

NOTAS SOBRE LA NOCIÓN DE REPRESENTACIÓN SOCIAL
EN LA SOCIOLOGÍA CONTEMPORÁNEA.

Los conceptos de simulacro y de habitus

LÍLIA JUNQUEIRA

PROFESORA E INVESTIGADORA DEL PROGRAMA DE POSGRADO
EN SOCIOLOGÍA DE LA UNIVERSIDADE FEDERAL
DE PERNAMBUCO, BRASIL

liliajun@rce.neonline.com.br

Resumen

ESTE TEXTO EXAMINA LA IMPORTANCIA DE INVESTIGAR LA NOCIÓN DE REPRESENTACIÓN social en la sociología, debido al desplazamiento del interés epistemológico en diversas ciencias humanas de las dimensiones económica y cultural hacia la cultural. Al analizar su presencia desde la teoría clásica hasta los conceptos contemporáneos del *simulacro* de Jean Baudrillard y de *habitus* en Pierre Bourdieu y Norbert Elias, se concluye que ambos conceptos son indispensables dentro de sus propuestas específicas para explicar los fenómenos socioculturales contemporáneos.

PALABRAS CLAVE: teoría social, epistemología en las ciencias sociales, representación, *simulacro*, *habitus*.

Abstract

THIS ARTICLE EXAMINES THE IMPORTANCE OF STUDYING THE SOCIOLOGICAL CONCEPT OF social representation given the epistemological shift in several social sciences from an economic towards a cultural emphasis. Drawing on its presence in classical social theory as well as in contemporary concepts such as Jean Baudrillard's *simulacra*, and Pierre Bourdieu and Norbert Elias *habitus*, I argue that both are indispensable, within their specific discussions, for explaining contemporary sociocultural phenomena.

KEY WORDS: Social theory, epistemology in the social sciences, representation, *simulacra*, *habitus*.

INTRODUCCIÓN*

EL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN EN LAS CIENCIAS SOCIALES FUE USADO por Durkheim al diferenciar representaciones individuales y colectivas. Esta distinción teórica hacía parte del esfuerzo para construir un objeto específico para la sociología, separándola de la psicología y de la biología. En el desarrollo de la sociología clásica, el concepto no ocupó un lugar central, pero

* Traducción de Patricia Tovar Rojas, docente de la Facultad de Ciencias Políticas y Relaciones Internacionales de la Pontificia Universidad Javeriana.

estuvo condicionado a las determinaciones epistemológicas y teóricas del estudio de la acción social en Weber, o de la sociedad de clases en Marx. Aun cuando el

significado o sentido de acción incluya reflexiones sobre las representaciones de los sujetos, y el concepto de ideología en sus sentidos positivo y negativo repose en la existencia de sistemas simbólicos de referencia, sólo en el periodo contemporáneo las ciencias sociales ubican esta noción en el núcleo de la discusión sobre el objeto sociológico.

Este efecto se ha sentido en las últimas décadas, pues la noción de representación social toma un nuevo aliento a partir de la necesidad de explicar la importancia creciente de la dimensión cultural en los fenómenos sociales de todo orden. La cultura, la economía y la política son las principales dimensiones consideradas para examinar la realidad social. Los clásicos de las ciencias sociales trabajan en la interacción de estas tres dimensiones. A partir del siglo diecinueve se inició un proceso de especialización que llevó a un énfasis en la política o en la economía, que no consiguió revelar la realidad social de manera precisa y comprensible. En la segunda mitad del siglo veinte, el énfasis pasó a la dimensión cultural, y a partir de la década de 1980 alcanzó su forma más desarrollada (Mukherjee, 1998). Con el proceso de extensión del mercado y de su lógica, y la ampliación constante del mercadeo y de la publicidad, ya sea en la dimensión política, económica o social, se vuelve imprescindible el examen de aquello que parece constituirse cada vez más en el más alto grado, la propia sociedad, o sea en un sistema de representaciones simbólicas. La importancia del papel creciente de la tecnología en el flujo mundial de información, cuyo volumen y velocidad alcanza niveles desconocidos en la historia de la humanidad, configurando una revolución (Shaft, 1995), obliga

a los científicos sociales a observar las nuevas formas mediante las cuales la sociedad, los grupos y los individuos se piensan a sí mismos y a los otros, y cómo a partir de eso el consenso y el conflicto, las identidades sociales e individuales se construyen, mantienen y transforman.

En este contexto varias áreas de los estudios sociales hacen referencia, con una frecuencia cada vez mayor, a la idea de representaciones sociales, sobre todo a partir de los años 1980. Según Cardoso (en Malerba, 2000), apoyándose en Nietzsche y Heidegger, el posmodernismo puede estar subdividido en dos vertientes. Por una parte, influenciados sobre todo por Derrida, estarían los que reducen los fenómenos sociales a los fenómenos lingüísticos: la realidad a la representación, produciendo una visión muy idealista –en el sentido de reificación de las representaciones– adoptando un método basado en la “deconstrucción” que es, en realidad, una “demolición de categorías, objetos, teorías y opiniones”, poco preocupada por la *construcción* de alternativas o, incluso, “en sus formas más radicales comprometidas con la opción por la no propuesta de alternativas” (Cardoso, 2000: 31). Por otra parte, están autores como Michel Foucault, Gilles Deleuze, Félix Guattari y Jacques Donzelot, quienes, aun cuando le dan al discurso un papel central, optan por el desarrollo de la relación entre el poder y el conocimiento.

Esa relación involucra lo discursivo, pero también elementos no discursivos, lo dicho y lo no dicho, que se articulan en los *dispositivos* o *aparatos* que, para Foucault, por ejemplo, constituyen un cuerpo social como conjunto heterogéneo: discurso, instituciones, formas artísticas, normas represivas, medidas administrativas, elaboraciones científicas, proposiciones morales o filosóficas, etcétera (Ibídem).

Para el autor, la segunda vertiente sería la responsable de la acogida en las últimas décadas de la noción de representación colectiva o social en las ciencias humanas. La primera vertiente, por limitar su marco a las interpretaciones textuales, a la limitación “de la ciencia social a un conjunto de representaciones” (Ibídem: 32), provee un menor espectro metodológico.

Una observación de las corrientes en boga en las ciencias humanas indica esta tendencia. Fue la historia la que en la década de 1980 dio el puntapié inicial con respecto a la noción de representación, colocando en el centro de sus estudios la evaluación

de la realidad social a partir de la cultura. En la historia, el llamado “viraje lingüístico” llevó a la configuración de una “nueva historia cultural la cual, al contrario de Marx y de los *Annales*, tiende a invertir los presupuestos estructurales y explicativos de tales corrientes: la realidad está construida culturalmente y las representaciones del mundo social son las constitutivas de la realidad social” (Ibídem: 11).

En la antropología, el desarrollo de la noción de “imaginario social” tuvo origen en la obra de Michel Maffesoli y en los trabajos inspirados en Castoriadis; en la ciencia política, Stuart Hall y los estudios culturales ubican las representaciones en la base inmediata de las identidades culturales y políticas; Ernesto Laclau resaltó el descentramiento de la identidad social y política y del correspondiente sistema de representación que le da soporte; en la psicología, Lacan nos dio luces sobre la importancia del lenguaje en la construcción de la identidad individual; y la psicología social se dedicó con más fuerza al desarrollo de esta noción, generando la teoría de las representaciones sociales de Serge Moscovici, cuyo objetivo es estudiar la dimensión social e individual de las representaciones sociales, con un marco teórico y metodológico transdisciplinar, efectivo, que ha dado lugar a numerosos trabajos importantes en el área. Por último, en la comunicación autores como Lucien Sfez retoman el punto filosófico de Platón y afirman que no es posible separar representaciones y realidad.

Esta lista se limita a anotar algunos autores, suficientes para los objetivos de este texto, o sea, el de mostrar que, ya sea desde la perspectiva idealista o de la realista –cuyo ámbito de las representaciones sólo se manifiesta mediante las prácticas sociales– el científico del área de humanidades que se ocupa de los fenómenos sociales de la sociedad contemporánea difícilmente conseguirá escapar del desafío de pensar la cultura y las representaciones sociales.

Ante estos hechos se puede preguntar, como lo hace Malerba (2000) si estaríamos frente a un nuevo campo de conocimiento transdisciplinar. En lo que se refiere a la sociología, cuyos autores han servido de referencia a todas esas transformaciones en las otras ciencias, mas cuyo tratamiento de las representaciones es fluido y disperso en las obras sobre los fenómenos sociales, ¿cómo se podría buscar un delineamiento concerniente a las representaciones? Este texto intentará contribuir en ese esfuerzo

a partir del examen de algunos conceptos que me parecen centrales para la comprensión del asunto en la sociología contemporánea, o sea el concepto de *simulacro* en Baudrillard y el de *habitus* en Bourdieu y en Elias.

EL ORDEN DE LOS SIMULACROS O EL FIN DE LA REPRESENTACIÓN

Los objetos y las relaciones humanas se vuelven signos

EN EL LIBRO *LE SYSTÈME DES OBJETS-LA CONSOMMATION DES SIGNES* (*El sistema de los objetos*), Jean Baudrillard presenta el sistema simbólico subyacente en las relaciones entre los hombres y los objetos en la sociedad de consumo. Al examinar esta relación se busca superar no sólo la clasificación de los objetos por su modelo técnico, llegando a sus segundas significaciones dadas a partir del sistema cultural, sino también aportar sus reflexiones sobre la relación de los hombres entre sí en la sociedad contemporánea.

Al comparar el uso de los objetos domésticos en la sociedad del siglo diecinueve y en la sociedad de consumo, el autor observa diferencias estructurales relativas a la propia carga de sentido y de valor moral incorporado en ese uso. Si en el pasado la relación con los objetos se definía a partir de la relación de los hombres con la naturaleza, hoy es meramente funcional. El hombre mantenía con el objeto manual una relación profunda, gestual “en la que se resume la integración del hombre al mundo de las estructuras sociales”. Era una relación admirable de “conformidad” entre el objeto y el cuerpo humano y la naturaleza, pero que consiste en un obstáculo a la eficacia de la productividad (Baudrillard, 1968: 58). En la actualidad, ese tipo de relación disminuye sensiblemente, sobre todo en el periodo de la sociedad de consumo avanzado, caracterizado por la difusión masiva de electrodomésticos, videocasetes, computadores, televisión por cable, etcétera. Los objetos pasan de una constitución basada en la mecánica al principio técnico de la automatización, hecho que revoluciona la relación entre los hombres y los objetos. El control substituye lo gestual. Algunos toques con la punta de

los dedos bastan para poner en funcionamiento las estructuras técnicas complejas de la nueva tecnología, ya sea para hacer funcionar un vehículo o un molino de café, todo el cuerpo era llamado a emplear energía. El hombre pasa de actor de lo cotidiano, cuando la máquina completaba su esfuerzo físico y *sensual* a espectador encantado con la capacidad de la técnica. “*Los objetos, hoy, se volvieron más complejos que los comportamientos del hombre relativos a esos objetos. Los objetos son cada vez más diferenciados. Nuestros gestos lo son cada vez menos*” (Baudrillard, 1968. *Subrayado del autor*).

La cuestión de lo gestual es apenas una de las involucradas en la transformación observada por el autor. El uso de los colores y la iluminación, de los materiales, las paredes, todo un conjunto de elementos, apuntan en la misma dirección: todo el sistema reposa en la funcionalidad, mas no en la funcionalidad definida como la satisfacción de las necesidades humanas, en otras palabras, en exacta correspondencia con el mundo real.

Funcional no cualifica absolutamente lo que es adaptado a un objetivo, sino lo que es adaptado a un orden o a un sistema: la funcionalidad es la facultad de integrarse a un conjunto. Para el objeto, es la posibilidad de traspasar precisamente esa ‘función’ en dirección a una segunda función, volverse un elemento de juego, de combinación, de cálculo en un sistema universal de signos (Baudrillard, 1968: 77. Subrayado del autor).

Al mismo tiempo, la relación simbólica desaparece. En el ejemplo de inversión de energía física, el gesto tradicional del trabajo se perdió. Es un vacío que no puede servir siquiera como referencia a la actual manipulación por el control. En la realidad, la potencia del hombre fue substituida por la de la máquina. Hay un vacío simbólico de nuestra potencia. La mediación gestual tiene también una dimensión *sensual* del hombre con la naturaleza y con su propio cuerpo, que se perdió también y no puede ser más simbolizada. “*Todo lo que era sublimado (por lo tanto atribuido simbólicamente) en lo gestual del trabajo, es hoy resaltado*” (Baudrillard, 1968: 66).

Según el autor, estamos frente a la presencia “sobrepasada” de la naturaleza. La cultura siempre produjo ese tránsito, pero hoy tenemos, por primera vez, un sistema totalmente autónomo internamente, llegando a una “sincronía perfecta entre el

hombre y el objeto por la reducción de uno y del otro a signos y a elementos simples” (Baudrillard, 1968: 79). El sistema cultural de nuestro tiempo está basado en el consumo, comprendido no como el “modo pasivo de absorción que se opone al modo activo de la producción” (Baudrillard, 1968: 232), sino como la “totalidad virtual de todos los objetos y mensajes constituidos desde ya en un discurso más o menos coherente. El consumo, a pesar de tener un sentido, es una actividad de manipulación sistemática de signos” (Baudrillard, 1968). La relación humana que se produce en ese sistema también es de consumo, en el sentido de “completarse” o de “abolirse” en y mediante los objetos que se tornan un signo substitutivo, una “coartada” de la relación real (Baudrillard, 1968: 239).

Las espirales del simulacro

EN EL LIBRO *POUR UNE CRITIQUE DE L'ÉCONOMIE POLITIQUE DU SIGNE* (*Crítica de la economía política del signo*), Baudrillard radicaliza el proyecto esbozado en *El sistema de los objetos*, construyendo teóricamente la idea de simulacro a partir de la crítica, por un lado, a la teoría marxista del valor, y, por otro, a la teoría del signo de Saussure y Benveniste.

La teoría marxista establece la diferencia entre valor de uso y valor de cambio, definiendo el primero como el valor intrínseco a la mercancía, determinado por la necesidad humana que esa mercancía venga a suplir. El valor de uso es del dominio del intercambio entre hombre y naturaleza, una dimensión idealizada, porque ella estaría protegida del riesgo de fetichización, o sea, de la reducción del valor que este significa en el mercado en relación con el sistema de cambio como un todo.

Para Baudrillard esta idealización de la relación entre hombre y objeto basada en el valor de uso impide a los marxistas percibir que la propia dimensión de valor de uso ya fue fetichizada. La pureza del valor de uso es una utopía, porque las necesidades humanas han sido definidas también, desde siempre, por el sistema simbólico en el que ocurren los intercambios.

En Saussure y Benveniste el autor critica el fundamento de la relación de significación en la “motivación psicológica”, que sería también una dimensión intrínseca al contacto entre lo real y la

mente. La misma idealización de este contacto primario entre la psique y lo real subyace en la idea de la relación hombre-objeto en términos de valor de uso. En el fondo, esas ideas son míticas y se basan en una nostalgia glorificada de la relación entre el hombre y la naturaleza que, en verdad, nunca hubo en la sociedad.

Para Baudrillard, el inicio de los intercambios económicos mediados por el capital rompe de una vez por todas el vínculo entre objeto y funcionalidad, y entre lo significante y lo significado. En otras palabras, lo referente, lo real, se evapora de la relación de intercambio de mercancías y del sistema lingüístico. El signo se torna en la unidad de un sistema que engloba objetos, hombres y lenguajes en una sola operación. En la producción y consumo, los objetos son signos vacíos de su funcionalidad primordial, en la cual el valor de uso y el valor simbólico están en segundo plano. En la relación de significación, el significado no tiene más función, ya que el significante conduce el proceso de generación de sentido. Ambos, objeto y signo, se vuelven simulacros a partir de este proceso. Los simulacros son unidades sociales –de intercambio económico o de sentido– que pierden lo referencial, ya sea en la naturaleza o en el propio hombre, y pasan al sistema operacional de los signos característicos de la sociedad de consumo. El sentido no se da más por lo real, sino por su funcionalidad según el código general de los signos, código que opera en el nivel inconsciente. Los sujetos sociales no perciben esta disociación, y en esa inconsciencia reposa la eficacia del código.

En el libro *L'échange symbolique et la mort (El intercambio simbólico y la muerte)*, el autor profundiza en la noción de simulacro mediante su aplicación en las más diversas dimensiones del mundo social, como la crisis del trabajo que lleva al sistema productivo a abstenerse progresivamente del trabajo humano; la crisis de la representación política tradicional, en la que el conocimiento y el contacto entre representantes y representados cambia el nivel de lo real por el de código por medio del *marketing* político; la crisis del mundo económico, en que el capital especulativo se reproduce casi que automáticamente, independiente de la producción y de la forma “virtual”; y la crisis del mundo cultural, con la fragmentación del sentido, el desarraigo y la hibridación de estilos, estéticas y prácticas.

Al describir esta separación de las referencias del mundo, Baudrillard traza una especie de evolución del simulacro en tres

fases, que llama de espiral. Cada vuelta de la espiral del simulacro se refiere a un orden. El primero se caracteriza por la ética, por la metafísica del hombre y de la naturaleza y por el valor de uso. En este orden el valor emana de las cualidades divinas o naturales, y coincide con el “*episteme* de la similitud” de Foucault, en el que el sentido del mundo y de las cosas se retiraba directamente de la naturaleza. No había separación entre el hombre y la naturaleza. El segundo orden es el de la economía política, regida por la ley mercantil del valor. La ciencia se instala como dueña del poder de definir “lo real” de la producción, de la significación, de la conciencia y del inconsciente. En esta fase tiene origen la reproducción, y la producción en serie manifestada en la moda, en los medios de comunicación de masas, en la publicidad, en las redes de información y de comunicación. Por fin, el tercer orden, en el que el capital usa la economía política como modelo de simulación, orden del código, de la cibernética y orden aleatorio de las mutaciones. La ley fundamental es la ley estructural del valor. La objetividad de la fase anterior cede a la ley de la indeterminación. Todo se concibe a partir de su misma reproductibilidad. La unidad de reproducción no es más lo real, sino el modelo. Era del DNA, de la configuración operativa, de lo digital, del código binario. El capital es el motor de la espiral de los simulacros, opera mediante la manipulación, la asimilación, el ciclaje y el reciclaje en todos los niveles. El capital impulsa la relación de representación para su fin.

La muerte o el fin de la representación

EN EL TERCER ORDEN NO ES MÁS POSIBLE LA REPRESENTACIÓN PORQUE no existe más equivalencia. Las equivalencias semiológicas entre significante y referencia, la del sentido del valor entre mercancía y trabajo no existen más, y reunidas esas faltas operan una verdadera revolución que desemboca en el fin de la era de la representación. Lo simbólico es substituido por el código. El código como sistema social se reproduce solo. No necesita apoyarse en el uso de los objetos, en su relación con los hombres. El hombre se torna en un elemento dispensable en la designación del sentido para los signos. Él es, apenas, un consumidor pasivo e impotente frente al poder del código que mueve a la

sociedad de consumo. Ni siquiera las prácticas sociales son capaces de reformular, ya sea a largo plazo, cualquier relación de significación. El código ocupa todo el espacio entre el hombre y la naturaleza, y ese proceso no tiene vuelta porque la espiral no retrocederá jamás.

Este poder del código es llamado por Baudrillard de “tautología”, que corresponde a la imposición de significación totalmente aleatoria al individuo, a las reglas de la lógica racional o a cualquier reacción del pensamiento humano. La fórmula $A=A$ intenta dar cuenta de ese vacío de significado. La significación en cuanto trabajo de la mente y de la vida humana no existe, es impuesta desde afuera y habla por sí sola, sin necesidad de correspondencia, monológica. Es una comunicación en la que el sistema dialoga consigo mismo y la humanidad presencia.

No obstante, si el nihilismo de Baudrillard le impide buscar salidas para la situación sin salida que él describe, en algunos puntos de la obra él indica posibilidades de reversión. Por ejemplo, el análisis de los efectos de la práctica del *graffiti* en Nueva York muestra que la juventud de los suburbios consiguió revertir el código oponiéndole una tautología propia que no puede ser descifrada por el sistema. La solución anotada por el autor no va en el sentido de una vuelta a la significación ni en la lucha por la legitimación de significaciones humanas, sino en la reversión mediante el código. En otras palabras, es preciso salir de la lógica impuesta por el código creando otro, cuyos sentidos de los signos sean contrarios al anterior. Sólo eso puede hacer que el mecanismo del código se detenga.

LAS REPRESENTACIONES SOCIALES Y EL CONCEPTO DE *HABITUS* EN LA TEORÍA SIMBÓLICA DE BOURDIEU

BOURDIEU ES HOY RECONOCIDO COMO UN AUTOR IMPORTANTE PARA EL pensamiento pos moderno, a pesar de que no haya sido parte de las corrientes filosóficas citadas en la introducción. En su obra se encuentran pasajes del diálogo con Foucault, un autor que admiraba por su contribución al ámbito de los fenómenos simbólicos, aun cuando no estuviera de acuerdo con la tendencia hacia la declinación del sujeto. Los autores de la corriente

idealista, según él, hicieron una contribución menos importante, al desligar completamente el imaginario y la vida social. En el debate pos moderno, por tanto, la posición de Bourdieu es clara: las representaciones se materializan en las prácticas sociales y en las instituciones, aunque ellas no tengan autonomía en relación con las mismas.

Trabajando con pensamientos diferentes como la fenomenología de Husserl y el estructuralismo de Lévi-Strauss, Bourdieu, como Baudrillard, es considerado parte de la corriente pos estructuralista francesa; ambos hacen parte del esfuerzo para repensar los sistemas simbólicos, realizados por la sociología francesa como un todo entre los años 1945-1990; ambos parten de los conceptos de sistema y estructura y cuestionan la “realidad” de las instituciones y de la vida social contemporánea; los dos autores tienen en común también la fuerte influencia de la teoría de Marx. Según Ansart (1990: 35) los análisis de Bourdieu conducen a dar importancia a la división social de clases. Los trabajos sobre las prácticas y conocimientos culturales de los estudiantes (Bourdieu, 1964), y las investigaciones sobre las visitas a los museos (1966) y sobre las escuelas superiores especiales (1989) muestran una división de prácticas muy diferenciadas según el origen y la pertenencia a una clase. En ese sentido, su contribución puede ser pensada como una continuación de la tradición marxista. El factor que impide que esos análisis sean considerados marxistas es la importancia dada a las relaciones de sentido, a los bienes simbólicos y a la dominación simbólica en las relaciones de clase. En ese sentido, por dar importancia al simbolismo y al sentido, Bourdieu podría inscribirse en la tradición weberiana. De Durkheim heredó el cuidado de diferenciar lo social de las ilusiones y las opiniones –crítica a los medios de comunicación de masas y a la pretensión a la cientificidad dentro de esos medios–, y el principio de la objetividad de lo social, ya sea que para eso sea preciso un trabajo constantemente renovado. Sin embargo, su influencia más fuerte fue Lévi-Strauss, de la misma manera que integra y vuelve a pensar las lecciones de los clásicos a la luz del estructuralismo.

Bourdieu piensa el objeto de la sociología por medio de tres conceptos básicos: el sistema de posiciones, el *habitus* y la reproducción social. El sistema de posiciones es premisa básica del estructuralismo, según el cual el objeto no debe ser buscado como sustantivo, portador de una esencia particular, sino

definido dentro de una perspectiva relacional. Es a partir de una red de relaciones que aparece el objeto sociológico.

El concepto de *habitus* muestra cómo los aprendizajes sociales, formales e informales, inculcan modos de percepción y de comportamiento a los agentes sociales. El *habitus* es el conjunto de las disposiciones adquiridas en un contexto y momento social particular. Por otro lado, produce nuevas prácticas: es una matriz, una gramática generadora, espacio a partir del cual se torna posible una exteriorización de la interiorización, de modos diferentes a los nuevos. La reproducción social es un fenómeno según el cual se aseguran los principios de distinción y los modos de reconocimiento, y no se limita a los hechos tradicionales económicos, sino, sobre todo, explora las consecuencias de la reproducción cultural.

El *habitus* es un concepto fundamental para entender la idea de representaciones sociales en Bourdieu, porque es el concepto que articula los dos elementos de la oposición dentro de la que la idea de representaciones aparece en el pensamiento filosófico y sociológico: las ideas y las prácticas sociales. Si por un lado permite prever una determinada manera de actuar, por otro es el lugar de lo “vago y de lo fluido” (Bourdieu, 1990: 98), donde es posible la confrontación entre la regla y lo imprevisto. En cada situación de la vida cotidiana la realización de estas disposiciones es diferente, ya que esta se adapta a la irregularidad de lo imprevisto.

Según el autor, esa porción de indeterminación presente en el *habitus* varía en una escala que divide “grados de codificación” y de indeterminación en las situaciones sociales:

Esa porción de indeterminación, de apertura, de incertidumbre es lo que hace que no sea posible que se le retenga enteramente (al *habitus*) en las situaciones críticas, peligrosas. Como ley general se puede afirmar que cuanto más peligrosa fuese la situación, más tenderá a ser codificada la práctica. El grado de codificación varía de acuerdo con el grado de riesgo. Eso queda bien claro en el caso del matrimonio: desde que se examinan *los* matrimonios y no sólo *el* matrimonio, se percibe que este posee variaciones considerables, en particular bajo el aspecto de la codificación: en cuanto más adaptados por el matrimonio, mayor será el lucro simbólico, y también el riesgo. Es en ese caso que se tendrá un altísimo grado de formalización de las prácticas; aquí surgirán las fórmulas de urbanidad más refinadas, los ritos más elaborados (Ibídem).

Dentro de la teoría del poder simbólico, el *habitus* es un elemento que articula “los sistemas simbólicos como estructuras estructuradas –pasivas a un análisis estructural–” y las estructuras estructurantes, o sea, la “concordancia de las subjetividades estructurantes” (Bourdieu, 1998: 8). Bourdieu sintetiza esas dos dimensiones del poder simbólico que corresponden, en el pensamiento sobre las representaciones sociales, a las dimensiones opuestas de idea/conocimiento y realidad. La primera es la dimensión del sujeto. El sujeto piensa, conoce, desea y tiene voluntad, que se reflejan en la estructura social conservándola o modificándola. La segunda es la dimensión de la estructura social. La realidad es aquello que se opone al conocimiento, al deseo y a la voluntad, o sea, la estructura con la cual el sujeto se halla durante la vida social y que estaría constituida antes de su existencia. Es la lógica preestablecida del mundo, son las reglas de comunicación y las normas de acción moral que deben orientar su acción individual y colectiva y todos los dispositivos de coerción individual y colectiva que derivan de ahí. Las determinaciones de la acción que provienen de la estructura o de la realidad son codificadas con más fuerza. Las que vienen de la dimensión del sujeto o de la idea/pensamiento lo son en menor grado.

El *habitus* articula, por tanto, sujeto y estructura, y conocimiento y realidad. No es posible, como en Baudrillard, la separación completa entre el signo y lo real. Para Bourdieu vivimos todavía en el mundo de los símbolos, y ellos son los instrumentos por excelencia de la “integración social”: en cuanto instrumentos de conocimiento y de comunicación –i. e. el análisis que hacía Durkhem de la fiesta– tornan posible el *consenso* acerca del sentido del mundo social que contribuye fundamentalmente a la reproducción del orden social: la integración ‘lógica’ es la condición de la integración ‘moral’” (Ibídem: 10).

El poder simbólico está fundado en el reconocimiento por parte de los sujetos y la sociedad de la norma y del consenso. Muy diferente del poder del simulacro que se instaura por la ausencia total de reconocimiento, o sea, por la tautología, que es el poder del capital y del mercado en la sociedad de consumo, de justificar y explicar aserciones y lógicas por sí mismas, sin el aval del reconocimiento humano.

EL *HABITUS* EN NORBERT ELIAS O LA SUPERACIÓN DE LA OPOSICIÓN ENTRE REPRESENTACIÓN Y REALIDAD

EL SOCIOLOGO ALEMÁN NORBERT ELIAS SE DEDICÓ AL ESTUDIO DE LOS procesos de evolución de las sociedades occidentales en conexión con la evolución de las costumbres y de la moral de los individuos en esas sociedades. Enfrentó grandes desafíos en el área de la sociología del conocimiento y de la sociología en general. En la primera trabajó para enlazar conocimiento y lenguaje. En la segunda retomó los conceptos abandonados por la tradición científica de evolución y desarrollo, y buscó superar la dicotomía entre gestión y estructura. Esos desafíos fueron vencidos y proporcionaron una obra muy rica en elementos para pensar las representaciones sociales en el mundo contemporáneo.

Para entender esta contribución es necesario partir de la perspectiva social de los procesos de largo plazo. En el libro *Towards a Theory of Social Processes*, de 1977, Elias muestra cómo el rechazo a las teorías evolucionistas por las ciencias humanas durante el siglo veinte ocasionó una pérdida fundamental para la sociología. “Una preocupación vital para la sociología, observar y explicar los procesos de larga duración, fue rechazada junto con elementos que eran demostrablemente etnocéntricos, teleológicos y metafísicos que fueron correctamente descartados” (Dunning y Von Krieken, 1997: 353).

Elias presenta una distinción entre teorías “evolucionistas” y “evolutivas”. Las primeras son un esfuerzo para entender el desarrollo social en términos de la revelación de un plano cósmico; tienen, por eso, características teleológicas y metafísicas, y, a pesar de la contribución dada por los autores que las adoptaron –entre otros Comte y Spencer–, merecen ser descartadas. Las segundas “analizan la transformación social en términos de respuestas sucesivas a condiciones históricas particulares” (Ibídem: 354), están basadas en fuertes evidencias empíricas y “separan claramente la evolución biológica y el desarrollo social e histórico” (Ibídem). Las teorías evolutivas son, por eso, indispensables para la sociología como instrumento de comprensión de la evolución de modelos de orden social que se suceden a partir de un desarrollo “ciego” o no planeado de los procesos sociales.

En esta perspectiva, en el libro *El proceso de la civilización: investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas* (1939), el autor muestra cómo, mediante las consecuencias inesperadas de la interacción social en occidente, los patrones de condicionamiento evolucionan de colectivos a individuales. En *La sociedad de los individuos* indica que la tendencia a la individualización creciente es consecuencia de una predisposición o *habitus* que, a partir del siglo diecisiete, separa de manera radical al individuo de la naturaleza y, concomitantemente, el conocimiento de la realidad. Para el autor, esa predisposición está muy arraigada en nuestros patrones de percepción psicológica y afectiva del mundo, y para superarla es necesaria la transformación de la *gnosis* o de los patrones de percepción y de construcción lógica del mundo:

nuestro equipamiento cognitivo tiene un ‘vicio’ que debe ser superado: el de reducir procesos a condiciones estáticas antitéticas. Así hicimos con el ser humano, dividiéndolo en dos entidades ontológicas separadas: una concreta, visible, y a su opuesto, una entidad abstracta e intangible. Es lo que ocurre con la separación entre ‘cuerpo y alma’, o ‘materia’ y ‘espíritu’ o todavía entre ‘ser’ y ‘conciencia’ (Malerba, 2000: 205).

Este vicio por las dicotomías alcanzó seriamente la visión de la sociedad moderna, alejando de forma irremediable el sujeto y la estructura, fenómeno que se traduce en el debate sociológico sin fin sobre agencia y estructura.

Haber retomado la perspectiva de los procesos de larga duración permitió que el autor avanzase en la elaboración de una concepción de “sociedad mundial”, vislumbrando, a partir de evidencias empíricas, la superación de las sociedades organizadas en estados-nación. “En ese sentido, junto con autores como Wallerstein, Elias anticipó el interés sociológico contemporáneo de/por la globalización” (Dunning y Von Krieken, 1997: 353). Este es el aspecto central de la obra *La sociedad de los individuos*, en la que retoma los análisis elaborados en *El proceso de la civilización* para cristalizar su concepto de *habitus*.

En el estudio de la evolución de las costumbres en la sociedad cortesana (*La sociedad cortesana*), el concepto de *habitus*, como sinónimo de costumbres, aparece transformándose en el proceso y distanciamiento entre hombre y naturaleza. Por ejemplo, el cambio de las maneras de mesa, hecho a partir del análisis de una

obra de consejos cortesanos, muestra que el conjunto de patrones de condicionamiento evoluciona de colectivos –comer juntos del mismo plato, con los mismos cubiertos– a individuos –cada persona usa su plato y sus cubiertos–. Según el autor, poco a poco una serie de otros hábitos de la *civilité* son individualizados.

En *La sociedad de los individuos* se refina el concepto a partir de su definición como “estructura social de la personalidad”, situándolo en un campo medio entre los órdenes social y psicológico. Así definido, el *habitus* permite observar las oscilaciones durante el proceso de desarrollo social de occidente, entre la predominancia del elemento psicológico o del social. A partir de la figura de la “balanza nosotros-yo”, el autor muestra cómo hasta el siglo diecisiete la noción de individuos era utilizada de forma difusa para definir a todas las criaturas y cosas de la naturaleza. En la antigüedad y en la edad media, la balanza nosotros-yo pendía, por tanto, hacia nosotros. Este periodo corresponde a la *episteme* de la similitud descrita por Foucault en *Las palabras y las cosas*; ambos concuerdan en que este periodo se caracteriza por la ausencia de una objetivación del mundo y del hombre, teniendo ambos su existencia regulada por la naturaleza.

En el renacimiento, el concepto de individuo pasa a restringirse a lo humano, en el periodo que corresponde al “aumento de las oportunidades sociales y del progreso individual” (Elias, 1994: 134). Progresivamente, la balanza nosotros-yo comienza a pender hacia el “yo”. Con Descartes, la noción del yo se torna independiente. “Pienso luego existo” posibilita el olvido del “nosotros”. A partir de entonces, “la percepción de sí mismo como un yo desprovisto de un nosotros se difundió amplia y profundamente” (Ibídem, 1994: 162). En Foucault, esa transformación corresponde a la *episteme* de la edad moderna, que instala la separación entre las palabras y las cosas o entre la representación y la realidad. Este cambio sometió el *habitus* de la edad media a una transformación que no siempre es espontánea en el nivel individual. La transformación de la posición del individuo en la sociedad no se supone como una cuestión sólo de orden racional o simbólica. Hay una carga afectiva muy fuerte que se asemeja, en los casos de mayor resistencia del *habitus* anterior, a una amenaza de muerte, a una destrucción colectiva, ya que el individuo alienado de la visión procesal de su sociedad perci-

be apenas el vacío que resulta del esfuerzo de muchas generaciones. Este fenómeno se desarrolla a partir del concepto de “efecto de enganche”:

Al estudiar los procesos de desarrollo social, nos enfrentamos repetidamente con una constelación en que la dinámica de los procesos sociales no planeados tiende a sobrepasar determinado estadio en dirección a otro, que puede ser superior o inferior, en cuanto las personas afectadas por esa transformación se agarran al estadio anterior en su estructura de personalidad, en su *habitus* social. Depende enteramente de la fuerza relativa del cambio social y del arraigamiento –y por tanto de la resistencia– de *habitus* social saber si y con qué rapidez la dinámica del proceso social no-planeado acarreará una reestructuración más o menos radical de ese *habitus*, o si el aspecto social de los individuos tendrá éxito en oponerse a la dinámica social, ya sea tornándola más lenta, o ya sea bloqueándola por completo (Ibídem: 172).

Actualmente, las sociedades occidentales pasan por un nuevo cambio, que corresponde a la transformación del patrón del orden social de estados nacionales a estados continentales y a la germinación de la sociedad mundial. El final del siglo veinte clama por una nueva transformación del *habitus* social, que impulse nuevamente la balanza hacia el lado de “nosotros”. Es necesaria una adaptación al nuevo umbral de desarrollo social, que sería más fácil si las sociedades dispusiesen de alguna noción de “nosotros” en cuanto humanidad. Pero según este autor, esa noción desapareció por completo y comienza a ser reconstruida con gran dificultad a partir de instituciones mundiales como los derechos humanos y el control de la violencia.

CONSIDERACIONES FINALES

EL CONCEPTO DE *HABITUS* EN BOURDIEU Y ELIAS TIENE MÁS PUNTOS EN COMÚN QUE DIFERENCIAS. La existencia de lo indeterminado, lo repentino y lo no-planeado, presente en las relaciones sociales y en el desarrollo social, es una fuerte marca de reconocimiento epistemológico de la importancia de la noción de “inconsciente”, que permea la elaboración conceptual de los dos autores.

El rechazo del determinismo, por un lado, y del voluntarismo, por otro, y la búsqueda de la superación de dicotomías arraigadas en el sentido común y en la ciencia, son otro punto en común. La noción de campo en Bourdieu, *locus* de la lucha simbólica y de la reproducción y generación de nuevos *habitus*, aparece en la teoría simbólica de Elias mediante la noción de “configuración”. Ambas son definidas como dimensiones en las que las reglas de conducta, las disposiciones adquiridas, son usadas como capital y como instrumento de distinción y de lucha, y ambas son caracterizadas como espacio ocupado por la percepción y acción conscientes e inconscientes de los actores sociales. Las diferencias no tornan las dos teorías excluyentes, sino que las presentan como complementarias. Una de ellas es que en Bourdieu la dimensión histórica queda en suspenso, atendiendo a un principio de origen estructuralista de análisis relacional. En Elias el enfoque central es la evolución histórica, en la que vemos las formas sucesivas que toma el *habitus* social. Podríamos imaginar a la sociedad contemporánea como una fruta cuya trayectoria en el tiempo es estudiada por la evolución de su proceso de maduración en relación con el árbol del cual hace parte. Aquí prevalece la noción de tiempo. Esa sería la perspectiva de Elias. Si, por otro lado, cortásemos la fruta por el medio podríamos observar la profundidad del proceso de maduración, las áreas más o menos alcanzadas, y podríamos sacar todas las consecuencias del estudio de las relaciones entre las partes constituyentes, sus posiciones en la estructura en un momento dado de la evolución del proceso. Prevalecen las nociones de espacio y de relación. Esta sería la perspectiva de Bourdieu. Tenemos dos dimensiones de un mismo proceso que son analizadas a partir de puntos de vista diferentes.

La principal contribución de estos autores para pensar el concepto de representaciones sociales es el esfuerzo para superar la separación entre representación y realidad, reforzada en nuestra percepción y razón científicas por las sucesivas ondas filosóficas que no sólo separarán las dos de modo definitivo, como afirmara la inaccesibilidad del pensamiento o de las representaciones de lo real. Mediante la síntesis entre estructura estructurada, estructura estructurante e ideología, Bourdieu hace una fuerte tentativa de superación de esta dicotomía. Su trabajo enfatiza la transformación de representaciones en lo real mediante la *doxa*, de la naturalización que inscribe las representa-

ciones en la naturaleza para volverlas naturales y reproducibles por el *habitus*. Por medio de la concepción unitaria entre conocimiento y lenguaje y entre sujeto y objeto, Elias concluye el trabajo cuando afirma que todo lo que es representación es real y todo lo que es real es representado, aun cuando, así como Bourdieu, tenga conciencia de que para superar ese *habitus* perceptivo y cognitivo de un periodo pasado del desarrollo sea necesario superar las formas tradicionales de la gnoseología.

El concepto de simulacro de Baudrillard, aunque no se construya a partir del mismo fenómeno que el de *habitus*, nos revela otra dimensión contemporánea de la cuestión que comprende las representaciones sociales. En ella están presentes la perspectiva estructural, la consideración del inconsciente y de la conexión entre realidad y representación. La perspectiva en cuanto al enlace es diferente. Mientras que para Bourdieu y Elias las representaciones se separaran de la realidad y deben ser reenlazadas, para Baudrillard esto jamás será posible. El hombre está definitivamente separado de la naturaleza en un proceso irreversible. La idea de que en ciertas áreas del mundo social la relación estructural del código superó la relación simbólica es reveladora y sirve muy bien para explicar fenómenos nuevos como el mundo del mercado y de las transacciones financieras, la representación de la política y la publicidad hechas por los medios, la dinámica de la información en las nuevas tecnologías de comunicación y en el mundo virtual. En estas áreas, sobre todo, la discusión sobre el fundamento socio-psicológico e histórico de las representaciones parece perder todo sentido. Aquí estamos, de hecho, en la dimensión de lo híper-real.

Aun cuando este concepto puede ser considerado como idealista, en el sentido en que libera la dimensión estructural de todo enlace con la realidad o el mundo de las prácticas sociales –es como si en el esquema de poder simbólico de Bourdieu la estructura estructurada tomase la delantera sobre los otros y se tornase totalmente autónoma– a mi manera de ver el concepto de simulacro no puede ser dejado de lado, sobre todo respecto de las representaciones sociales del modo en que estas son producidas por los medios y consumidas en las sociedades contemporáneas. Todos los fenómenos que rodean el concepto de representación no pueden ser explicados por el concepto de simulacro, pero hay algunos cuya reflexión a la luz de la óptica del simulacro sólo contribuyen a esclarecer su naturaleza. La

actitud bastante común de rechazar el concepto de simulacro por completo, dada su naturaleza extremadamente idealista, priva al investigador de un instrumento importante para entender las representaciones en la sociedad contemporánea. Este corre el riesgo, al ignorar el hecho de la existencia de los simulacros, de estudiar las representaciones a partir de la perspectiva simbólica, cuando en la realidad se trata ya de un fenómeno del orden del código.

BIBLIOGRAFÍA

- ANSART, PIERRE. 1990. *Les sociologies contemporaines*. Seuil. París.
- BAUDRILLARD, JEAN. 1996. *A troca simbólica e a morte*. Loyola. São Paulo.
- . 1995. *Para uma crítica da economia política do signo*. Lisboa, Edições 70.
- . 1968. *Le système des objets-la consommation des signes*. Gallimard. París.
- BOURDIEU, PIERRE. 1998. *O poder simbólico*. Bertrand Brasil. Rio de Janeiro.
- . 1990. *Coisas ditas*. Ed. Brasiliense. São Paulo.
- . 1989. *La Noblesse d'État: grandes écoles et esprit de corps*. Éditions de Minuit. París.
- . 1966. E a. Darbel. *L'amour de l'art; les musées et leur public*. Éditions de Minuit. París.
- . 1964. e J. C. Passeron. *Les Héritiers, les étudiants et leurs études*. Éditions de Minuit. París.
- DÉCHAUX, JEAN HUGUES. "Norbert Elias et Pierre Bourdieu: analyse conceptuelle comparée". *Archives Européennes de Sociologie*. 34.
- DUNNING, ERIC Y ROBERT VAN KRIEKEN. 1997. "Towards a theory of social processes: A translation". *British Journal of Sociology*. 48.
- ELIAS, NORBERT. 1994. *A sociedade dos indivíduos*. Jorge Zahar. Rio de Janeiro.
- . 1939. *O processo civilizador: uma história dos costumes*. Jorge Zahar. Rio de Janeiro.
- FOUCAULT, MICHEL. 1999. *As palavras e as coisas*. Martins Fontes. São Paulo.

MALERBA, J. Y C. CARDOSO (orgs.). 2000. *Representações – contribuição a um debate transdisciplinar*. Papirus. São Paulo.

MUKHERJEE, RAMAKRISHNA. 1998. "Social reality and culture". *Current Sociology*. 46 (2).

SHAFT, ADAM. 1995. *A sociedade informática*. Brasiliense. São Paulo.

Recibido: 28 de octubre de 2005.

Aprobado: 15 febrero de 2006.
