en contravía de la vertiente weberiana) y otra desde la *teoría de la tensión*, que se deriva de la combinación del estructural-funcionalismo y el psicoanálisis. La primera de ellas hace énfasis en la lucha permanente de intereses que existe entre los grupos que buscan su legitimación como algo hegemónico, mientras que la segunda recurre a la idea de que las ideologías son una especie de válvula de escape de las contradicciones sociopsicológicas. Para la primera la falta de un referente de significación lleva a la caracterización de los actores a través de exagerados cálculos racionales o como el propio Geertz lo afirmaba a "...una concepción maquiavélica de la ideología" (Geertz, 2000, pg. 178). Desde la segunda orientación la argumentación va por la vía de caracterizar a la sociedad como mal integrada, en una lucha constante entre orden y desorden, en donde ninguna función social logra mediar las contradicciones relativas a los roles que genera esa mala integración de la sociedad, desajuste que terminaría en la idea de considerar al pensamiento ideológico "...como (una especie de) respuesta a esa desesperación: *La ideología es una reacción estructurada a las tensiones estructuradas de un rol social*" (Geertz, 2000, pg. 179). Según Geertz, el problema de ambas orientaciones deriva en que van directamente de la identificación de las ideologías a las consecuencias que estas efectúan, bien sea desde un diagnóstico por la vía de los intereses o por la ruta del desajuste. No obstante, al saltarse los procesos a través de

22 "Cada cual se apresuró y proyectó sobre su adversario sus propios patrones. Los indios primero creyeron reconocer en Cortés al dios Quetzalcóatl que había vuelto del lejano Oriente, rodeado de otros dioses, o bien descubrir en los religiosos la encarnación de los monstruosos tztzimime, las criaturas de su 'apocalipsis'. Por otra parte, evangelizadores y conquistadores no se quedaron a la zaga y tomaron a los dioses indígenas por manifestaciones múltiples de Satán. Nada había de sorprendente en que el diablo se pusiera a hablar en los ídolos donde habitaba, que poseyera a paganos hasta las puertas del bautizo o que escapara de un modo espectacular de los templos en que se lo había adorado" (Gruzinski, 2001, pg. 186).

los cuales las emociones, tensiones, intereses, dudas y demás actitudes sociopsicológicas que interactúan en el proceso de formación de las ideologías, y al obviar la manera en que estas se vuelven mecanismos transpersonales de significación social, el análisis de las ideologías se vuelve simplemente el "reflejo" de tales intereses o de tales tensiones que a nivel de la estructura social se producen, un poco de la misma forma como ha ocurrido con las representaciones colectivas frente a las representaciones sociales (Moscovici); es decir que, de lo que se ha prescindido es de la explicación del proceso a través del cual los símbolos simbolizan, de la manera como funcionan para expresar significaciones (Geertz, 2000, pgs. 186-187). Es por esto que para Geertz las ideologías, al igual que todos los sistemas simbólicos entre los que se encuentran las religiones, las filosofías y la ciencia, son "fuentes extrínsecas de información en virtud de las cuales puede estructurarse la vida humana", "son *programas*; suministran un patrón o modelo para organizar procesos sociales y psicológicos..." (Geertz, 2000, pg. 189); no obstante, para el caso concreto de las ideologías, cumplen un papel crucial al nivel de los procesos sociopolíticos cuando "...ni las orientaciones culturales más generales de una sociedad ni sus orientaciones más *pragmáticas* y positivas alcanzan ya a suministrar una imagen adecuada del proceso político" (Geertz, 2000, pg. 194). Desde una orientación con orígenes teóricos disímiles, Norbert Elias demostró cómo en los procesos más complejos de estructuración del *habitus*²³, como en las más elementales interacciones cotidianas, las formas representacionales por la vía de la reducción o incluso de la invisibilidad simbólica (el estigma) cumplen un papel preponderante en el desenvolvimiento y estructuración de una sociedad. A partir del análisis a las relaciones establecidas en una comunidad obrera de la barriada de Winton Parva, Elias evidenció un problema *humano universal* que puede ser extrapolado en múltiples escenarios y situaciones, aquel en donde se "...puede observar siempre de nuevo que los miembros de grupos que son más *poderosos* que otros grupos interdependientes, creen de sí mismos que son humanamente *mejores* que otros" (Elias, 1998, pg. 81). En dicha barriada convivían simultáneamente dos grupos obreros, uno cuyas familias eran recientes y otro que estaba compuesto por los primeros pobladores, quienes habitaban allí desde hacía dos o tres generaciones. Las diferencias socioeconómicas entre los grupos en cuestión eran mínimas; ambos sectores pertenecían a un mismo sector productivo de la sociedad (obreros de industria), tenían la misma nacionalidad y grupo racial, y, en realidad, la única diferencia substancial que a primera vista se podía identificar era el momento de llegada al barrio (Elias, 1998, pgs. 84-85). En este sentido, el asunto que permite explorar la situación vivida por los sectores sociales que habitaban en la barriada de Winston Parva es funcional para comprender las dinámicas representacionales asociadas al conflicto social a

través de los diferenciales de poder producidos entre los grupos en cuestión, como un elemento por medio del cual se percibe y representa al otro o a los *otros*, y la percepción que se tiene sobre *sí mismo*, y sobre los procesos que confluyen en la configuración de una identidad del *nosotros*. Según Elias, este ejemplo escenifica una situación social en donde uno de los sectores implicados posee un *plus* de cohesión social que le permite sentirse "superior" a los otros y estigmatizarlos, no sólo como "inferiores" sino también, como "contaminantes" y "peligrosos", es decir, como elementos anómicos del orden social:

Aquí se podía ver una versión particularmente pura de una raíz de los diferenciales de poder entre grupos interrelacionados, que fácilmente escapa a la mirada del observador, aunque en muchos otros contextos sociales también desempeña un papel, encubierta por otros rasgos distintivos de los grupos implicados, como el color o la clase social. Al observar más detenidamente se puede descubrir con frecuencia que también en esos otros casos, como en Winston Parva, un grupo presenta un grado más alto de cohesión que el otro, y este diferencial de integración contribuye sustancialmente al excedente de poder del primero; su mayor cohesión capacita al tal grupo a reservar diferentes posiciones sociales con un alto potencial de poder para sus propios miembros, y esto por su parte refuerza su cohesión y la posibilidad de excluir de ellas a los miembros de otros grupos. Exactamente este es lo central al hablar de una figuración de establecidos y marginados (Elias, 1998, pgs. 86-87).

Por estas razones Elias afirma que para comprender tales figuraciones entre sectores, grupos, e, incluso, naciones *establecidas* y *marginadas* más allá de los diferenciales económicos o de poder político, se hace necesario un análisis figuracional que solamente puede ser entendido por las relaciones de interdependencia recíproca entre los grupos implicados, por las características de dichas interdependencias, las cuales pasan por complejas pautas de control de las emociones (Elias, 1998, pgs. 93-94). La figura que representa el modelo explicativo entre grupos establecidos y marginados se fundamenta en la noción de "doble vínculo" o "doble enlace", la cual tiende a volverse más conflictiva en la medida en que el equilibrio (no la igualdad) de poder entre los grupos implicados se estrecha o tiende a igualarse; mientras que, cuando el equilibrio de poder es muy grande o desigual tiende a permanecer en estado mudo y el conflicto pasa a ser de carácter estático, todo lo que conduce o hace necesaria la creación artificiosa de otro tipo de necesidades de carácter simbólico²⁴.

24 "Un enfoque que considera a las figuraciones de establecidos y marginados como un tipo de relación estacionaria, no puede, sin embargo, ser más que un paso preparatorio. Los problemas que aquí se le plantean al investigador cobran un derecho sólo si se considera a la balanza de poder entre tales grupos como algo cambiante y si se trabaja en dirección hacia un modelo que muestra, al menos en líneas generales, los problemas humanos—incluidos los económicos—inherentes a tales cambios" (Elias, 1998, pg. 113).

23 Al respecto véase *La sociedad cortesana*, 1932, especialmente los capítulos V y VI.

Esta creación artificiosa de inclusiones y exclusiones a través de representaciones exageradas y descontextualizadoras opera en distintos niveles: bien sea al nivel de las clases sociales—cuando los grupos implicados son relativamente estables y bien identificados—, bien sea a través de ideologías para grupos políticos—cuando las relaciones de estabilidad pueden ser mucho más difusas—, o bien para el caso de naciones mismas como lo evidenció la celotipia configurada por la U.R.S.S y los E.E.U.U en la segunda mitad del siglo XX²⁵.

Consideraciones finales

El debate aquí presentado, provisional y transitorio, da cuenta de la indispensable e imprescindible funcionalidad que a nivel metodológico, como de recurso explicativo, tienen las representaciones y los procesos simbólicos en la comprensión del desarrollo y la estructuración de cualquier tipo de organización social. Por cuestiones puramente prácticas se han obviado otras rutas de entrada que las ciencias sociales han abierto en relación con el tema de los imaginarios, los rituales y las artes, donde los procesos representacionales cumplen un papel distintivo²⁶. Se ha querido hacer énfasis en las imbricadas relaciones entre representaciones sociales y los procesos de estructuración de una sociedad. De todas maneras, lo cierto es que del análisis expuesto la primera conclusión que se puede vislumbrar es que la tendencia actual de las ciencias sociales muestra mucha más afinidad con las formas, procesos y dinámicas sociales a través de las cuales las representaciones se vuelven mecanismos transpersonales de aprehensión de la realidad y de las relaciones sociales, dejando a un lado la tendencia antes consagrada a los procesos cognitivos, a través de los cuales se producen tales representaciones—tendencia que marcó al

estructuralismo y a la psicología social—.

Es por ello que el horizonte aquí esbozado se aleja del modelo explicativo sugerido por Stuart Hall en *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*, en donde se plantea la existencia de tres relatos o teorías sobre las representaciones: la *reflectiva*, la *intencional* y la *construccionista* (Hall, 1997). Creemos, en principio, que el planteamiento de Hall persiste en mantener la dicotomía que por largo rato y bajo otros mecanismos discursivos han marcado los acercamientos a los procesos representacionales: el considerar este tipo de fenómenos como un proceso dividido en dos dimensiones: por una parte como proceso cognitivo y por otra como proceso social. En este caso se ha querido plantear y resolver la pregunta de si no se trata de un sólo proceso, al menos, desde la perspectiva de la gente, tal y como los hombres y mujeres que son objeto de nuestro interés perciben y practican las representaciones que configuran sus modos cotidianos de apropiación de la realidad. Esperamos que las orientaciones sugeridas den cuenta de tal planteamiento.

De todas maneras, cierto es que toda representación tiene una fuerte carga asociada a los procesos cognitivos o psíquicos de percepción y objetivación de la realidad; sin embargo, lo que se ha querido evidenciar es que necesariamente toda indagación de los procesos representacionales y, en un nivel general, de los sistemas de clasificación, infiere la investigación de la estructura social en la cual tales entramados simbólicos adquieren sentido²⁷.

Como se mostró, la entrada del postestructuralismo, de la antropología *posmoderna* y de la sociología procesual, no implicaron necesariamente una transformación profunda de la noción durkhemiana de *representación* o *conciencia colectiva*. Contrario de lo que esperaba Moscovici, se siguen relacionando a los mitos, como a las ideologías, las filosofías y la ciencia, como formas o expresiones de *representaciones sociales*. No obstante, en donde ha existido una profunda transformación que no podemos obviar, ha sido en la forma como se comprenden actualmente las relaciones sociales, ya no como estructuras estables y normalmente quietas, sino a partir de procesos relaciones de cambio, ambivalencia y yuxtaposición, en el que intervienen de manera activa los sistemas representacionales como las dinámicas propias de configuración y cambio de la estructura social. Con esta exposición se ha buscado llamar la atención sobre la constitución misma de la sociología y la antropología y su recurrente interrelación al adentrarse en

25 Elias (2002) dio algunas explicaciones sobre dicho caso en: *Humana conditio. Consideraciones en torno a la evolución de la humanidad*. Barcelona: Ediciones Península.

26 Para el caso de los imaginarios sociales una referencia básica se encuentra en el libro de Bronislaw Baczko, *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Para el caso de los rituales y su relación con el poder y la estructuración social cabe recordar aquí la vía que va de la tradición antropológica originada en la Escuela de Manchester de Max Gluckman, pasando por Victor Turner y llegando incluso a las orientaciones francesas de George Balandier y Marc Augé quienes dedicaron sus investigaciones a la comprensión de sociedades complejas. Conviene por último recordar aquí los trabajos de Orlando Figes y de Boris Kolonitskii para el caso de la revolución rusa consignados en Interpretar la Revolución Rusa. *El lenguaje y los símbolos* de 1917. Por último, para el caso de las artes se encuentran, entre muchos otros, los de David Freedberg, *El poder de las imágenes*, y del propio E.H. Gombrich, *The Uses of Images. Studies in the Social Function of Art and Visual Communication*, y de Michael Baxandall, *Painting and Experience in Fifteenth Century Italy*, así como el clásico de Ervin Panofsky, *El significado de las artes visuales* de 1979. Sobre el interaccionismo simbólico la referencia obligada es la obra de Goffman, *The Presentation of Self in Everyday Life* de 1959.

27 Asunto que, por lo demás, había sido explorado a profundidad por Durkheim y Mauss en "Sobre algunas formas primitivas de clasificación" de 1902, en donde se ejemplificaba cómo un sistema representacional primitivo adquiriría determinada interpretación y uso si la forma de organización social era matrilocal o patrilocal. Al respecto véase Durkheim, 1996.

la interpretación y análisis de las *dimensiones simbólicas de la acción social*, conexiones que no pueden reducirse al plano de lo “teórico”, sino que infieren, sobre todo, la integraciones de carácter “metodológico”. Estas asociaciones se intensifican y se prolongan aún más si se piensa en el desarrollo mismo de estas disciplinas en Colombia, en donde la participación de los antropólogos egresados del Instituto Etnológico Nacional en la formación de los primeros departamentos de sociología dió como resultado una interesante “fusión” en el campo de la investigación empírica.

Convendría recordar aquí el papel ejercido por Roberto Pineda Camacho y Virginia Gutiérrez de Pineda en sus investigaciones sobre el campesinado y la familia colombiana, así como la aplicación de la investigación etnográfica adelantada por éstos y por el resto de investigadores que conformaron el Departamento de Sociología de la Universidad Nacional en sus primeros años, a lo cual habría que agregar el papel de la Investigación Acción Participativa adelantada por el profesor Fals Borda como una de las más importantes contribuciones a la sociología y a la investigación social nacional e internacional (Pineda, 1999 y Segura y Camacho, 1999).

Referencias

- Aguirre, C. (1999). *La escuela de los Annales. Ayer, hoy, mañana*. Bogotá: Ediciones Montesinos.
- Baczko, B. (1991). *Los imaginarios sociales. Memorias y esperanzas colectivas*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escenas: de las representaciones del poder, al poder de la representación*. Barcelona: Paidós.
- Balibar, E. y Wallerstein, I. (1991). *Race, Nation, Class. Ambiguous Identities*. New York: Verso.
- Berger, P. y Luckmann, T. (2001). *La construcción social de la realidad*. Barcelona: Amorrú Editores.
- Bloch, M. (2001). *Apología para la historia o el oficio de historiador*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P. (1995). *Respuestas por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.
- Bourdieu, P. (1997). *Razones prácticas*. Barcelona: Ediciones Anagrama.
- Burke, P. (1996). *La nueva Historia Cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la Interdisciplinariedad*. Madrid: Editorial Universidad Complutense.
- Chartier, R. (2002). *El mundo como representación*. Barcelona: Gedisa.
- Coircuff, P. (1998). *Las nuevas sociologías*. Madrid: Alianza Editorial.
- Collins, R. (1996). *Cuatro tradiciones sociológicas*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Correa, F. (1990). *La selva humanizada. Ecología alternativa en el trópico húmedo colombiano*. Bogotá: ICANH, FEN y CEREC.
- Durkheim, E. (1998). *La división del trabajo social*. Barcelona: Akal.
- Durkheim, E. (1996). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Siglo XXI Editores.
- Durkheim, E. y Mauss, M. (1996). Sobre algunas formas primitivas de clasificación. En *Clasificaciones primitivas (y otros ensayos de antropología positiva)*. Barcelona: Ariel Editorial.
- Elias, N. (1999). *Sociología fundamental*. Barcelona: Gedisa.
- Elias, N. (1996). *La sociedad cortesana*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Elias, N. (1998). Ensayo teórico sobre la relación entre establecidos y marginados. En *La civilización de los padres y otros ensayos*. Bogotá: Universidad Nacional-Norma.
- Foucault, M. (1981). *Las palabras y las cosas*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Geertz, C. (2000). *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Gellner, E. (1998). *Cultura, identidad y política*. Barcelona: Gedisa.
- Giddens, A. (1997). *Política, sociología y teoría social*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (1998). *Capitalismo y moderna teoría social*. Buenos Aires: Idea Books.
- Goody, J. (1999). *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*. Barcelona: Paidós.
- Gruzinski, S. (2001). *La colonización de lo imaginario*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Gruzinski, S. (2003). *La guerra de las imágenes*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Halbwachs, M. (1999). *La memoria colectiva*. Traducción de Marcela Rengifo. Cali: Universidad del Valle, Departamento de Sociología, Documento de trabajo.
- Hall, S. (1997). *Representations: Cultural Representations and Signifying Practices*. Londres: Sage Publications.
- Harris, M. (1999). *El desarrollo de la teoría antropológica*. Madrid: Alianza Editorial.
- Levi-Straus, C. (1987). *Antropología estructural*. México: Siglo XXI Editores.
- Levi-Straus, C. (1997). *El pensamiento salvaje*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica.
- Llobera, J. (1999). *La identidad de la Antropología*. Barcelona: Anagrama.
- Maffesoli, M. (1990). *El tiempo de las tribus. El declive del individualismo en la sociedad de masas*. Barcelona: Icaria.
- Mauss, M. (1991). *Sociología y antropología*. Madrid: Técno.
- Mills, Ch. (2005). *La imaginación sociológica*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Moscovici, S. (1979). *El Psicoanálisis, su imagen y su público*. Buenos Aires: Ediciones Huemul.
- Panofsky, E. (1995). *El significado de las artes visuales*. Madrid: Alianza Editorial.
- Pineda, C, R. Inicios de la antropología en Colombia. *Revista de Estudios Sociales*, 3.
- Segura, N. y Camacho, Á. (1999). En los cuarenta años de la sociología colombiana. *Revista de Estudios Sociales*, 4.
- Turner, V. (1999). *La selva de los símbolos*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2003). *Abrir las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Wallerstein, I. (2001). *Impensar las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Siglo XXI.