

# El potencial explicativo del habitus, la identidad y las representaciones sociales para el abordaje de la ciudad y lo urbano. : Algunas pistas teóricas inconclusas

Autor(en): **García, Marta Rizo**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Versants : revue suisse des littératures romanes = Rivista svizzera delle letterature romanze = Revista suiza de literaturas románicas**

Band (Jahr): **61 (2014)**

Heft 3: **Fascículo español. Escenarios urbanos : en torno a la ciudad del siglo XXI**

PDF erstellt am: **09.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-658170>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## El potencial explicativo del *habitus*, la identidad y las representaciones sociales para el abordaje de la ciudad y lo urbano. Algunas pistas teóricas inconclusas

La ciudad y lo urbano no pueden pensarse desde una única perspectiva. Si bien existe cierta hegemonía en las aproximaciones realizadas desde la antropología y la sociología, muchos otros abordajes pueden contribuir a complejizar lo que decimos y pensamos acerca de las ciudades, de sus habitantes, de sus prácticas y experiencias. En este sentido, en este texto se propone una mirada en torno a la ciudad a partir de tres conceptos: *habitus*, identidad y representaciones sociales. Dichos términos son de procedencia disciplinar distinta: los dos primeros han sido abordados, fundamentalmente, por la sociología, mientras que el tercer concepto procede de la psicología social. Los tres hacen referencia a fenómenos diferentes, pero pueden leerse como complementarios o, al menos, no excluyentes. Precisamente el objetivo de estas páginas es explorar las posibilidades de diálogo entre los tres conceptos, con el fin de ver sus similitudes, diferencias y posibilidades de lectura articulada.

Para cumplir con el objetivo anterior, el texto se estructura en tres partes. En la primera, se presenta una revisión de cada uno de los tres conceptos eje de la reflexión. En la segunda, se establecen los vínculos conceptuales posibles entre ellos. Y por último, se aterriza el diálogo conceptual en un objeto empírico concreto: la ciudad y lo urbano. Sin embargo, esta vinculación de los conceptos en la reflexión concreta sobre lo urbano no está concluida: se sugieren sólo algunas “pistas” teóricas para pensar la relación entre identidad, representación social y *habitus* en el contexto específico de las ciudades, se señalan algunas líneas de investigación posibles y, por último, se exploran algunas reflexiones ya realizadas desde la sociología, la psicología social y las ciencias de la comunicación.

## 1. En torno al *habitus*, la identidad y las representaciones sociales

*Habitus* es, sin duda, uno de los conceptos básicos de la teoría social del sociólogo francés Pierre Bourdieu. De hecho, es el concepto que permitió al autor superar la clásica dicotomía entre lo objetivo y lo subjetivo, esto es, entre la posición objetiva que los sujetos ocupan dentro de la estructura social, y la interiorización o incorporación de ese mundo objetivo por parte de los sujetos. Para Bourdieu, tanto el objetivismo como el subjetivismo conducen a callejones sin salida: el primero, porque al reducir el sujeto a un simple soporte de la estructura, no puede explicar que sujetos en posiciones idénticas produzcan prácticas diferentes; el segundo, porque no puede reflejar las regularidades de la sociedad, aquello que permanece inamovible, al margen de la voluntad y la conciencia de los individuos.

Bourdieu sustituye esta dicotomía por la relación construida entre dos formas de existencia de lo social: las estructuras sociales objetivas, que denominará campos, y que se han construido en dinámicas históricas; y las estructuras sociales interiorizadas, incorporadas por los individuos en forma de esquemas de percepción, valoración, pensamiento y acción. Estas últimas constituyen lo que entendemos por *habitus*. La propuesta teórica de Bourdieu supone un punto intermedio entre el estructuralismo y el constructivismo, lo que dará lugar a que la perspectiva *bourdieuana* sea denominada «constructivismo estructuralista»<sup>1</sup>. Dicha propuesta se objetiva en la posibilidad de tender puentes entre los momentos objetivos de la cultura —explicitados en la teoría de los campos— y sus momentos subjetivos —expuestos en la teoría de las prácticas—. El *habitus* es el concepto que le sirve a Bourdieu para tender estos puentes, a nivel teórico y empírico.

El concepto de *habitus* aparece asociado a una tradición de pensamiento “dialéctica”, y en lo que se refiere a su filiación histórica, se remonta a la *hexis* de Aristóteles, entendida como una disposición moral generadora de actos<sup>2</sup>. También se relaciona con el concepto de *ethos* de

---

<sup>1</sup> George Ritzer, *Teoría sociológica moderna*, Madrid, Mc Graw Hill, 2002, p. 489.

<sup>2</sup> Dentro de la escuela francesa de sociología, Marcel Mauss (1978) recupera la dimensión corporal de la *hexis* aristotélica, al abogar por una antropología de las “técnicas corporales” que no disocia las actitudes corporales de su valor simbólico ni de su función de distinción cultural. Las “técnicas corporales” conformarían, según la expresión de Gauss (1978), una “idiosincrasia social”, es decir, un conjunto de disposiciones corporales marcadas por la educación recibida.

Max Weber, concebido como un conjunto de creencias morales generadoras de prácticas. Y por último, su precedente inmediato se encuentra en la obra de Panofsky<sup>3</sup>, quien recupera de la escolástica la noción de “hábito mental”, comprendido como principio organizador de las formas de expresión y de las creaciones de la cultura.

En términos generales, el *habitus* es un sistema de disposiciones duraderas, que funcionan como esquemas de clasificación para orientar las valoraciones, las percepciones y las acciones de los sujetos. Por otra parte, los *habitus* son también estructuras estructuradas, porque implican el proceso mediante el cual los sujetos interiorizan lo social. Y por último, son estructuras estructurantes, ya que se erigen como el principio generador y estructurador de prácticas culturales y representaciones.

Concebido por Bourdieu como el principio generador de las prácticas sociales, el *habitus* permite superar el problema del sujeto individual, al constituirse como lugar de incorporación de lo social en el sujeto. El centro de la reflexión está en una subjetividad modelada, configurada y enmarcada por un conjunto de estructuras sociales objetivas de carácter histórico que el sujeto incorpora de acuerdo con el lugar social que ocupa en dicha estructura. A su vez, el *habitus* es un conjunto de disposiciones para la valoración, la percepción y la acción, lo cual abre la posibilidad de entender las relaciones entre los sujetos históricos situados en el espacio social y las estructuras que los han formado. Las relaciones se verifican en las prácticas, entendidas como la cultura en movimiento, como la puesta en escena de los *habitus*. Por ello, el *habitus* es un conocimiento incorporado, hecho cuerpo, adherido a los esquemas mentales más profundos, a los dispositivos de la pre-reflexión, del “inconsciente social” con los que las personas guían la mayor parte de sus prácticas sin necesidad de racionalizarlas, pero adecuadas a un fin racional. De ahí que Bourdieu relacione este concepto con el de *doxa* o conocimiento de primer orden, obvio o de sentido común.

Desde sus primeras definiciones, el *habitus* aparece explicado a partir de los conceptos de “disposición” y “esquema”. El primero es una herencia de la filosofía moral:

---

<sup>3</sup> Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, París, Ed. de Minuit, 1967.



El término disposición parece particularmente apropiado para expresar todo lo que recubre el concepto de *habitus* (definido como sistema de disposiciones): en efecto, expresa ante todo el resultado de una acción organizadora que reviste, por lo mismo, un sentido muy próximo al de términos como estructura; además designa una manera de ser, una propensión o una inclinación<sup>4</sup>.

Por su parte, el esquema deriva del concepto de “sistema simbólico” de Lévi-Strauss<sup>5</sup>. Como esquema, el *habitus* es sistemático, y por ende, puede explicar la relativa concordancia entre las diferentes prácticas de las que participa un sujeto; y a la vez, es transferible, esto es, puede transponerse de un ámbito a otro. Esta última característica hace que el *habitus* de los sujetos sea, en cierta manera, predecible. La idea del *habitus* como esquema y disposición ha conducido, en ocasiones, a una interpretación errónea del concepto, en el sentido que se le reconoce un carácter de determinación casi absoluta. Por este motivo, es importante remarcar que el *habitus*, tal y como lo comprende Bourdieu, y a pesar de su determinismo relativo, goza de un carácter flexible, es decir, tiene capacidad de cambio y modificación. Tal y como afirma el autor,

el *habitus* no es el destino, como se lo interpreta a veces. Siendo producto de la historia, es un sistema abierto de disposiciones que se confronta permanentemente con experiencias nuevas y, por lo mismo, es afectado también permanentemente por ellas. Es duradera, pero no inmutable<sup>6</sup>.

Así, lo que pareciera un ajuste milagroso entre los sujetos sociales y los entornos en que se encuentran, por el hecho de que sus *habitus* se hallan preadaptados a las condiciones en que se ponen en funcionamiento como activadores de prácticas sociales, puede llevar a desajustes, incoherencias, faltas de correspondencia entre lo que uno es y el lugar en donde se desarrolla como ser social, un entorno que puede cambiar, que puede no ser el mismo a lo largo de toda la biografía del sujeto. En determinadas situaciones hay un fuerte cambio entre las condiciones de producción del

---

<sup>4</sup> Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *La reproducción. Elementos para una teoría del sistema de enseñanza*, Barcelona, Laia, 1972, p. 247.

<sup>5</sup> Claude Lévi-Strauss (ed.), *L'identité*, París, Grasset, 1977.

<sup>6</sup> Pierre Bourdieu, *Les règles de l'art. Genèse et structure du champ littéraire*, París, Seuil, 1992. (Traducción al español: *Las reglas del arte. Génesis y estructura del campo literario*, Madrid, Anagrama, 1999, p. 109.)

*habitus* y las condiciones en que éste actúa. Según Bourdieu, cuando las disposiciones aparecen mal ajustadas, inadecuadas a las situaciones presentes y permaneciendo ajustadas a las condiciones pasadas, se produce la “histéresis de *habitus*”, también denominada efecto «Don Quijote» (Martín Criado, 1997).

En *La Reproducción*<sup>7</sup>, Bourdieu hace hincapié en el carácter determinista y reproductivo del *habitus*, concretamente en lo que se refiere al sistema educativo como transmisor y reproductor de *habitus* diferenciados. El autor habla de la inculcación, que supone una acción pedagógica efectuada dentro de un espacio institucional, sea familiar o escolar, por agentes especializados, dotados de autoridad, que imponen normas arbitrarias valiéndose de técnicas disciplinarias. Más adelante, Bourdieu abandona el término “inculcación” y habla de “incorporación”. Esta última debe ser comprendida como la interiorización por parte de los sujetos de las regularidades inscritas en sus condiciones de existencia. Una interiorización que, pese a tener cierto grado de determinismo, permite la reflexividad del agente social y cierto cambio y adaptación de los *habitus*.

Veamos ahora el segundo concepto eje de la reflexión: la identidad. La noción de identidad se ha impuesto con éxito en el campo de las ciencias sociales. Gilberto Giménez afirma que «así como hoy queremos ver cultura en todas partes [...] también queremos atribuir una identidad a todo el mundo»<sup>8</sup>. En los años ochenta, Gallissot<sup>9</sup> ya consideraba el abuso del término *identidad* como un efecto de moda y exhortaba a los científicos sociales a trascender esa moda y controlar el uso del concepto.

Como antecedentes básicos del concepto podemos señalar las aportaciones realizadas desde la Sociología y la Psicología Social. Desde la sociología, en su vertiente fenomenológica, son fundamentales los trabajos de Berger y Luckmann<sup>10</sup>, que centran su reflexión en los procesos de

<sup>7</sup> Pierre Bourdieu & Jean-Claude Passeron, *op. cit.*

<sup>8</sup> Gilberto Giménez, «Paradigmas de identidad», en Aquiles Chichu (coord.), *Sociología de la identidad*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2002, pp. 35–62, (p. 35).

<sup>9</sup> René Gallissot, «Sous l'identité le procès d'identification», *L'Homme et la Société*, 83, 1987, pp. 12–27.

<sup>10</sup> Peter L. Berger & Thomas Luckmann, *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1968.

transformación de las identidades en el devenir de las sociedades modernas. Los autores hablan del “universo simbólico”, al que definen como

la matriz de todos los significados objetivados socialmente y subjetivamente reales (mientras) toda la sociedad histórica y la biografía de un individuo se ven como hechos que ocurren dentro de ese universo. Lo que tiene particular importancia es que las situaciones marginales de la vida del individuo también entran dentro del universo simbólico<sup>11</sup>.

En los fundamentos psicosociales de la identidad se encuentra el concepto de “categorización social” planteado por Henri Tajfel<sup>12</sup>. El autor define esta noción como la división del mundo en categorías distintas y sostiene que los sujetos, además de poseer una identidad personal exclusiva, poseen también una identidad social, donde se refleja su pertenencia a determinado grupo o grupos con los que los individuos se identifican. En este sentido, la identidad social sería «aquella parte del auto-concepto de un individuo derivado de su conocimiento de su pertenencia a un grupo o grupos sociales unidos al valor y significado emocional de dicha pertenencia»<sup>13</sup>. A los conceptos de categorización social y de identidad social, el autor añade el de comparación social, que se sustenta en la idea de que las valoraciones de los grupos no se realizan en el vacío social, sino que están inmersas en un contexto de comparaciones con otros grupos.

Las ideas anteriores nos acercan a otro concepto, el de identificación social, el «proceso mediante el cual un individuo utiliza un sistema de categorizaciones sociales para definirse a sí mismo y a otras personas»<sup>14</sup>. Según esta perspectiva, la identidad social sería la suma de identificaciones sociales, el proceso dialéctico mediante el cual se incluye sistemáticamente a una persona en algunas categorías y al mismo tiempo se la excluye de otras. Esta acepción nos parece poco completa por dos razones: porque tiende a una cosificación de la persona; y por la falta de dinamismo que se otorga a la identidad, en el sentido de que en ningún momento se hace

---

<sup>11</sup> *ibid.*, p. 125.

<sup>12</sup> Henry Tajfel, *Social Identity and Intergroups Relations*, Cambridge, Cambridge University Press, 1982.

<sup>13</sup> *ibid.*, p. 63.

<sup>14</sup> Aquiles Chichu (coord.), *op. cit.* p. 5.

referencia a las interacciones, diálogos y negociaciones que permean toda construcción identitaria. Nos parecen más oportunas aquellas aproximaciones que ponen el énfasis en el carácter relacional y construido de las identidades. Aguirre, por ejemplo, suscribe que las identidades implican

el conocimiento de pertenencia a uno o varios grupos sociales, la valoración de esa pertenencia y el significado emocional de la misma. Desde esta construcción de la identidad social, el individuo se afiliará a los grupos que afirmen los aspectos positivos de su identidad (individual y social) y abandonará la pertenencia a los grupos que pongan en conflicto su identidad<sup>15</sup>.

En una línea similar se sitúa la reflexión de Manuel Castells, quien también remarca el carácter construido de las identidades, y afirma:

Todas las identidades son construidas. Lo esencial es cómo, desde qué, por quién y para qué. La construcción de las identidades utiliza materiales de la historia, la geografía, la biología, las instituciones productivas y reproductivas, la memoria colectiva y las fantasías personales, los aparatos de poder y las revelaciones religiosas<sup>16</sup>.

Como vemos, la identidad no es sólo un sistema de identificaciones impuesto desde fuera, a modo de etiquetas categorizadoras. Más bien se trata de algo objetivo y subjetivo a la vez. A pesar de tener una dimensión objetivada, depende de la percepción subjetiva que tienen las personas de sí mismas y de los *otros*. Es la «representación –intersubjetivamente reconocida y ‘sancionada’– que tienen las personas de sus círculos de pertenencia, de sus atributos personales y de su biografía irreplicable e incanjeable»<sup>17</sup>.

Dicho de otra forma, la identidad se define siempre frente al *otro*. Como afirma Störig, «del ser otro resulta una *interpelación* dirigida a mí, una *interpelación* para ser tenida en cuenta y recibir una respuesta»<sup>18</sup>. En

<sup>15</sup> Ángel Aguirre (ed.), *Cultura e identidad cultural. Introducción a la antropología*, Barcelona, Bardenas, 1997, p. 47.

<sup>16</sup> Manuel Castells, *La era de la información. Economía, sociedad y cultura*, vol. 2: «El poder de la identidad», Madrid, Alianza, 1998, p. 29.

<sup>17</sup> Gilberto Giménez, «Materiales para una teoría de las identidades sociales», en José Manuel Valenzuela (coord.), *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*, México, Colegio de la Frontera Norte-Plaza y Valdés, 2000, p. 59.

<sup>18</sup> Hans Joachim Störig, *Historia universal de la filosofía*, Madrid, Tecnos, 1997, p. 683.

un sentido similar, Hobsbawm afirma que «nosotros nos reconocemos como ‘nosotros’ porque somos diferentes de ‘ellos’. Si no hubiera ningún ‘ellos’ de los que somos diferentes, no tendríamos que preguntarnos quiénes somos nosotros»<sup>19</sup>.

Por último, nos adentramos en el concepto de representación social, que debe su formulación teórica al psicólogo social Serge Moscovici. El antecedente inmediato de la representación social se encuentra en la “representación colectiva”, término acuñado por Émile Durkheim<sup>20</sup>. Para el autor, las representaciones colectivas son formas de conocimiento construidas socialmente y que no pueden explicarse como epifenómenos de la vida individual. Por su parte, Moscovici distingue este concepto del de representación social, considerando que el segundo tiene un carácter más dinámico. Según Moscovici, las representaciones sociales no son sólo productos mentales sino que son construcciones simbólicas que se crean y recrean en el curso de las interacciones. Se definen como maneras específicas de entender y comunicar la realidad y determinan las relaciones entre sujetos, a la vez que son determinadas por éstos a través de sus interacciones. Las representaciones son un

conjunto de conceptos, declaraciones y explicaciones originadas en la vida cotidiana, en el curso de las comunicaciones interindividuales. Equivalen, en nuestra sociedad, a los mitos y sistemas de creencias de las sociedades tradicionales; puede, incluso, afirmarse que son la versión contemporánea del sentido común<sup>21</sup>.

Las representaciones sociales están constituidas por elementos simbólicos, y en este sentido, no sólo son formas de adquirir y reproducir el conocimiento, sino que además, tienen la capacidad de dotar de sentido a la realidad social. En este sentido, su función básica es la de transformar lo desconocido en algo natural, dado por descontado, común. Serge Moscovici explica que son dos los procesos a través de los cuales se generan las representaciones sociales: la objetivación y el anclaje. El proceso de objetivación consiste en la transformación de entidades

---

<sup>19</sup> Eric Hobsbawm, «La política de identidad de la izquierda», *Revista Nexos*, 1996 (septiembre).

<sup>20</sup> Émile Durkheim, «Représentations individuelles et représentations collectives», *Revue de Métaphysique et de Morales*, VI, 1898, pp. 273–300.

<sup>21</sup> Serge Moscovici, «On social representation», en Joseph P. Forgas (comp.), *Social cognition. Perspectives in everyday life*, Londres, Academic Press, 1981, p. 181.



abstractas en algo concreto y material, tangible; la objetivación hace posible que los productos del pensamiento, cognitivos, se transformen en realidades físicas, observables. Por otra parte, el anclaje se refiere a un proceso de categorización a través del cual los sujetos sociales clasifican y nombran a las cosas y a las personas; el anclaje es lo que permite que lo desconocido se convierta en un sistema de categorías familiares. Cada proceso tiene varias fases. En la objetivación, en primer lugar se da una construcción selectiva de los elementos de la teoría; en segundo término, se procede a la esquematización estructurante; y por último, la naturalización permitirá concretar cada uno de los elementos seleccionados en elementos naturales, familiares. Por su parte, el anclaje implica la integración cognitiva del objeto representado dentro del sistema de pensamiento preexistente; ya no se trata de la constitución formal de un conocimiento, sino de su inserción orgánica dentro de un pensamiento previamente constituido. El proceso de anclaje cumple dos funciones: la asignación de sentido y la instrumentalización del saber.

Desde la aparición y fundamentación teórica del concepto, las investigaciones sobre representaciones sociales han crecido en número, y han ido diversificando sus campos de aplicación empírica. Algunos de los temas tradicionalmente abordados son la ciudad y lo urbano, la enfermedad mental, el cuerpo, la juventud y la educación, entre otros. En todos los casos, la representación social se erige como herramienta teórico-metodológica para el análisis de la realidad social. Pese a las críticas<sup>22</sup> que ha recibido la teoría, no se puede negar que su presencia cada vez mayor en el debate teórico sobre lo social, abre las puertas a nuevas posibilidades de investigación y reflexión desde las ciencias sociales. La noción nos sitúa

---

<sup>22</sup> Esta teoría ha suscitado críticas en torno a la ambigüedad en la definición del concepto de representación social, y hacia la falta de elaboración sistemática de las diferencias entre este concepto y del de representación colectiva elaborado medio siglo atrás por Durkheim. En cuanto a las primeras críticas, se suele apuntar a asuntos como la débil diferenciación entre la teoría de Moscovici y otras propuestas de autores como Berger y Luckmann en su obra *La construcción social de la realidad*, así como a la dificultad para establecer límites entre el propio concepto de representación social y otros afines como el de actitud. Con respecto a las diferencias entre las actitudes y las representaciones sociales, se han destacado fundamentalmente dos rasgos distintivos. En primer lugar, la actitud es individual y la representación es social. Y en segundo lugar, las actitudes se han definido como reacciones individuales a los estímulos del entorno, mientras que las representaciones sociales se pueden concebir, precisamente, como las detonantes de dichos estímulos.



en el punto de intersección entre lo psicológico y lo social, dado que siguiendo a Denise Jodelet<sup>23</sup>, la representación social concierne a la manera como los sujetos sociales aprehenden los acontecimientos de la vida diaria, las características del entorno, las informaciones que circulan en él, y las personas cercanas o lejanas.

El carácter práctico de las representaciones sociales se explica por el hecho de que éstas se orientan a la comunicación, la comprensión y el dominio del entorno, sea éste social, material o imaginario. En este sentido, las representaciones orientan la acción, en términos de organización de los contenidos de la realidad social que comportarán ciertas actuaciones por parte de los sujetos. Actúan, por tanto, a modo de esquemas organizadores.

De acuerdo a sus contenidos, las representaciones sociales se caracterizan por dos dimensiones básicas: la información y la actitud. La primera hace referencia al volumen de conocimientos que el sujeto posee de un determinado objeto social. La actitud expresa la orientación general, positiva o negativa, frente al objeto de representación. Por este motivo, establecer una representación social implica determinar qué se sabe (información), cómo se interpreta (representación misma) y cómo se actúa (actitud) a partir de tal representación.

En definitiva, a través de las representaciones sociales se describen, simbolizan y categorizan los objetos del mundo social, a partir de atribuciones de sentido en las cuales se inscribirán las acciones de los sujetos. De esta forma, las representaciones operan, si no determinando, sí condicionando las conductas. Esta última idea nos acerca nuevamente al debate en torno al carácter determinista o sólo condicionante de las representaciones sociales. Al respecto, Jodelet afirma que «las representaciones no ejercen de manera absoluta la determinación entre la sociedad y el individuo, en el sentido de que no constituyen simplemente reproducciones, sino más bien reconstrucciones o recreaciones mediadas por las experiencias vitales de los sujetos»<sup>24</sup>.

---

<sup>23</sup> Denise Jodelet, «La representación social: fenómenos, concepto y teoría», en Serge Moscovici (comp.), *Psicología Social*, Barcelona, Paidós, 1986, pp. 469-494 (p. 472).

<sup>24</sup> *ibid.*, p. 472.

## 2. Una propuesta de diálogo conceptual: vínculos y posibilidades de articulación entre *habitus*, identidad y representaciones sociales

Este apartado pretende explorar las posibilidades de diálogo conceptual que ofrecen los tres términos definidos en el apartado anterior. Es importante reconocer el carácter incluyente de los tres conceptos, vistos por separado pero con una pretensión de complementación teórica. En este punto, y con respecto a las posibles relaciones entre la identidad y la representación social, se considera básico entender a esta última como componente de las identidades, como materia prima en torno a la que los sujetos construyen su identidad, tanto personal como colectiva o grupal. Las representaciones sociales definen subjetivamente la identidad de los grupos de pertenencia de los sujetos sociales. Se erigen como “cosmovisión”, como conjunto de valores, imágenes, pensamientos y formas de comportamiento. Pese a ello, hay que destacar que no todos los actores de un mismo grupo comparten de forma unívoca y en el mismo grado las representaciones sociales que definen subjetivamente su identidad colectiva. Por tanto, se señala el carácter de “materia prima” de las representaciones sociales en la conformación de las identidades grupales, mas no su aceptación total, consensuada, por parte de los integrantes de dichos grupos.

Las representaciones sociales son siempre construidas de forma colectiva, nunca se encuentran “depositadas” en la mente de un solo individuo. De igual manera, las identidades requieren de contextos de interacción intersubjetivos para construirse. Dichos contextos aparecen bajo la forma de mundos familiares de la vida cotidiana, reconocidos como naturales por los actores sociales. Esta concepción de los “mundos familiares” se acerca al concepto de *mundo de la vida* en el sentido de la fenomenología, explorado por autores como Husserl y Schütz. El mundo de la vida es «el conjunto de las experiencias cotidianas y de las orientaciones y acciones por medio de las cuales los individuos persiguen sus intereses y asuntos, manipulando objetos, tratando con personas, concibiendo planes y llevándolos a cabo»<sup>25</sup>. Así pues, el mundo de la vida es el mundo del sentido

---

<sup>25</sup> Alfred Schütz, *On Phenomenology and Social Relations*, Chicago y Londres, University of Chicago Press y The Heritage of Sociology Series, 1970, pp. 14–15.

común, junto con su trasfondo de representaciones sociales compartidas, de tradiciones culturales, expectativas recíprocas, saberes compartidos y esquemas comunes<sup>26</sup>.

La comprensión de la identidad como la representación que tienen los sujetos acerca de su posición distintiva y singular en el espacio social, y de su relación con otros, nos permite ver nuevamente a las representaciones como detonadoras de la definición de los agentes individuales o colectivos. La identidad se construye a partir de mecanismos de autopercepción y heteropercepción. Por ello, propicia que los grupos humanos se auto-identifiquen, una identificación que queda reflejada en el lenguaje, esto es, en las formas de narrar el entorno y de narrarse a sí mismos. De carácter múltiple e inestable, dinámico, la identidad no es un producto estático del sistema cultural y social, sino que es variable y se va generando a partir de procesos de negociación en el curso de las interacciones cotidianas de las que participan los sujetos. Es en estas interacciones en donde los individuos ponen en juego sus representaciones sociales, sus sistemas de percepción y valoración, sus *habitus*.

Es interesante ver cómo el concepto de *habitus* puede ser eficaz para comprender los principios constructivos de la identidad. La ventaja del espacio conceptual que nos ofrece Bourdieu recae en que todo concepto puede ser objetivado, hecho observable en la práctica. El *habitus* se relaciona con la identidad en tanto que refiere a los sistemas incorporados, que pueden ser entendidos como propensiones clasificatorias y valorativas, socialmente adquiridas, acerca de lo que es uno mismo y de lo que son los otros. Esta definición acerca el concepto de *habitus* al de representación social:

La identidad puede ser analizada en términos de lo que la escuela europea de psicología social denomina representaciones sociales: en efecto, la identidad tiene que ver con la organización, por parte del sujeto, de las representaciones que tiene de sí mismo y de los grupos a los cuales pertenece, así como también de los 'otros' y de sus respectivos grupos<sup>27</sup>.

---

<sup>26</sup> Alberto Izzo, «Il concetto di 'mondo vitale'», en Laura Balbo (*et al.*), *Complessità sociale e identità*, Milán, Franco Angeli, 1985, pp. 132 y ss.

<sup>27</sup> Gilberto Giménez, «La identidad social o el retorno del sujeto en sociología», *Identidad III. Coloquio Paul Kirchhoff*, México, UNAM, 1996, p. 14.

Como principio generador de las prácticas de los sujetos sociales, el *habitus*, como la identidad, se adquiere fundamentalmente en la llamada socialización primaria, mediante la familiarización con unas prácticas y unos espacios que son producidos siguiendo los mismos esquemas generativos, representaciones sociales similares, y en los que se hallan inscritas las divisiones y categorizaciones del mundo social.

Es innegable que las características propias de las sociedades modernas exigen sucesivas correcciones y readaptaciones del concepto de *habitus*, todas ellas orientadas a atenuar sus funciones reproductivas y a subrayar su apertura, su creatividad y su capacidad de improvisación. Así entonces, pese a la incorporación y durabilidad del *habitus*, éste no se puede entender sin hacer referencia a su flexibilidad, su carácter modificable y adaptable, características que se han señalado como propias de la identidad, entendida como relacional, construida y cambiante, y de las representaciones sociales, como recreaciones mediadas por las experiencias de los sujetos. En este sentido, el *habitus*, así como las identidades y las representaciones sociales, pese a estar constituido por elementos que determinan la acción, es también flexible, y por lo tanto susceptible de ser redefinido. Siendo la actuación del pasado en el presente, o lo que es lo mismo, la «presencia actuante de todo el pasado del que es producto»<sup>28</sup>, el *habitus* nos hace, de forma consciente o inconsciente, vernos como seres particulares, distintos y diferenciados de otros.

En definitiva, *habitus* e identidad constituyen la dimensión subjetiva de la cultura, lo que permite a los sujetos definir qué son y qué no son. En ambos casos, y pese a la flexibilidad apuntada en los párrafos anteriores, se trata de elementos perdurables en el tiempo y en el espacio. La identidad implica la percepción de ser idéntico a sí mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de las situaciones. Es en la interacción donde los sujetos construyen su identidad, manifiestan sus *habitus* a través de prácticas concretas. Y es en la interacción, también, donde los actores construyen y comparten las representaciones sociales acerca de sí mismos, de los otros y de sus entornos.

---

<sup>28</sup> Pierre Bourdieu, *El sentido práctico*, Madrid, Taurus, 1980, p. 94.

Gilberto Giménez<sup>29</sup> sintetiza esta propuesta de diálogo conceptual al situar la problemática de la identidad en la intersección de una teoría de la cultura y de una teoría de los actores sociales. El autor concibe la identidad como elemento de la cultura internalizada, el *habitus*, y a la vez, la comprende como el conjunto –o el resultado– de representaciones sociales que los sujetos construyen acerca del mundo. De esta manera, tanto el *habitus* como la identidad, a partir de la construcción de representaciones, pueden ser considerados como el lado subjetivo de la cultura.

### 3. Una lectura de la ciudad y lo urbano

Comprender la ciudad requiere en la actualidad de una mirada abierta. No debemos abordar el espacio urbano sólo como la dimensión física de la ciudad, sino que es fundamental incorporar la experiencia de quienes la habitan. Esta idea se complementa con que las experiencias de vivir en una ciudad son muy diversas y dependen de las expectativas, los logros, las frustraciones de los sujetos. Ledrut ya apuntó que la ciudad «no es una suma de cosas, ni una de éstas en particular. Tampoco es el conjunto de edificios y calles, ni siquiera de funciones. Es una reunión de hombres que mantienen relaciones diversas»<sup>30</sup>.

Los estudiosos de las ciudades se encuentran hoy con un espacio urbano que da lugar a indeterminaciones y ambigüedades. Los afanes de comprensiones e interpretaciones totalizadoras se convierten en intentos realizados en vano, ya que se distancian en gran medida de la lógica incierta del mundo urbano, que ha llevado a definir a la ciudad como «sistema anárquico y arcaico de signos y símbolos»<sup>31</sup>. En el mismo sentido, Jelin define la ciudad como «símbolo de las tensiones entre la integración cultural y lingüística, de un lado, y la diversidad, la confusión y el caos, de

---

<sup>29</sup> Gilberto Giménez, «La importancia estratégica de los estudios culturales en el campo de las ciencias sociales», en Rossana Reguillo Cruz & Raúl Fuentes Navarro (coords.), *Pensar las Ciencias Sociales hoy*, Tlaquepaque (Jalisco), ITESO, 1999, pp. 71–96.

<sup>30</sup> Raymond Ledrut, *El espacio social de la ciudad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 23–24.

<sup>31</sup> David Harvey, *La condición de la posmodernidad*, Buenos Aires, Amorrortu, 1998, p. 83.



otro»<sup>32</sup>. La indeterminación del espacio urbano es retomada también por Giandoménico Amendola, quien considera que

la ciudad no se constituye sólo por el espacio de la función, de la previsión y de la causalidad, sino también por aquél de la casualidad, del azar y de la indeterminación. En el paseo se revela la posibilidad de explorar la ciudad en numerosas direcciones, encontrando cada vez nuevos significados, épocas, símbolos, proyectos colectivos y personales<sup>33</sup>.

Desde la antropología de lo urbano se ha considerado a la ciudad como escenario colectivo de encuentro, de contestación y acomodo, de dominio o subalternidad, de contacto y conflicto de culturas diferentes. Una ciudad se reconoce como tal en tanto se diferencian en ella grupos que interactúan entre sí a partir de la necesidad práctica de convivir. De hecho, no puede pensarse la existencia de un ámbito social urbano sin reconocer la interacción de los grupos sociales. La experiencia urbana se desarrolla en la convivencia de los grupos, en una comunicación ideal basada en la negociación, el diálogo y el entendimiento. Es en esta relación de convivencia donde los grupos buscan su identidad, interpretan a la sociedad e intentan imponerse —en el sentido de dotarse de visibilidad como grupo— para satisfacer sus expectativas.

Para Josep Ramoneda<sup>34</sup>, las nueve categorías fundamentales alrededor de las cuales se articula la idea de ciudad son las siguientes: cambio, pluralidad, necesidad, libertad, complejidad, representación, sentido, transformación y, por último, singularidad. De todas estas ideas destacamos la ciudad como sistema complejo; la ciudad como representación simbólica y, por último, la ciudad como creadora de sentido. La primera se refiere a la ciudad como red de relaciones sociales, como sistema que se autoorganiza. La segunda entiende la ciudad como imaginario social, en el sentido que su existencia depende de las representaciones que construyen los habitantes acerca de ella. Y la tercera idea apunta a la ciudad como entorno constructivo que dota de sentido a la vida de quienes la habitan.

<sup>32</sup> Elizabeth Jelin, «Ciudades, cultura y globalización». [<http://www.crim.unam.mx/cultura/informe/art7.htm>] [13.05.2014].

<sup>33</sup> Giandoménico Amendola, *La ciudad postmoderna*, Madrid, Celeste, 2000, p. 101.

<sup>34</sup> Josep Ramoneda, «Una idea filosòfica de ciutat», en Joan Nogué (ed.), *La ciutat: visions, anàlisis i reptes*, Girona, Ajuntament de Girona, 1998, pp. 75–81.



El segundo de los aspectos señalados en el párrafo anterior nos acerca al tema de las representaciones sociales sobre la ciudad y lo urbano, un ámbito de investigación que cada vez adquiere más importancia en las ciencias sociales y, no en menor medida, en las ciencias de la comunicación. Estas últimas se han interesado, sobre todo, en las representaciones mediáticas de lo urbano. La última aproximación nos acerca a la ciudad como constructora de sentidos, como generadora de identidades y, por tanto, de *habitus* específicos. Vincular las teorías de la identidad y el *habitus* con la ciudad requiere de una primera consideración. La definición de un *yo* o de un *nosotros* (frente a un *él* o un *ellos*) requiere de un referente territorial, entendido no sólo como la dimensión física del espacio, sino también como construcción simbólica. La aproximación al territorio debe partir de un enfoque cognitivo-simbólico que lo conciba como

un espacio socializado y culturizado, de tal manera que su significado sociocultural incide en el campo semántico de la espacialidad y tiene, en relación con cualquiera de las unidades constitutivas del grupo social propio o ajeno, un sentido de exclusividad, positiva o negativa<sup>35</sup>.

En este apartado se proponen algunas pistas teóricas para pensar la ciudad y lo urbano desde los conceptos vistos y relacionados previamente. Las representaciones sociales de la ciudad, por un lado, y la identidad urbana, por el otro, son dos de los temas por excelencia que permiten articular lo teórico y lo empírico atendiendo al propósito de este texto. En el primer caso, las representaciones pueden aparecer objetivadas en los discursos de los habitantes de la ciudad, en los discursos oficiales y en las narraciones que de la ciudad hacen los medios de difusión. Con respecto a la identidad urbana, ésta se configura a partir de varias dimensiones; Valera y Pol<sup>36</sup> señalan la histórica, la socio-espacial, la psico-social, la cultural, la ideológica y, por último, la perteneciente al ámbito de los imaginarios sociales. La identidad social urbana está

---

<sup>35</sup> José Luis García, «Contribución de la antropología cultural de las sociedades arcaicas al estudio de la personalidad», en Luis Cencillo & José Luis García (eds.), *Antropología cultural y psicológica*, Madrid, Universidad Complutense, 1976, p. 29.

<sup>36</sup> Sergi Valera & Enric Pol, «El concepto de identidad social urbana. Una aproximación entre la psicología social y la psicología ambiental», *Anuario de Psicología*, 62, 3, 1994, pp. 5–24. [<http://www.ub.edu/escult/doctorat/html/lecturas/identidad.pdf>] [13.05.2014].

marcada por la identificación con el grupo, asociado a un determinado espacio construido simbólicamente, y sobre el cual recaen significados valorativos y emocionales asociados a este mismo espacio y grupo.

Sin duda alguna, los conceptos de lugar, espacio y territorio son importantes para pensar lo urbano. El lugar actúa como elemento aglutinante de la colectividad, y como símbolo de su permanencia en el tiempo. El espacio se constituye en un referente de significado y se convierte en lugar a través de los mecanismos de apropiación<sup>37</sup> por parte de los sujetos, quienes transforman y significan el espacio que habitan, actuando en él e identificándose con él, tanto de manera individual como colectiva<sup>38</sup>. Así, los lugares con una fuerte identidad ayudan a conglomerar a la colectividad, por lo que es necesario ver cómo los grupos sociales participan en la construcción social del espacio urbano que habitan. Esto último nos acerca al concepto de «identidad de lugar»<sup>39</sup>, identidad que existe en las personas, y no tanto como una realidad geográfica, física, delimitada por fronteras. El espacio, por tanto, se organiza de forma simbólica, independientemente de su dimensión material o tangible. La organización simbólica del espacio, convertida en lugar por la interacción transformadora de las personas, es lo que se denomina apropiación del espacio.

En la construcción simbólica del espacio urbano hay que tomar en cuenta las especificidades actuales de la vida en la ciudad. Algunos autores consideran que la actual configuración de las ciudades no propicia la creación de redes sociales, la interacción cotidiana entre los sujetos urbanos. Por ejemplo, Ulf Hannerz<sup>40</sup> afirma que lo que hoy define a las sociedades complejas es precisamente no compartir, las relaciones fugaces y las conexiones entre personas que conocen poco las circunstancias de los otros. Para Hannerz, la movilidad hace a las personas depender menos

---

<sup>37</sup> Perla Korosek-Serfaty (ed.), *Appropriation de l'espace*, París, Actes de la conférence de Strasbourg, Univ. Louis Pasteur, Strasbourg et CIACO, Université de Louvain la Neuve, 1978.

<sup>38</sup> Enric Pol, «La apropiación del espacio», en Lupicinio Iñiguez & Enric Pol (comp.), *Cognición, representación y apropiación del espacio*, Barcelona, Universidad de Barcelona, Colección «Monografies psico/socio/ambientals», 1996, 9, pp. 45–62.

<sup>39</sup> Harold M. Proshansky, Abbe K. Fabián & Robert Kaminoff, «Place identity: physical World socialization of the self», en Linda N. Groat (ed.), *Giving Places Meaning (Readings in Environmental Psychology)*, Londres, Academic Press, 1995, pp. 87–113.

<sup>40</sup> Ulf Hannerz, *Exploración de la ciudad*, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

de las relaciones cara a cara y atenúa la relación entre cultura y territorio. Pese a compartir el sentido general de esta reflexión, consideramos que las interacciones cotidianas no desaparecen en los entornos urbanos; quizás estén sufriendo modificaciones en los tiempos actuales, pero no desaparecen porque son la materia prima de la vida urbana.

Si bien quedan claras las posibilidades de “aplicación” de los conceptos de identidad y representación social al ámbito de la ciudad y lo urbano, son menos precisas las relaciones entre el *habitus* bourdieano y la reflexión sobre la ciudad. Si podemos hablar de una identidad urbana, ¿será posible también que hablemos de *habitus* urbanos? Para enfrentar esta cuestión, es inevitable asociar la ciudad con el concepto de espacio social de Bourdieu, desarrollado a partir de su idea de “campo” o estructura social objetiva. Para Bourdieu<sup>41</sup> el espacio social es un sistema de posiciones sociales que se definen las unas en relación con las otras, y que por tanto, ponen en evidencia la desigualdad o las relaciones de poder. El “valor” de una posición se mide por la distancia social que la separa de otras posiciones inferiores o superiores, lo que equivale a decir que el espacio social es un sistema de diferencias sociales jerarquizadas en función de un sistema de legitimidades socialmente establecidas y reconocidas.

En las ciudades modernas, caracterizadas por un alto grado de diferenciación y complejidad, el espacio social se torna multidimensional y se presenta como un conjunto de campos relativamente autónomos, aunque articulados entre sí: el campo económico, el campo político, el campo religioso, el campo intelectual, el campo de la cultura, el campo mediático, etc. Un campo, así, es una esfera de la vida social que se ha ido haciendo autónoma progresivamente a través de la historia en torno a cierto tipo de relaciones sociales, de intereses y de recursos propios, diferentes a los de otros campos. Bourdieu recurre a la metáfora del juego para dar una primera imagen intuitiva de lo que entiende por campo. Éste sería

un espacio de juego relativamente autónomo, con objetivos propios a ser logrados, con jugadores compitiendo entre sí y empeñados en diferentes estrategias según su dotación de cartas y su capacidad de apuesta (capital), pero al mismo tiempo interesados en jugar porque “creen” en el juego y reconocen que vale la pena jugar<sup>42</sup>.

---

<sup>41</sup> Pierre Bourdieu, *Réponses*, París, Seuil, 1992.

<sup>42</sup> Pierre Bourdieu, *op. cit.*, p. 73.

En este punto, podemos intentar ver a la ciudad como conjunto de campos, o bien como campo en ella misma. En un intento de relacionar los conceptos bourdieuanos de campo y *habitus*, Manuel Delgado afirma que las relaciones urbanas son, en efecto, estructuras estructurantes, puesto que proveen de un principio de vertebración, pero no aparecen estructuradas, concluidas o rematadas, sino estructurándose, en el sentido de estar elaborando y reelaborando constantemente sus definiciones y sus propiedades, a partir de los avatares de la negociación ininterrumpida a que se entregan unos componentes humanos y contextuales que rara vez se repiten<sup>43</sup>. Es en la ciudad, como espacio social, donde la persona actúa los roles que ha incorporado, definidos por las instituciones –campos– en las que participa como sujeto social. Por lo tanto, la ciudad es el escenario de la cultura incorporada, los *habitus*, puestos en movimiento, practicados.

Las redes sociales en el espacio urbano cumplen una función psico-social al servir como contexto para el desarrollo de una identidad personal. En este sentido, no son pocos los estudios acerca de los barrios como dotadores de sentido de pertenencia a sus habitantes. Participar en la red social del barrio permite a sus habitantes construir una identidad en cierta manera común; el sentido de comunidad viene dado por el compartir una concepción similar de sí mismos y de los otros. El barrio se puede definir como «una unidad urbanística identificable, un sistema organizado de relaciones a determinada escala de la ciudad y el asiento de una determinada comunidad urbana»<sup>44</sup>. Siguiendo a Buraglia, el barrio se caracteriza por la comunicabilidad, la sociabilidad, la sostenibilidad, la variedad, la recursividad, el arraigo, la seguridad, el control, la tolerancia, la solidaridad y la prospección. Según el mismo autor, y desde un punto de vista socio-espacial, el barrio es contenedor de componentes como el territorio, la centralidad, los equipamientos sociales y los referentes comunes.

Junto con los estudios acerca de los barrios, e íntimamente relacionados con ellos, encontramos también ejemplos de investigaciones sobre las identidades vecinales en las grandes ciudades. De nuevo, y ante la

---

<sup>43</sup> Manuel Delgado, *El animal público*, Madrid, Anagrama, 1999, p. 25.

<sup>44</sup> Pedro G. Buraglia Duarte «El barrio, desde una perspectiva socio-espacial. Hacia una redefinición del concepto», 1999, p. 26. [[www.barriotaller.org.co/publicaciones/barrio\\_socio.rtf](http://www.barriotaller.org.co/publicaciones/barrio_socio.rtf)] [13.05.2014].

multidimensionalidad y heterogeneidad propia de la gran ciudad actual, se pone el énfasis en los espacios pequeños, en la construcción de identidades en los lugares de pertenencia primarios, vividos y experimentados en la cotidianeidad. Patricia Safa<sup>45</sup>, por ejemplo, afirma que las identidades vecinales se erigen como eje articulador de varias demandas de la población, tales como preservar, cambiar o mejorar el entorno local; luchar para resolver problemas ciudadanos como la contaminación y la inseguridad, entre otras. En este sentido, la vecindad se convierte en uno de los primeros referentes a la hora de construir simbólicamente la ciudad y lo urbano.

Investigar la ciudad y en la ciudad se convierte en algo sumamente complejo en los contextos actuales. Las megalópolis impiden estudios a gran escala, y por ello proliferan, sobre todo, investigaciones sobre microespacios urbanos. Ejemplo de ello son algunos estudios sobre los procesos de producción de sentido, los mecanismos de representación y organización del mundo, de las acciones, valoraciones y pensamientos, por parte de habitantes de una determinada zona de la ciudad. Estas reflexiones se nutren, en ocasiones, de las aportaciones de la mirada comunicacional. De hecho, los estudios comunicativos sobre las representaciones sociales urbanas pueden ayudar a desvelar los mecanismos de construcción identitaria: ¿Qué papel juegan las relaciones interpersonales en el contexto urbano para la definición y redefinición de las identidades? ¿Qué espacios propician una mayor comunicación entre los habitantes de un determinado entorno urbano? ¿De qué temas, actitudes, pensamientos y valoraciones están constituidos los discursos cotidianos entre los habitantes de una misma ciudad? ¿Cómo estos discursos contribuyen a crear sentido de pertenencia entre los habitantes? Éstas son sólo algunas cuestiones que abren el debate en torno a la relación entre comunicación, representación social e identidad urbana.

Los fenómenos de crisis identitaria, desarraigo urbano y desintegración social son también frecuentes en el ámbito de los estudios urbanos. Generalmente estos estudios hacen referencia a la pérdida del sentido de

---

<sup>45</sup> Patricia Safa, «El estudio de las identidades vecinales: una propuesta metodológica», *Revista Universidad de Guadalajara*, 18, 2000 (verano), Dossier «Identidad Urbana». [<http://www.cge.udg.mx/revistaudg/rug19/articulo3.html>] [13.05.2014].



lugar y de identidad, aunque si consideramos que la identidad no es algo construido, sino en constante construcción, debiéramos hablar de redefinición de identidad en lugar de hablar de pérdida absoluta.

Siguiendo con los ejemplos, los estudios urbanos, y especialmente los generados desde los Estudios Culturales, ponen el acento en la cuestión de cómo se construyen las representaciones sociales acerca de lo popular, y de cómo estas representaciones generan determinadas prácticas culturales urbanas por parte de grupos que comparten, hasta cierto punto, una identidad similar. Los lazos de identidad respecto al espacio urbano, así entonces, se construyen colectiva e históricamente.

En el terreno de lo imaginario, las ciudades imaginadas, soñadas, percibidas como posibles, se convierten en un objeto de estudio que, en las actuales condiciones de los contextos de las megalópolis, pueden ser muy pertinentes. En el caso concreto de la Ciudad de México, por ejemplo, podemos preguntarnos por la ciudad deseada por los habitantes, no tanto por la vivida y experimentada, sino por la que permanece en el terreno de lo posible. Esto último nos recuerda que «una ciudad metafórica se superpone a una ciudad real»<sup>46</sup>.

#### 4. Cierre

En este artículo se han presentado de forma sintética las posibilidades de diálogo conceptual entre la identidad, el *habitus* y las representaciones sociales. Lejos de ser una propuesta cerrada, la pretensión ha sido establecer algunas líneas de reflexión que contribuyan a pensar relacionamente estos tres conceptos, y más concretamente, que permitan ampliar los espacios conceptuales de las investigaciones realizadas en torno a las ciudades y lo urbano.

De todo lo dicho, destacamos algunos aspectos que nos parecen importantes para cerrar, provisionalmente, la reflexión: las representaciones sociales son una de las materias primas sobre las que se definen y redefinen las identidades, tanto individuales como colectivas; el *habitus*,

---

<sup>46</sup> Alain Mons, *La metáfora social. Imagen, territorio, comunicación*, Buenos Aires, Nueva Visión, 1992, p. 25.



por su parte, comparte con la identidad su carácter flexible y dinámico, y a la vez, está también relacionado con las representaciones sociales en tanto que éstas conforman idearios de valores que determinan –hasta cierto punto, como los *habitus*– las acciones o prácticas de los sujetos. Por último, destacamos que la construcción social y simbólica de lo urbano, las definiciones y redefiniciones de las identidades urbanas, la producción de sentido en los contextos espaciales primarios o más cercanos y las representaciones sociales –interpersonales y mediáticas– de la ciudad son algunos de los objetos de estudio en los que se puede ilustrar, de forma más clara, la relación conceptual entre identidad, *habitus* y representaciones sociales.

Marta RIZO GARCÍA  
*Universidad Autónoma de la Ciudad de México*  
mrizog@yahoo.com