

Precauciones en torno a la representación del tiempo

Texto irreverente sobre teoría y método¹

Luz G. Pargas L.²

Resumen

Este artículo aborda una discusión teórica y de método en torno al tema de la representación del tiempo en los Andes venezolanos; surge de la inquietud por averiguar cómo los andinos “manejan” su tiempo en relación a sus representaciones, y forma parte de una investigación ya en desarrollo, cuyo trabajo de campo se realiza con las mujeres del páramo en los llamados valles altos de la Cordillera de Mérida. En este “momento”, se intenta explorar las nociones de tiempo-espacio, representación social, sentido común, ciencia, y su probable acercamiento metódico en el contexto elegido para su estudio.

Palabras clave: tiempo-espacio, sentido común, representación, teoría, metodología

-
- 1 Este artículo contó con el apoyo del CDCHT de la ULA, en el marco del proyecto AA H-1008 06 09, Observatorio permanente de la ciudad de Mérida.
 - 2 Socióloga, profesora en Representaciones sociales, Sociología Urbana y Violencia de la Facultad de Humanidades y Educación, Universidad de los Andes (ULA). Investigadora adscrita al Centro de Investigaciones en Ciencias Humanas (HUMANIC) y al Grupo de Investigaciones en Sociohistoria de la Región Andina (GISARA). Correo electrónico: socioant@ula.ve

Abstract

PRECAUTIONS AROUND THE TIME REPRESENTATIONS IRREVERENT TEXT ABOUT METHOD AND THEORY

This paper tackles a theoretical and methodological discussion about the time's representation in Venezuelan Andes. It responds to the inquiry for ascertain how the Andeans "manage" its time related to its representations, and is part of an in progress research, whose field work is realized with women from the paramo region in the named high valleys of the Merida's Range. In this "moment" it is attempted to explore the notions of time-space, social representation, common sense, science, and its probably methodological approach in the selected context for its study.

Key words: *time-space, common sense, representation, theory, methodology*

El hombre primitivo (?) de la cultura prefilosófica tenía representaciones del mundo que tomaba por la realidad; no hacía distingos entre la representación y lo representado. Pero el hombre —el hombre filósofico— observa que de la misma cosa hay multitud de representaciones; toma conciencia de la pluralidad de las representaciones y se plantea su relación con lo representado. Está planteando el problema de la realidad. La verdad es idealidad, un absoluto que es un foco de atracción para lo particular.

Introducción de Reyes Mate a Introducción a la fenomenología de E. Husserl

1. Sobre la teoría del tiempo³

¿Qué es el tiempo? se pregunta Martin Heidegger en el encabezado de un texto en el que reflexiona sobre "el concepto..." (1999).

3 Ver una primera aproximación a la noción de tiempo desde la física cuántica y el sentido común en Luz Pargas (2004). Proyecto de vida: tiempo y espacio en las representaciones de habitantes del páramo de Mucuchíes (preámbulo de una investigación en curso). En: *Fermentum*, Año 14, No. 40, mayo-agosto.

La discusión se ordena a partir de la distinción (o “referencias provisionales”), entre el significado teológico del tiempo, una especie de interpretación que denomina “ciencia previa” (en la que la ciencia y la filosofía definen a la realidad a partir de conceptos), con expresiones tales como, ¿qué es un reloj?, ¿qué es el tiempo? y finalmente le parece realizar un registro en la morada de los antiguos para ver cómo ellos se desarrollaron con tales asuntos. De este último hace una referencia provisional al tiempo de la naturaleza, al tiempo de la vida cotidiana, el tiempo del mundo, y la relación de estas exploraciones con la Filosofía.

A. La primera, reflexión que le compromete, que está en estrecha conexión con el significado teológico del tiempo, es el de *ser ante Dios* y su temporalidad. Es el tema de Dios y la eternidad. Podríamos, dice, permanecer en un estado de perplejidad mientras la noción de tiempo dependa de que conozcamos a Dios entendiéndolo que es eterno, entonces, habría que comprenderlo a partir de ésta, la eternidad. Desde esta perspectiva, el tiempo no podría ser una pregunta que se podría hacer a la Filosofía, porque en el plano metodológico no tendría acceso a la eternidad. De modo que el verdadero experto en cuestiones del tiempo es el teólogo y no el filósofo. De todos modos no es extraño que sean los teólogos quienes se las hayan tenido que ver con el problema del tiempo. En los primeros libros de la compilación La Biblia y en sus últimos libros también, en los escritos de los Apóstoles, se encuentran breves y profundas (o como se las quiera ver) incitaciones a una interpretación del tiempo. Hay por lo menos dos: una que se refiere a un tiempo sin principio ni fin, o también llamado de la plenitud de los tiempos, y otra, del “tiempo para todo” (Pablo a los Gálatas 4:4), que podemos interpretar como un tiempo que podemos destinar: a) para el bien o para el mal; b) como un tiempo en el que independientemente de nuestra voluntad, habremos de experimentar la alegría o la tristeza, la vida o la muerte, el trabajo o el tiempo libre, el amor o el desamor, la venganza o el perdón, la guerra o la paz, etc., c) En otras palabras, un tiempo que depende de nuestro comportamiento humano y otro tiempo que depende de Dios y Su Plan. Una tercera interpretación que se podría hacer de otros escritos, se encuentra en otra carta a los Efesios, cuando el Apóstol se refiere a un tiempo de *duración* del estado de probación en el estado terrenal, entendido como “la dispensación del cumplimiento de los tiempos.” Este

se refiere a un período de tiempo final de la tierra, que comenzaría con el ministerio de Jesucristo (Año 1); su misión, la de enseñar con su ejemplo a su pueblo una forma de vida a partir de su Evangelio hasta la Segunda venida, fin de esta última “dispensación de los tiempos” o sexto milenio de duración de este estado de experiencia terrenal.

B. El tiempo de la naturaleza, el conocido y estudiado desde tiempos remotos. Esta interpretación nos ha ofrecido hasta nuestros días, la base para la explicación del tiempo. Parece que está referido al reloj (natural) de la alternancia del día y de la noche. Este es un reloj con el que siempre ha operado la existencia humana. Se podría decir que aquí empieza a tener sentido la representación del tiempo, una representación en tanto ciencia: la Física, por ejemplo. El interés por la cuestión de qué es el tiempo se ha despertado a partir del desarrollo de la investigación física, sobre los principios fundamentales de lo que pudiera medirse de la naturaleza en el marco de un sistema de relaciones espacio-temporales (teoría de la relatividad de Einstein). Pero también la gente común, elabora sus propias teorías para estar al tanto de la gran Teoría o de lo que se informa acerca de ella, entonces fabrica sus propias representaciones (en el intercambio social), o a partir de una epistemología del sentido común, para manejar su vida cotidiana, elaborar su propia teoría del mundo y de la vida y, por tanto, del tiempo. En este sentido, en lo que concierne al tiempo de la naturaleza, Aristóteles ya lo veía en relación con el modo fundamental de ser de las cosas naturales: el cambio, el cambio de posición, el movimiento (epeí oun ou kinesis, anágken tes kinéseos ti einai autón); entendiendo que el tiempo no es el movimiento, pero entonces tenía que ser algo relacionado con el movimiento. Encontramos el tiempo así, en los seres mutables; el cambio se produce en el tiempo. Podemos decir sin reloj expreso: al anochecer, al amanecer, esta noche, hoy.

Ahora nos preguntaremos por el ser. ¿Es el ser, temporal? En otras palabras, ¿puede leerse en él lo que es el tiempo? ¿Este ser-ahí habrá de ser caracterizado en sus determinaciones ontológicas fundamentales?

C. Pasamos ahora a una representación (?) filosófica del tiempo; la de Heidegger. Seleccionaremos algunas preguntas de entre las muchas que se hace el autor. ¿Soy yo el ahora? ¿Es cualquier otra persona el ahora? De ser así, yo mismo y cualquier otra persona sería el tiempo. Y en nuestro ser juntamente con otros seríamos el tiempo —todos y ninguno. ¿Soy yo el ahora, o solamente aquel que afirma esto? Y finalmente, una pregunta que se considera las envuelve a todas, o casi todas: ¿qué explicación tiene el hecho de que la existencia humana ya se haya procurado un reloj antes de todos los relojes de bolsillo y relojes solares?

En el libro XI de sus *Confesiones*, San Agustín planteó la pregunta de si el espíritu mismo es el tiempo (Heidegger, 1999):

In te, anime meus, tempora metior; noli mihi obstepere: quod est; noli bibi obstepere turbis affectionum tuarum. In te, in quam, tempora metior; affectionem quam res praetereuntes in te faciunt, et cum illae praeterin Manet, ipsam metiorpraesetem, non eas quae, praeterunt ut fieret: ipsam metior, cum tempora metior.

Sobre este texto, Heidegger parafrasea lo siguiente:

En ti, espíritu mío, mido los tiempos. A ti te mido cuando mido el tiempo. No te atravieses en mi camino con la pregunta: ¿cómo es esto? No me induzcas a apartar la vista de ti a través de una falsa pregunta y tampoco obstruyas tu camino con la perturbación de lo que pueda afectarte. En ti —repito una y otra vez— mido el tiempo. Las cosas que pasan y te salen al encuentro producen en ti una afección que permanece, mientras ellas desaparecen. Mido la afección en la existencia presente, no las cosas que pasan produciéndola. Repito que es mi manera de encontrarme lo que yo mido cuando mido el tiempo (1999:4).

La pregunta acerca de qué es el tiempo pasa por remitir la investigación de Heidegger al “ser-ahí” como vida humana, es decir en este ente en el respectivo instante de su ser, el ente que somos cada uno de nosotros mismos, el ente en el que apuntamos en la afirmación fundamental: yo soy. Entonces, sólo se puede entender el tiempo al

investigar al ente en su ser-ahí (vida humana/yo soy) a partir de tres momentos:

- a) Un ejecutar-realizar-llevar a cabo, que consiste en aquello de lo que se ocupa el ser.
- b) Un ser con los otros; la autointerpretación del presente que se *demora* en el diálogo (cursivas nuestras).
- c) Yo soy; el reloj que uno tiene, cualquier reloj. Muestra el tiempo del ser-uno-con-otros-en el mundo.

En conclusión, preguntarse ¿qué es el tiempo?, no tiene sentido, preguntarse ¿quién es el tiempo?, ¿somos nosotros mismos el tiempo?, o ¿soy yo mi tiempo?

Bueno, esta última formulación es la que más se acerca a él (al ser). La cuestión está en el método (en la recta "paideia"); el tiempo está en el "como", *porque el método es la familiaridad con la cosa misma*. Por tanto, el tiempo es temporal y esta es la definición más propia. En las propias palabras del autor:

El ser ahí no es el tiempo, sino la temporalidad. Por ello, la afirmación fundamental de que el tiempo es temporal es la afirmación de que el tiempo es temporal, sin constituir ninguna tautología, pues el ser de la temporalidad significa una realidad desigual. El ser-ahí es su haber sido, es su posibilidad en el encaminarse a este pasado. En ese encaminarse soy propiamente el tiempo, tengo tiempo. En tanto el tiempo es en cada caso mío, existen muchos tiempos. El tiempo carece de sentido: el tiempo es temporal (1999:13).

En fin, el ser-ahí mismo se hace visible en el "como" con sus trajines y afanes.

D. Sobre la física del tiempo (en el espacio en que habito), comenta Stephen W. Hawking: "La física del espacio-tiempo, con su aura de agujeros negros y un universo en expansión, capta nuestra atención

porque es la materia de la vida diaria —espacio y tiempo hecha exótica” (2003:15).

Si pensamos en un universo como nuestra ciudad, la materia se hace aún más exótica: cambia en formas diversas, complejas; se transforma a merced de la dinámica urbana, más que de la humana. Por un lado, observamos como los planes urbanos (proyecto civilizador-urbanizante) se desvanecen ante la dinámica social irrespetuosa, irreverente o por la tragedia de la sobrevivencia (la tierra virgen). No obstante también, y a la vez, pareciera que denominarla “ciudad”, ya responde a una cierta armonía de espacio-tiempo, aunque la percibimos como caótica. De esta relativa armonía se han valido los planificadores de la ciudad para insistir en un artificio de orden que parte de una definición de ciudad a partir de las llamadas poligonales urbanas, entendiendo que hay un límite a partir del cual la ciudad deja de existir, o bien que ésta llega hasta un punto particular, tal como si los espacios rurales y suburbanos fueran ajenos a ella (?).

Ya el Grater London Plan de 1944 estaba mostrando la idea de cómo esa cultura de la conservación de eso que llamamos campo, de los sistemas rurales, inscrita en un territorio muy humanizado, podía ser el fundamento de la planificación regional, visión que despliega toda su vigencia, no sólo por la forma actual de expansión urbana, sino por el impacto ecológico de la ciudad sobre la biosfera en general. Si “observamos” las ciudades de Venezuela o nuestra ciudad, Mérida, por nuestra relación con ella, con sus objetos, sus habitantes, etc., nos percatamos que son ciudades de alta densidad y con una vida urbana que lucha contra una tradición orientada hacia una ciudad dispersa, segregada y dependiente del automóvil privado, con un marcado liberalismo del uso del tiempo. Parece claro, ante este escenario que es importante emprender una tarea educativa sostenida, dirigida a las instituciones de gobierno de la ciudad y a los líderes comunitarios en función de producir una visión compartida de ciudad.

La ineficacia de la intervención social en este sentido, tiene mucho que ver con que imaginación, deber y deseo se han enfrentado siempre, es decir, los sistemas de representaciones sociales tienen coordenadas diferentes y hasta contrapuestas. Hay que conocer estas

representaciones, pues si vamos a justificar la pertinencia de ellas como instrumento de análisis, nos encontramos con que sus funciones fundamentales son, por una parte, de orientación de los sujetos en el espacio. Por otra parte, constituyen instrumentos de comunicación, y por último, les sirven a los sujetos para actuar, en tanto son “teorías” de sentido común que orienta sus acciones, liberando así los poderes de su imaginación para resolver sus problemas inmediatos. Pero esto no se queda aquí, las representaciones sociales pasan a constituirse en un discurso circulante que se difunde y que tiene impacto en los individuos, en las instituciones, en los colectivos sociales, en la historia.

2. Sobre la noción de representación como instrumento esencial de interpretación desde la historia

En esta parte, el interés se centra en la necesidad de trabajar teóricamente sobre la distinción entre nociones que son muy afines a la representación, en especial, las mentalidades, los imaginarios, los arquetipos culturales, entre otros, trabajo que se viene estudiando en los seminarios de la Maestría en Estudios Sociales y Culturales de Los Andes, y que se ha comenzado con los estudios de la Nueva Historia y los trabajos de C. Jung, S. Freud, C. Castoriadis, Captdequí, J. Beriaín, de la Sociología y Antropología y de la Psicología Social. Disciplinas que han abordado otras nociones tales como los mitos, la percepción, la imagen, las costumbres, entre otras.

Si comenzamos por los historiadores en este artículo, la historia que da cuenta de este asunto de las representaciones, mentalidades e imaginarios y su eficacia, comienza con la ruptura que se da con la historia tradicional (“utillaje mental”, “historia de las ideas”, “representaciones mentales”, “representaciones colectivas” “historia de las mentalidades” entre otras denominaciones) y el nacimiento de la llamada Escuela de Los Annales (1988), que se ubica históricamente en la crisis general de las ciencias sociales (Chartier, 1996), con: a) el abandono de los sistemas globales de interpretación (Estructuralismo y Marxismo); y b) el rechazo de las ideologías. Por otro lado, establece una *alianza* con c) objetos

nuevos (o reencontrados), es decir, la Historia adopta nuevos territorios abiertos por otras disciplinas:

- Actitudes ante la vida y la muerte.
- Los ritos y las creencias.
- Las estructuras de parentesco.
- Las formas de sociabilidad.
- Los funcionamientos escolares.

Además, se debe mencionar el regreso al objeto de estudio de los años 30: “historia de las mentalidades” (abandonados por la Historia tradicional); el retorno a una Filosofía del sujeto (que rechaza la fuerza de las determinaciones colectivas). Entonces, ¿cuál es el nuevo método de la historia? Roger Chartier dice: el “mío” (1996:50) se organiza alrededor de tres polos:

- a) El estudio crítico de los textos ordinarios o literarios.
- b) Historia de libros y objetos.
- c) El análisis de las prácticas, que producen bienes simbólicos y significativos.

Por otro lado, la inclusión de otros principios de diferenciación (también plenamente sociales):

- Las pertenencias sexuales o generacionales.
- Las adhesiones religiosas.
- Las tradiciones educativas.
- Las solidaridades territoriales.
- Las costumbres de la profesión.

Se interesa, en especial, por las representaciones colectivas y las identidades sociales; para diferenciar el trabajo del historiador a partir de:

- a) Reconstrucción de las sociedades uniendo documentos masivos seriados, cuantificables.

- b) La subjetividad de las representaciones
- c) El retorno a Marcel Mauss y a Emile Durkheim (2003:56) y a la noción de representación colectiva.
- d) Regreso sobre lo simbólico y sobre lo social.

Mejor que el concepto de mentalidad, el de “representaciones colectivas” *rrcc*, autoriza a articular tres modalidades de la relación con el mundo social:

- a) Las múltiples configuraciones intelectuales por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los distintos grupos.
- b) Las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social.
- c) Las formas institucionalizadas y objetivadas que los “representantes” (instancias colectivas o individuos singulares) marcan la existencia del grupo, comunidad, clase.

La noción de representación. La palabra “Representación” muestra dos familias de sentido (aparentemente contradictorias)

El de Furetière⁴, el cual muestra:

- a) Una *ausencia* (distinción entre lo que representa y lo representado); sustitución del cuerpo por objeto parecido (ataúdes reales). La “R” es la *Efigie* (*imagen presente, objeto ausente*).
- b) Exhibición de una *presencia*, presentación pública de una cosa o persona. *León* (signo visible) / símbolo del valor (referente significado).

4 Diccionario Universal, La Haya, 1727.

En una cita de Pascal se pone al desnudo este mecanismo de “muestra” (Chartier, 1996:59).

Por otra parte, es conveniente precisar los efectos perversos de la Representación:

- Se toma el señuelo por lo real.
- La “R” se ve alterada por la debilidad de la imaginación
- Se transforma en máquina de fabricar respeto y sumisión
- Instrumento que produce una coacción interiorizada

Aportes al método histórico. A) Los materiales con los que se trabaja son *Discursos*: sistemas de clasificación; criterios de diferenciación; modos de representación. Tienen su lógica propia que puede resultar contradictoria con la letra del mensaje. B) Cada serie de discursos debe ser comprendida en su especificidad, en su lugar de producción y en sus condiciones de posibilidad. C) Que se tome distancia con respecto al “retorno de lo político” que se apoderó de la historiografía francesa, aunque tolera: la crítica libre (politización progresiva); las prácticas culturales (en la esfera privada). Se debe aprovechar todo un mercado de bienes simbólicos y/o de juicios intelectuales o estéticos (y aquí se vuelve a inspirar en Norbert Elias).

3. Sobre la articulación teoría-método

¿Investigar es un problema de método o una disyuntiva onto-epistemológica? Por método entendemos un proceso en curso, de búsqueda de estrategias viables (metodología), o un procedimiento derivado de esta opción, para un pensar complejo (Morin, 1997). Igualmente, las técnicas vienen a ser una instrumentación operacional de las dos primeras que pueden variar en la medida en que varíen las condiciones de experiencia en el terreno. Así por ejemplo, la fotografía podría constituirse en una técnica incorporada *como imagen del tiempo*, como fiel representante del aquí-ahora, porque en ella se encierra un tiempo pasado que ha sido y que ya no es; una fracción de segundo, se convierte en un momento eternizado. Cuando se mira una fotografía

se produce un *embelesamiento* del tiempo (Peter Wollen citado por Rodríguez G., M., en Aguirre Baztán, 1995), porque ella sigue señalando lo que ha sido, y que ya no es. A las mujeres, por ejemplo, nos encanta *ir en busca* del tiempo perdido a través de una fotografía.

Si partimos de que la única posibilidad de entender el tiempo es a través de el ser-ahí, entendido como vida humana; como la posibilidad más extrema de sí mismo, la de apropiársela (la vida) en su aproximarse. Por otra parte, de que comportarse con el tiempo no es ningún medir, sino es el procurar (y es ese procurar que uno se demora), podemos entonces, aproximarnos al tiempo desde un método-teoría: las representaciones que los sujetos y grupos se fabrican en su “aproximarse” a la vida en lo que ellos puedan “abrazar” de ella en ese proceso de ser-ahí como ser posible, como ser que se encamina hacia.

En cuanto a la teoría de las representaciones sociales (RS),⁵ en anteriores trabajos de campo observamos que éstas se constituyen en las verdades que tienen sentido para la gente, lo que les permite enfrentar su vida cotidiana. En este sentido, las representaciones sociales son una articulación teoría-método en la práctica. Ellas son una opción teórica y metodológica: una epistemología y una forma de enfrentar la vida. La ciencia, en cambio, sí busca la verdad, y a partir de verdades relativas que forman parte de una posición de *equifinalidad*, se acerca a la meta final que es la de alcanzar esa verdad. A diferencia de la ciencia, y de la filosofía, las RS no se hacen la pregunta por la verdad (Heidegger, 1925-1926, años inmediatamente anteriores a la publicación de *Sein und Zeit*, 1984).

La noción de RS que usamos en este trabajo nos remite a construcciones teórico-prácticas de sentido común. Estas representaciones también son sociales; primeramente porque se

5 El concepto de representación social en los términos de Denise Jodelet (y el objetivo de esta teoría) tiene la utilidad de comprender y abordar la crisis causada por la fragmentación social. Designa una forma de conocimiento específico, el saber del sentido común, cuyos contenidos manifiestan la operación de los procesos generativos y funcionales socialmente caracterizados. En sentido más amplio, designan una forma de pensamiento social. En los términos de Chartier, se rescata (por la Nueva Historia o de Los Annales), el término desde la teoría de las mentalidades, abandonada por la vieja historia (1996).

fabrican en el intercambio social, en ese ser-ahí con los otros, pero, además, pueden ser sociales por co-extensividad, es decir, porque sus construcciones inter-subjetivas pueden coincidir en grupo, inclusive hasta llegar a convertirse en representaciones sociales o colectivas, (en los términos de Durkheim, 2003). Por ejemplo, estamos tratando de entender que los llamados *ritos piaculares* (también de Durkheim, pero en la interpretación de Maffessoli) que se observan en la sociedad en el tránsito hacia el siglo XXI (como, por ejemplo, llorar por una princesa inglesa, o emocionarnos universalmente por el gol de un equipo de football), obedecen a una representación social o colectiva (Maffessoli en la ULA, 2003). Pero, en la vida cotidiana, el fenómeno de representación consiste en una operación psicosocial, y también cultural, valorativa y coloreada de ideología(s), un fenómeno intermedio entre el macro-concepto de ideología y otros microconceptos de percepción, imagen, mitos, creencias, etc. Que también recoge y finalmente reproduce a modo de síntesis, una especie de configuración particular, y esa síntesis las diferencia de las otras nociones, aunque estas sean muy afines.

El mayor esfuerzo metodológico se enfrenta, por su parte, con el rigor y fidelidad al obtener de la conversación y de la observación participante, un máximo de información posible sobre el procedimiento utilizado en la obtención de los datos, tanto cuantitativos como cualitativos, tanto de la forma como del contenido (quizás en frecuencias si se usa el discurso como materia prima), es decir, sobre “el peso” que tienen las palabras (en un contexto de discurso) y en un contexto natural de producción en relación con el objeto de discurso, que en nuestro caso sería con el tiempo.

Así por ejemplo, en el discurso de las mujeres del alto páramo sobre el tiempo, encontramos diversidad de formas y datos, así también, de las mujeres que viven en los poblados o espacios urbanos más cercanos a estos páramos. Es posible que el contraste de estos discursos requiera, en el transcurso de la investigación, de un procedimiento que no hayamos previsto y que no tenga más rigor, como ya dijimos, que la posibilidad de explicar el procedimiento lo más detalladamente posible para que cualquiera pudiera entenderlo. De modo que, por ejemplo, las mismas preguntas de evocación de palabras sobre el tiempo, de valoraciones sobre el tiempo, de conocimiento sobre el tiempo, serán

hechas procurando que tal vez surjan otras no previstas de sus propios lugares de determinación del pensamiento de las mujeres, es decir, acercándose a lo que ellas mismas se preguntan, porque suponemos que desde nuestra racionalidad científica moderna, van a surgir otro tipo de preguntas (como la pregunta por el proyecto de vida que nos hiciéramos en una primera etapa de la investigación).

De todos modos, sobre esta racionalidad moderna-científica, no nos podemos despojar tan fácilmente tal como si decidiésemos quitarnos un manto. Entendemos que las representaciones sociales son entidades a modo de construcciones inter-subjetivas, cuya función es sustituir-representando cosas extrañas y sacadas de un contexto poco o nada conocido. Entonces, se produce un proceso de extracción de información de ese contexto ajeno o extraño para entrar a otro paso del proceso, el de familiarización: a nuestro espacio conocido. Combinado y contrastado con lo ya conocido (que es una *pasta* de preconstruidos culturales, vivencias-experiencias cotidianas, ideologías y valores y el tipo de conocimiento), y una vez traído a nuestro mundo familiar, entonces viene el otro paso de reelaboración, quizás como producto final, la representación social. Y será social en tanto que no es solamente una operación mental (enfoque psicologista), como muchos han entendido, sino una construcción *social, emocional* y epistémica con los otros sujetos, con sus trajines y afanes, desde una especie de *sensus* o razón afectiva (por cierto, un campo interesante y pendiente, el del sentido común o razonamientos no formales para investigar).

Desde el método tal como lo estamos entendiendo, nos veríamos retados a observar estas variaciones discursivas dentro del marco de una sociedad particular, así como dentro de un contexto local; en este caso, la vida en los páramos y desde las RS en tanto construcción colectiva y como construcciones individuales, tal como lo vemos a partir de Heidegger, como posibilidad más extrema, que se anuncia inmediatamente con certeza, pero a la vez, con plena indeterminación. Y en cuanto al tiempo, en *cualquier tiempo* como representación.

Se nos ocurre que los hechos narrados por los sujetos acerca de su historia de vida, que extraeremos del diario de campo y de las conversaciones formales (preguntas) e informales con las mujeres,

podrían ser dibujadas siguiendo una especie de *Mapa de vida* (Pargas, 1999)⁶, el cual ofrece la posibilidad de organizar la información a partir del trazado de dos ejes; uno vertical (el espacio) y el otro horizontal (el tiempo), para registrar los acontecimientos de la vida de estas mujeres en el tiempo. En otras palabras, un método en el que se espera más de los sujetos que de los modelos y teorías ya existentes.

Bibliografía

- AGUIRRE BAZTÁN, A. (Comp.) (1995) *Etnografía. Metodología cualitativa en la investigación sociocultural*. Alfaomega, México.
- BERIAIN, J. (1990) *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*. Anthropos, Barcelona.
- CASTANEDA, C. (1998). *La rueda del tiempo*. Gaia Ediciones. Rosario, Argentina.
- CASTORIADIS, C. (1997). *El avance de la insignificancia*. Eudeba, Buenos Aires.
- (2005). *Los dominios del hombre. Las encrucijadas del laberinto*. Gedisa, Barcelona.
- CHARTIER, R. (1996). *El mundo como representación*. Gedisa, Barcelona.
- (2006). *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*. Manantial, Buenos Aires.
- CSIC, Revista Internacional de Sociología (1977). Tiempo y cambio social. Número monográfico sobre tiempo y cambio social. Coord. María Ángeles Durán y Ramón Ramos. Tercera Época, No. 18, septiembre-diciembre. Madrid.
- DERRIDA, J. (2004). *Dar (el) tiempo. I. La moneda falsa*. Paidós, Barcelona.
- DURKHEIM, E. (2003). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Alianza, Madrid.
- ECO, U. (2007). *A paso de cangrejo*. Melvin, Caracas.

6 Para un estudio cualitativo de la pobreza (Mapa de vida), se privilegian los relatos de vivencias enunciadas con preferencia. Al ir escuchando o leyendo las entrevistas, notamos que habían coordinadas o surcos vitales en cada uno de ellas, así como particularidades. Observamos que, por ejemplo, el trabajo, desde temprana edad, estaba primero que la prosecución escolar; que el trabajo decidía su residencia, y así los pobres se cambiaban de casa o habitación de acuerdo a los cambios de trabajo, etc. (Pargas, 1999).

- FEBRES CORDERO, T. (2005). *Clave histórica de Mérida*. Mérida. Publicaciones del Vicerrectorado, Universidad de Los Andes, Biblioteca Tulio Febres Cordero. Alcaldía Municipio Libertador.
- FRITZ HORZELLA, H. (1999) Mujeres rurales y sus representaciones de la realidad: Un acercamiento a la construcción de la identidad de género femenina. En: *Revista Austral de Ciencias Sociales*. No. 3, enero-agosto, pp. 103-119. Facultad de Filosofía y Humanidades. Universidad Austral de Chile. Valdivia.
- FOUCAULT, M. (2004). *La hermenéutica del sujeto*. Curso en el Collège de France (1981-1982). FCE, México.
- HAWKING, S. (2003). *El futuro del espacio-tiempo*. Crítica, Barcelona.
- HEIDEGGER, M. (1999). El concepto de tiempo. Conferencia pronunciada ante la Sociedad teológica de Marburgo, julio 1924. Edit. Trotta, Madrid (Obras Completas en la sección Unveröffentlichte Abhandlungen 1919-1967) (Traducción francesa de esta conferencia: Cahier L'Herne consagrado a Heidegger, París, 1984, pp. 27-37).
- LUCENA N., H. (2006). *Construcción de un imaginario social venezolano*. Ministerio de la Cultura, Caracas.
- HÉTIER, L. y PARGAS, L. et al (2001). *Representaciones sociales de prácticas agrícolas*. CDCHT-ULA. Mérida.
- IBÁÑEZ, T. (2005). *Contra la dominación. Variaciones sobre la salvaje exigencia de libertad que brota del relativismo y de las consonancias entre Castoriadis, Foucault, Rorty y Serres*. Gedisa, Barcelona,
- JODELET, D. (1987) Las representaciones sociales: fenómeno, concepto y teoría. En: S. Moscovici, *Psicología Social*, pp. 175-226. París. Mimeo.
- LÉVI-STRAUSS, C. (1978). *Mito y significado*. Alianza, Madrid.
- LYOTARD, J. (1998). Lo inhumano. Charlas sobre el tiempo. Manantial, Buenos Aires.
- MAFFESOLI, M. (2001). El instante eterno. El retorno de lo trágico en las sociedades posmodernas. Paidós, Buenos Aires.
- MONTERO, M. (1993). Permanencia y cambio de paradigmas en la construcción del conocimiento científico. En: Revista *Planuic*, Años 11 y 12, No. 18 y 19. Universidad de Carabobo, Vicerrectorado Académico. Valencia, Venezuela.
- MORIN, E. (1993). *El método. La naturaleza de la naturaleza*. Cátedra, Madrid.
- (1992). *El método. Las ideas*. Cátedra, Madrid.

- MOSCOVICI, S. (1999). Prospectiva y perspectiva de las Representaciones Sociales en Venezuela. Una conversación con Serge Moscovici. UCV, Facultad de Humanidades, Caracas.
- OSORIO C., E. (2005). *Historia de Mérida. Conformación de la sociedad colonial merideña 1558-1602*. Universidad de Los Andes, Consejo de Publicaciones, Mérida.
- PARGAS, L. (1999). *Sobre el pluralismo metodológico en la investigación de las representaciones sociales*. Entre Ciencias. Anuario de la Facultad de Humanidades. Universidad de Los Andes, Mérida.
- (2004). Proyecto de vida: tiempo y espacio en las representaciones de habitantes del páramo de Mucuchíes (preámbulo de una investigación en curso). En: *Fermentum*, Año 14, No. 40, mayo-agosto. CDCHT-ULA, FONACIT, Mérida.
- (2008). Un rastreo del método. ¿De dónde procede lo cualitativo? Seminario "Mentalidades, Imaginarios y Representaciones". Curso de Maestría en Estudios Sociales y Culturales de Los Andes. Universidad de Los Andes, Departamento de Antropología y Sociología. Mimeo.
- PARGAS, L. y BANCHS, M. A. (2001). Las representaciones sociales en Venezuela. En: *Fermentum*, Año 11, No. 30, enero-abril.
- PRIGOGINE, Y.; Guattari, F.; Lesoume, J.; Moscovici, S. et al (2000). *El tiempo y el devenir. Coloquio de Cérisy*. Gedisa, Barcelona.
- VASILACHIS de G., I. (2006). *Estrategias de investigación cualitativa*. Gedisa, Barcelona.