

El sentido de la representación

Roger Chartier

Este artículo se basa en una conferencia dictada el 13 de noviembre 2012 en el seminario del «Groupe de projet», dedicado a «La représentation politique: histoire, théories, mutations contemporaines», de l'Association française de science politique. Sintetiza otros escritos anteriores de Roger Chartier sobre la cuestión de la representación, y dos textos en particular. El primero, «Le monde comme représentation», publicado en Annales en 1989,¹ tuvo un tremendo impacto y ayudó a transformar la visión tradicional de la historia de las mentalidades. Sustituyendo esa expresión por el más amplio concepto de representación, Roger Chartier insistió sobre los efectos performativos de las imágenes del mundo que se forjan individuos y grupos, se interrogó sobre la relación entre la producción de imágenes y otras dimensiones del trabajo de representación y dejó atrás la estéril oposición entre historia social e historia de las «mentalidades». El segundo texto, «Pouvoirs et limites de la représentation. Sur l'œuvre de Louis Marin», fue publicado tras la muerte de Luis Marin.² Siguiendo al filósofo, historiador, semiólogo y crítico de arte francés, Roger Chartier demostraba el reduccionismo de la tesis según la cual la representación es esencialmente hacer presente algo que está ausente –una idea compartida tanto por filósofos como Heidegger y Derrida como por teóricos políticos como Carl Schmitt y Hanna Pitkin. El énfasis en la dimensión de manifestación pública de una persona presente que puede contener también la noción de representación (dimensión que persiste en el francés moderno con frases como «elle est toujours en représentation») tiene implicaciones significativas para el análisis de la política. Tanto en las sociedades del Antiguo Régimen como en las democracias representativas modernas, las personas que encarnan el poder central son llevadas necesariamente a exponerse ante el público al que se supone que representan, en particular a través de una serie de comportamientos ritualizados (y más a menudo sexuados). Esta actividad contribuye de forma decisiva a la legitimidad del poder, y mucho más allá de los procesos electorales. Además, contribuye a transformar las relaciones de poder en relaciones simbólicas, reforzando lo que Bourdieu llama dominación simbólica. Las distinciones analíticas entre los diferentes sentidos que tiene el término francés de representación permiten actualizar los cortocircuitos conceptuales (cuando los autores juegan inconscientemente con varios registros diferentes), lo impensado (cuando un sentido es descuidado), pero también ricas correlaciones de sentido (como cuando la representación-mandato se acopla a la representación-encarnación). Este enfoque permite también interrogarse con Ricoeur sobre la forma en que las ciencias históricas (y más en general las ciencias sociales y las humanidades) participan en la representación de la realidad cuyo estudio se fijan como misión.

Yves Sintomer

MOSTRAR UN OBJETO AUSENTE

El *Dictionnaire de la langue française* publicado por Furetière en 1690 identifica dos familias de significado, aparentemente contradictorias, de la palabra «representación». Define como «Representación: imagen que nos presenta como idea y como memoria los objetos ausentes, y que nos los pinta tal como son». En el primer sentido, la representación da a ver un objeto ausente (cosa, persona o concepto) sustituyéndolo por una «imagen» capaz de representarlo adecuadamente. Representar es hacer conocer las cosas de manera mediata por la pintura de un objeto, por las palabras y los gestos, por las figuras y los signos: y por las adivinanzas, los emblemas, las fábulas, las alegorías. Representar, en un sentido jurídico y político, también es «ocupar el lugar de alguien, tener en mano su autoridad». De ahí la doble definición: por un lado, la de los representantes como aquellos que representan en un cargo público a una persona ausente que debería ocuparlo y, por otro, como aquellos que son convocados para una sucesión en lugar de la persona cuyo derecho poseen.

Esta definición de la representación se arraiga en el sentido antiguo y material de la «representación», entendida como la efigie puesta en lugar del cuerpo del rey muerto en su lecho mortuario. Esta acepción del término, tanto en inglés como en francés, no se puede separar de la teoría política analizada por Ernst Kantorowicz en *Los dos cuerpos del rey*, que encuentra su expresión visible en los funerales de los reyes franceses e ingleses y su formulación conceptual en los juristas del siglo XVI. En este momento crucial para la continuidad dinástica se produce una inversión dramática en cuanto a la doble presencia del soberano, que es individual mortal y, a la vez, encarnación de la dignidad real que nunca muere. Eso supone

la costumbre de colocar sobre el féretro la «real representación» o «personaje», una figura o imagen *ad similitudinem regis*, la cual –hecha de madera o cuero forrado de algodón de bombácea y cubierto de yeso– era vestida con los ropajes de coronación o, más tarde, con el manto parlamentario. La efigie exhibía las insignias de la soberanía: sobre la cabeza de la imagen (elaborada, al parecer, desde Enrique VII en base a la máscara mortuoria) se hallaba la corona, mientras que las manos artificiales sostenían el cetro y el orbe. Desde aquel momento, siempre y cuando las circunstancias no estableciesen lo contrario, las efigies fueron utilizadas en los entierros de la realeza: metido dentro del ataúd de plomo, que estaba a su vez encerrado en un estuche de madera, descansaba el cadáver del rey, su cuerpo natural mortal y normalmente visible –aunque ahora invisible–, mientras que su cuerpo político normalmente invisible se exhibía de forma visible en esta ocasión mediante la efigie con sus atributos reales: una *persona ficta* –la efigie– que personificaba a otra *persona ficta* –la Dignitas.³

Como indica Furetière, «cuando se va a ver a los príncipes muertos en su lecho mortuario, solo se ve de ellos la representación, la efigie». Así, hay una radical

distinción entre el representado ausente, ficticio o real, y el objeto que lo hace presente, que lo da a ver.

En el *Ricardo II* de Shakespeare, tres escenas esenciales de la pieza comentadas por Ernst Kantorowicz (III, 2, III, 3 y IV, 1, según las divisiones del *Folio* de 1623) marcan las etapas de la progresiva retirada del cuerpo natural de su cuerpo político, de la separación entre el individuo Ricardo y la dignidad sagrada del rey elegido y lugarteniente de Dios. Kantorowicz ha demostrado magníficamente cómo estas tres escenas están fundadas en la teoría política de los dos cuerpos del rey⁴. Múltiples metáforas transforman la teoría en imágenes poéticas, religiosas o políticas: así, las comparaciones con los elementos naturales (la noche y el día, el sol y la sombra), las identificaciones bíblicas (empezando por la del rey con Cristo y las de sus enemigos con Judas o Poncio Pilatos) o las figuras del mundo al revés en el que se invierten los papeles entre el soberano y sus súbditos o entre el rey y el loco. El texto se construye sobre la tensión entre los dos significados posibles de la renuncia del rey a su poder, ya se enuncie como una abdicación, lo que legitima plenamente al nuevo rey, o como una declaración de que la violencia supone grandes amenazas para la paz del reino. Asimismo, sobre la doble incorporación asumida por la teoría los dos cuerpos. Si el cuerpo natural del rey incorpora el cuerpo político en el mismo individuo, la reciprocidad es igualmente verdadera y, cuando ese cuerpo político se transfiere a otro, el rey ya no es nada. No tiene nombre, no tiene rostro, no es más que un «rey muñeco de nieve» que se derrite al sol del nuevo soberano.

En Ricardo II, Shakespeare transforma la crónica de Holinshed en un momento crucial, el de la escena de la deposición del rey. En la crónica, leída por Shakespeare en su edición de 1587, el papel del Parlamento consiste en confirmar la supuesta renuncia de Ricardo y dar su consentimiento para el ascenso al trono de Bolingbroke, como Enrique IV. Solo después de este doble consentimiento reclama que se expongan las razones de este doble acontecimiento. En la obra de Shakespeare, al menos en la edición en cuarto de 1608, no ocurre lo mismo, pues son los Comunes los que exigen la deposición pública del Rey, tal como lo relata Northumberland. Esta diferencia, que obedece probablemente a razones más dramáticas que políticas, explica por qué la mayor parte de la escena del Parlamento (IV, 1, 154-317 a) está ausente en los tres primeros *Quartos* de la «tragedy», publicados en 1597 y 1598, y por qué, en el *Folio* de 1623 cuando la pieza se convierte en una «history», el texto de la escena introducida en 1604 es retocada para que sea Bolingbroke, y no los Comunes en la voz de Northumberland, quien pronuncie las palabras que solicitan la comparecencia del rey.

PRESENCIA PÚBLICA DE UNA PERSONA O COSA

El término «representación» tiene un segundo significado en Furetière: «Representación, dicese en el Palacio [de Justicia] de la exhibición de algo», lo que introduce la definición de representar como comparecer en persona y exhibir la cosa. La representación es aquí la muestra de una presencia, la presentación pública de una cosa o de una persona. Es la cosa o la persona la que es en sí misma su propia representación. El representado y su imagen forman cuerpo y se adhieren entre sí: «Representación, dicese a veces de personas vivientes. De un semblante grave y majestuoso se dice: he aquí una persona de bella representación».

Los diccionarios de otras lenguas europeas del siglo xvii registran ese doble régimen de presencia de la representación, asumiendo que sea una relación entre un signo y una cosa o una identidad entre la cosa y el signo. El *Tesoro de la Lengua Castellana* de Covarrubias, publicado en 1611, solo menciona la primera familia de sentido: «Representar: hacernos presente alguna cosa con palabras o figuras que se fijan en nuestra imaginación». De ahí el significado jurídico del verbo («representar es encerrar en sí la persona de otro, como si fuera él mismo, para sucederle en todas sus acciones y derechos») y los sentidos teatrales de las palabras vinculadas con «representar», «representación»: «Representación, la comedia o la tragedia», o «Representantes, los comediantes, porque uno representa al rey y [...] hace como si estuviese presente; otro el galán, otro la dama, etc.».

A comienzos del siglo xviii, en el *Diccionario de Autoridades*, el sentido de representar se divide, a la manera de Furetière, entre «hacer presente alguna cosa» y una acepción desconocida en el *Tesoro* de Covarrubias: «manifestar en lo exterior alguna cosa». Quedan así vinculadas las dos series de definiciones, suponiendo, la primera, la ausencia de la persona o de la cosa representada y, la segunda, su exhibición por ella misma: «Representación: significa también autoridad, dignidad, carácter, o recomendación de la persona: y así se dice, Fulano es hombre de representación en Madrid».

En su reflexión sobre el vínculo entre la representación del poder político y el poder político de la representación, Louis Marin nunca separó estos dos sentidos antiguos del término. Siguiendo la tradición de la teoría del signo desarrollada por los gramáticos y lógicos de Port-Royal, el primer significado de la palabra designa las dos operaciones de la representación cuando esta da presencia a un referente ausente:

Uno de los modelos más operativos contruidos para explorar el funcionamiento de la representación moderna –ya sea lingüística o visual– es el que propone la toma en consideración de la doble dimensión de su dispositivo: la dimensión «transitiva» o transparente del enunciado, toda representación *representa* algo; «reflexiva» u opacidad enunciativa, toda representación *se presenta* representando algo.⁵

De ahí surge una primera dimensión, al transferir el modelo eucarístico al poder del soberano católico, que hace de la hostia la representación del cuerpo de Cristo y del retrato del rey la de su cuerpo ausente. Pero esta representación narrativa e histórica, que implica una relación entre un signo y lo que significa, no agota el significado de la Eucaristía o de la imagen del soberano, que pertenecen también a la segunda acepción de la representación, aquel donde es mostración de una presencia. La hostia es el cuerpo de Cristo en su presencia real, así como las imágenes del rey son la manifestación visible de la presencia, en su ausencia misma, de su cuerpo sacramental. Es esta compleja construcción, fundada sobre los dos sentidos de la representación, la que se pone en peligro con la introducción, por parte de Luis XIV, de su propio retrato, al natural, en los signos simbólicos que se supone que lo representan en su ausencia y en su presencia. Al asociar en su propia historicidad los dos dispositivos de la representación, transitiva y reflexiva, la atención se puede desplazar hacia los mecanismos gracias a los cuales una representación se presenta representando algo. En la introducción a su libro *Opacité de la peinture*, Louis Marin subraya los efectos heurísticos de un desplazamiento que sustituye un análisis estrictamente semiótico y estructural, basado únicamente en el análisis del lenguaje, por un estudio histórico y material de las modalidades y de los procesos de «presentación de la representación». Se puede establecer así un estrecho vínculo entre la reflexión conceptual sobre la noción misma de representación, en los ámbitos de la lógica, la teología y la política, y las perspectivas analíticas que prestan atención a los efectos de significado producidos por las formas de inscripción de los discursos.

LAS REPRESENTACIONES COLECTIVAS Y EL MUNDO SOCIAL

El concepto de representación ha sido un valioso apoyo para que se puedan articular, mejor de lo que permitía la noción de mentalidades, las diferentes relaciones que los individuos o grupos tienen con el mundo social en el que están inmersos. Gracias a la multiplicidad de sus significados, el concepto, en su sentido sociológico de «representaciones colectivas», designa en primer lugar los esquemas de percepción y de apreciación que conllevan las operaciones de clasificación y jerarquización que construyen el mundo social. En segundo término, y en el sentido más antiguo de los diccionarios de los siglos XVII y XVIII, puede indicar las prácticas y los signos, los símbolos y las conductas que pretenden mostrar y hacer reconocer una identidad social o un poder. Finalmente, en el sentido político, califica las formas institucionalizadas por las que los «representantes» (individuos singulares o entidades colectivas) encarnan de manera visible, «presentifican», la coherencia de una categoría social, la permanencia de la identidad o la pujanza de un poder. En la articulación de estos tres registros, el concepto de representación ha cambiado la comprensión del mundo social, ya que nos

obliga a pensar en la construcción de las identidades, las jerarquías y las clasificaciones como resultado de «luchas de representaciones» donde lo importante es la potencia, reconocida o negada, de los signos que deben hacer reconocer como legítimos una dominación o una soberanía.

Por tanto, es posible entender cómo los conflictos en los que se enfrentan violencias opuestas o fuerzas brutales son transformados en luchas simbólicas cuyas representaciones son las armas y los retos. La representación tiene tal capacidad porque, como afirma Louis Marin, «efectúa la sustitución del acto exterior, en el cual se manifiesta una fuerza para aniquilar a otra en una lucha a muerte, por signos de la fuerza que solo necesitan ser *vistos* para que ésta sea *creída*».⁶

La referencia a Pascal es aquí muy próxima. Cuando Pascal revela el mecanismo de la «muestra» que se dirige a la imaginación y produce la creencia, opone aquellos para quienes tal dispositivo es necesario a aquellos otros para los que no lo es. Entre los primeros están los jueces y los médicos:

Nuestros magistrados han conocido bien este misterio. Sus vestiduras rojas, sus armiños, con los que se disfrazan de gatos forrados, los palacios en que juzgan, las flores de lis, todo este aparato augusto era muy necesario; y si los médicos no tuviesen togas y mulas, y los doctores no tuviesen birretes cuadrados y amplias hopalandas, jamás hubieran seducido al mundo, que no puede resistir a tan auténtica demostración. Si poseyeran la verdadera justicia, y si los médicos poseyeran el verdadero arte de curar, no necesitarían fabricar birretes cuadrados; la majestad de sus ciencias sería ya suficientemente venerable por sí misma. Pero al no poseer sino ciencias imaginarias, hace falta que echen mano de estos instrumentos que impresionan la imaginación para la que están hechos; y con ello, en efecto, se atraen el respeto.

Pero para aquellos que son dueños de la fuerza bruta, tal manipulación de los signos es absolutamente innecesaria: «Los únicos que no se han disfrazado de esta manera son las gentes de guerra, porque efectivamente su cometido es más esencial; se establecen por la fuerza y los demás por la astucia».⁷

El contraste observado por Pascal tiene una especial relevancia para la historia de las sociedades del Antiguo Régimen. Permite pensar las formas de dominación simbólica a través de la imagen, de la «muestra» o del «boato» (la palabra es de La Bruyère) como corolario del monopolio sobre el uso legítimo de la fuerza que pretende establecer el soberano absoluto. La fuerza no desaparece en el proceso que la transforma en potencia, pues siempre, como en los hombres armados, queda a disposición del príncipe, sino que queda en reserva por la multiplicación de signos (retratos, medallas, monumentos, loas, relatos, etc.) que dan a ver el poder del soberano y deben suscitar, sin violencia alguna, obediencia y adoración. En consecuencia, los instrumentos de la dominación simbólica aseguran, en su conjunto «la negación y la conservación de lo absoluto de la fuerza: negación, porque la fuerza no se ejerce ni se manifiesta y porque está en paz en

los signos que la significan y la designan; conservación, porque la fuerza, por y en la representación, se dará como justicia, es decir como ley obligatoriamente vinculante bajo pena de muerte».⁸

El ejercicio de la dominación política descansa así en la ostentación de las formas simbólicas que representan la potencia del rey que es dado a ver y a creer incluso en su ausencia. Al prolongar este encuentro entre Marin y Elias, podemos añadir que es precisamente la pacificación (al menos relativa y tendencial) del espacio social entre la Edad Media y el siglo xvii lo que permite la transformación de los enfrentamientos violentos en luchas de representaciones en las que se dirimía el ordenamiento del mundo social y, por tanto, el rango reconocido a cada estamento, cuerpo o individuo.

De ahí la importancia de esa relación tan fuerte que se da en la primera modernidad entre representaciones mentales colectivas y representaciones teatrales. Estas, como señala Stephen Greenblatt en *Shakespearean Negotiations*, se apropian de la energía social presente en los lenguajes, los discursos, los rituales y las prácticas del mundo social para transformarlos en poderosas ficciones: «¿Qué tipo de energía social circula? El poder, el carisma, la excitación sexual, los sueños colectivos, las preguntas, el deseo, la ansiedad, el miedo religioso, las intensidades de la experiencia que flotan libremente: en cierto sentido, la pregunta es absurda, porque todo lo que es producido por la sociedad puede circular, salvo que sea deliberadamente excluido de la circulación».⁹ Pero, a cambio y al ser escenificadas, las representaciones conforman sus propios públicos: «A través de sus técnicas de representación, cada pieza arrastra cargas de energía social sobre la escena; la escena, a su vez, transforma esta energía y la reenvía al público». De este modo, la circulación de las representaciones entre las obras y sus espectadores, o lectores, es definida como «la capacidad de ciertos rastros auditivos, verbales y visuales de producir, formar y organizar las experiencias colectivas, físicas y mentales».¹⁰

Así, históricamente situada, la pertinencia heurística del concepto de representación no se limita a las sociedades del Antiguo Régimen, regidas por la codificación jurídica de las distinciones sociales. También es valiosa para comprender cómo, en las sociedades «democráticas» de la época contemporánea, las clasificaciones y las jerarquías se construyen en el cruce de las propiedades sociales objetivas y de las representaciones, aceptadas o rechazadas, que las clases o grupos ofrecen de sí mismos. Como escribe Bourdieu en la *La distinción*:

Basta con tener presente que los bienes se convierten en signos distintivos –que pueden ser unos signos de distinción, pero también de vulgaridad, desde el momento en que son percibidos relacionamente– para ver que la *representación* que los individuos y los grupos ponen *inevitablemente* de manifiesto mediante sus prácticas y sus propiedades forma parte integrante de su realidad social. Una clase se define por su *ser percibido* tanto como por su *ser*; por su consumo –que no tiene necesidad de ser ostentoso para ser simbólico– tanto como por su posición en las relaciones de producción (incluso si fuera cierto que ésta rige a aquél).¹¹

Las luchas de clasificación y representación se entienden entonces como constructoras del mundo social, tanto o más que las determinaciones objetivas que separan a las clases y a los grupos. Así, la incorporación de las estructuras del mundo social por parte de los individuos –dependiendo de su origen, trayectoria y pertenencia– se asocian con unas dominaciones que son posibles gracias a la perpetuación de las representaciones que fundan su legitimidad. Al agrietarse o fracturarse estas representaciones, es cuando son pensables la crítica y las rupturas.

Es por eso, sin duda, que son numerosos los trabajos que durante las últimas décadas han hecho uso del concepto de representación, que ha venido a designar por sí mismo la historia cultural, y de las nociones de dominación y violencia simbólica que suponen, como indica Bourdieu en las *Meditaciones Pascalianas*, que la propia víctima contribuye, por su creencia en la legitimidad de los principios que la someten, a su eficacia:

La violencia simbólica es esa coerción que se instituye por mediación de una adhesión que el dominado no puede evitar otorgar al dominante (y, por lo tanto, a la dominación) cuándo solo dispone para pensarlo y pensarse o, mejor aun, para pensar su relación con él, de instrumentos de conocimiento que comparte con él y que, al no ser más que la forma incorporada de la estructura de la relación de dominación, hacen que ésta se presente como natural; o, en otras palabras, cuando los esquemas que pone en funcionamiento para percibirse y evaluarse, o para percibir y evaluar a los dominantes (alto/bajo, masculino/femenino, blanco/negro, etc.), son fruto de la incorporación de las clasificaciones, que así quedan naturalizadas, cuyo fruto es su ser social.¹²

Como sabemos, la articulación de estos dos conceptos ha transformado profundamente la comprensión de varias realidades fundamentales. Así, el ejercicio de la autoridad, basado en la adhesión a los signos, los rituales y las imágenes que la dan a ver y a obedecer. También, la construcción de identidades, cualesquiera que sean, siempre situadas en la tensión entre las representaciones impuestas (por los poderes, los poderosos o las ortodoxias) y la conciencia de pertenencia de los individuos mismos. Asimismo, las relaciones entre los sexos, pensadas contradictoriamente como la imposición de roles específicos por las representaciones y prácticas que justifican la dominación masculina y como afirmación de una identidad femenina, imaginada con o sin consentimiento, a través del rechazo o de la apropiación de los modelos masculinos.

La reflexión sobre la construcción de las identidades masculinas y femeninas mediante las representaciones es una ilustración ejemplar de la exigencia que atraviesa hoy en día cualquier práctica histórica: comprender a la vez cómo las representaciones, sean enunciadas, figuradas o actuadas, definen las relaciones de dominación y cómo estas representaciones dependen en sí mismas de los recursos desiguales y de los intereses contradictorios que pueden movilizar aquellos en los que legitiman el poder y aquellos sobre los que deben perpetuar la suje-

ción. Lejos de apartarse de las realidades del mundo social, como algunos han creído y creen, una perspectiva que hace del estudio de las representaciones un objeto esencial es, de hecho, la más social de las historias.

REPRESENTACIÓN Y «REPRESENTANCIA», O EL RÉGIMEN DEL DISCURSO HISTÓRICO

En los últimos años, el trabajo de Paul Ricoeur ha sido, sin duda, el que ha prestado mayor atención a los parentescos y las competencias entre los diferentes modos de representación del pasado: la ficción narrativa, las operaciones de la memoria, el conocimiento histórico.¹³ En su último libro, *La memoria, la historia, el olvido*, establece una serie de distinciones entre esas dos formas de presencia del pasado en el presente que aseguran la *anamnesis*, cuando el individuo «desciende a su memoria», como escribió Borges, y la operación historiográfica. La primera diferencia es la que distingue el testimonio del documento. El primero es inseparable del testigo y del crédito concedido o no a su palabra; el segundo, que da acceso a un pasado que no es recuerdo de ninguna persona, exige movilizar las técnicas de de la crítica histórica. Una segunda distinción contrasta la inmediatez de la reminiscencia con la construcción de la explicación histórica, la cual puede privilegiar o bien las regularidades y causalidades no reconocidas por los actores, o bien las razones explícitas y las estrategias conscientes de estos. Finalmente, al reconocimiento del pasado que promete la memoria se le opone su representación verídica proporcionada por la crítica documental y la construcción explicativa, propias de la historia.

De ahí el doble estatuto de la representación en la reflexión de Ricoeur. En efecto, designa un objeto característico de las preguntas del historiador, algo que se ha convertido en central en los enfoques de la historia cultural, y del régimen mismo de los enunciados históricos, gobernados por la intención de verdad y de conocimiento verificable de la disciplina. Parafraseando la distinción establecida por Louis Marin, se podría decir que la representación histórica del pasado tiene una doble dimensión: transitiva, ya que representa lo que fue y ya no es, y reflexiva, pues lo hace exhibiendo la reglas y exigencias que comandan su trabajo de representación. En el caso de la historia social y cultural que hemos mencionado, son las representaciones de los propios actores las que se convierten en el objeto mismo que representa la representación histórica. De ahí, para Ricoeur, la ambigüedad y la pertinencia del término representación, que permite ligar el objeto a conocer y la operación de conocimiento:

El historiador se halla enfrentado a lo que parece en principio una lamentable ambigüedad del término representación que, según los contextos, designa, como heredera rebelde de la idea de mentalidad, la representación-objeto del discurso historiador, y, como fase de la operación historiográfica, la de representación-operación.

(...)

Una hipótesis acude entonces a la mente: el historiador, en cuanto que hace historia, ¿no imitaría de manera creadora, al llevar la historia al nivel del discurso erudito, el gesto interpretativo por el que quienes hacen la historia intentan comprometerse a sí mismos y a su mundo? La hipótesis es particularmente plausible en una concepción pragmática de la historiografía que cuida de no separar las representaciones de las prácticas por las que los agentes sociales instauran el vínculo social y lo dotan de identidades múltiples. Habría, sin duda una relación mimética entre la representación-operación, en cuanto momento del hacer la historia, y la representación-objeto, en cuanto momento del hacer historia.¹⁴

Eso siempre se da bajo la forma de un relato. Sin embargo, ¿concluimos de ello que no es más que una ficción entre otras? Varias razones han podido incitar a pensarlo. En primer lugar, el uso común por parte de la historia y de la novela de los mismos tropos retóricos y de las mismas estructuras narrativas. Esto ha disuelto la capacidad de conocimiento de la primera en una narratividad en la que no hay diferencia epistemológica alguna que permita distinguirla de la verdad de la fábula. En segundo término, la ilusión referencial siempre amenaza la representación histórica del pasado. Ciertamente, como sostiene Barthes, el poder de tal ilusión, que da a ver como real un referente sin realidad objetiva, no es el mismo en la novela –la cual, al abandonar la categoría de la verosimilitud, multiplica las notaciones realistas destinadas a cargar la ficción con un peso de realidad– que en la historia –para la que «el haber-estado-allí es un principio suficiente de la palabra»¹⁵. Y, en efecto, el historiador presenta en su narración las pruebas que atestiguan ese «haber-estado-allí»: referencias a archivos, reproducción de documentos, fotografías. De ahí, la estructura desdoblada, o escindida y laminada, como dice De Certeau, del discurso de la historia, que incluye en el análisis del pasado las huellas históricas cuya comprensión propone.

Sin embargo, como muestran las falsificaciones históricas y las ficciones que se presentan como relatos históricos, la representación veraz del pasado nunca está completamente protegida contra las seducciones de la ilusión referencial. Establecer su estatuto de conocimiento verdadero es a la vez necesario y difícil. En una época como la nuestra, donde la tentación de las historias imaginadas e imaginarias es tan fuerte, esta tarea es fundamental, ya que establece los criterios que permiten considerar la distancia que marca lo que es el discurso histórico como adecuada representación del pasado, o, mejor dicho, del pasado que el historiador ha construido como su objeto.

De nuevo, Ricoeur nos indica un posible camino cuando afirma que solo se puede certificar la pretensión de verdad del discurso de la historia si nos remontamos desde su escritura (emparentada con la de la ficción) hacia lo que es

específico de ella, es decir, las técnicas de investigación, los procesos críticos que sustentan la prueba documental y su construcción explicativa:

una vez sometidos a examen los modos representativos que supuestamente dan forma literaria a la intencionalidad histórica, la única manera responsable de hacer prevalecer la atestación sobre la sospecha de no-pertenencia consiste en poner en su sitio la fase escrituraria respecto a las fases previas de la explicación comprensiva y de la prueba documental. Dicho de otra manera: solo conjuntamente escrituralidad, explicación comprensiva y prueba documental, son capaces de acreditar la pretensión de verdad del discurso histórico. Solo el movimiento de remisión del arte de escribir a las «técnicas de la investigación» y a los «procedimientos críticos» es capaz de conducir la protesta al rango de una atestación crítica.¹⁶

REALIDAD DE LA REPRESENTACIÓN

El uso que hace el historiador del concepto de representación ha sido criticado por partida doble. La noción sería nociva en dos sentidos: por un lado, alejaría la historia de las realidades objetivas que constituyen el pasado, privilegiando el estudio de las ilusiones, los sueños y las fantasías; por otro, y lo que es más grave, debilitaría el estatuto de su conocimiento en favor de una fábula sobre las fábulas o de la perpetuación acrítica de los mitos contruidos por los propios actores históricos. En mi opinión, no hay nada de todo eso. El concepto de representación, en sus múltiples significados, es uno de los que permiten comprender con mayor agudeza y rigor cómo se construyen las divisiones y las jerarquías del mundo social. Y aceptar que, en sí mismo, el discurso histórico es y no puede ser más que una representación del pasado no supone destruir su cientificidad, sino más bien fundarla.

Las representaciones que fundan las percepciones y los juicios que gobiernan las formas de decir y de hacer son tan «reales» como los procesos, los comportamientos y los conflictos que tenemos por «concretos». El énfasis que algunos defensores de la historia social ponen en lo «concreto», opuesto a la supuesta abstracción de representación, puede inquietar. Recordando a Foucault, uno podría preguntarse si no hay una «pobre idea de lo real», identificada solo con las situaciones «concretas». Foucault escribió:

No existe «lo» real al que se podría acceder siempre y cuando se hablara de todo o de ciertas cosas más «reales» que las demás, y que se nos escaparían, en aras de abstracciones inconsistentes, si nos limitamos a hacer aparecer otros elementos y otras relaciones. (...) Un tipo de racionalidad, una manera de pensar, un programa, una técnica, un conjunto de esfuerzos racionales y coordinados, unos objetivos definidos y continuados, unos instrumentos para alcanzarlos, etc., todo eso es lo real, aunque no pretenda ser la «realidad» misma ni toda «la» sociedad.¹⁷

La advertencia debería ser suficiente para eliminar del debate intelectual las falsas oposiciones que a veces aún estorban.

Por supuesto, las prácticas que, de diferentes maneras, remiten a las representaciones son siempre irreducibles a los discursos que las describen, las regulan, las prescriben o las proscriben. No son ni subsumidas ni absorbidas por las representaciones que las designan. Así, la cuestión que se plantea es la siguiente: ¿cómo puede el historiador captar unas prácticas mudas cuya lógica específica no es la de los discursos, sean los que sean, que las dan a leer? En su comentario a *Vigilar y castigar*, Michel de Certeau señalaba la tensión (y el riesgo) que reside en todo intento de dar cuenta de la efectuación de las prácticas:

Cuando en lugar de ser un discurso sobre otros discursos que lo preceden, la teoría se arriesga en dominios no verbales o preverbales donde solo se encuentran prácticas sin discurso que las acompañe, surgen ciertos problemas. Hay un cambio brusco, y la fundación, de ordinario tan segura, que ofrece el lenguaje, entonces falla. La operación teórica se encuentra de inmediato en el extremo de su terreno normal, igual que un coche que llega al borde de un acantilado. Más allá, no hay más que mar. Foucault trabaja al borde del acantilado, intentando inventar un discurso para tratar prácticas no discursivas.¹⁸

Toda historia de las prácticas discurre necesariamente al borde de este acantilado y debe aceptar, controlándolo a través de las técnicas de la crítica documental, la mediación obligada de las representaciones.

Traducción de Anacleto Pons

NOTAS

1. *Annales E.S.C.*, vol. 44, núm. 6 (1989), pp. 1505-1520.
2. *Annales H.S.S.*, vol. 49, núm. 2 (1994), pp. 407-418; este texto y el anterior se reunieron en *Au bord de la falaise*, París, Albin Michel, 2009, pp. 75-98 y 203-224 [en castellano se incluyen en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, 1992 y en *Escribir las prácticas. Foucault, De Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, 2006].
3. Ernst Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey: un estudio de teología política medieval*, Madrid, Akal, 2012, p. 413.
4. Dicha teoría postula que el rey tiene dos cuerpos, natural y político, que se confunden en su persona.
5. *Opacité de la peinture. Essai sur la représentation au Quattrocento*, París, Usher, 1989, p. 73.
6. Louis Marin, «Poder, representación, imagen», *Prismas*, *Revista de historia intelectual*, núm. 13 (2009), p. 138. [La versión francesa citada por Chartier –«Introduction. L'être de l'image et son efficace», en *Des pouvoirs de l'image. Gloses*, París, Seuil, 1993, p.18– no es idéntica: «opera la sustitución de la manifestación exterior en que una fuerza solo aparece para aniquilar a otra fuerza en una lucha a muerte, por signos de la fuerza o, mejor, señales e indicios que solo necesitan ser vistos, comprobados, mostrados, y luego contados y relatados, para que la fuerza de la que son los efectos sea creída»].
7. Blaise Pascal, *Pensamientos*, Madrid, Espasa Calpe, 1940. Versión digital de la Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 1999: <<http://www.cervantesvirtual.com/obra/pensamientos--1/>>.

8. Louis Marin, «Poder, representación...», *op. cit.*, p. 138.
9. Stephen Greenblatt, *Shakespearean Negotiations*. Berkeley, University of California Press, 1988, p. 19.
10. *Ibid.*, pp. 14 y 6.
11. Pierre Bourdieu, *La distinción: criterio y bases sociales del gusto*, Madrid, Taurus, 1988, p. 494.
12. Pierre Bourdieu, *Meditaciones Pascalianas*, Barcelona, Anagrama, 1999, pp. 224-225.
13. El término «representancia», tomado de Ricoeur, se refiere a la forma en que el relato historiográfico pretende trasladar lo real.
14. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Madrid, Trotta, 2003, pp. 303-304.
15. Roland Barthes, «El efecto de realidad», en Roland Barthes *et al.*, *Lo verosímil*, Buenos Aires, Tiempo contemporáneo, 1970, p. 99.
16. Paul Ricoeur, *La memoria, la historia.*, *op. cit.*, p. 371.
17. Michel Foucault, *La imposible prisión: debate con Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama, 1982, p. 46.
18. Michel de Certeau, «Microtécnicas y discurso panóptico: un quidproquo», en *Historia y psicoanálisis*, México, Universidad Iberoamericana, 2003, p. 33.

.....

ROGER CHARTIER, uno de los mayores especialistas en historia cultural de Europa, es profesor del Collège de France, donde ocupa la cátedra «Écrit et Culture dans l'Europe moderne». Es autor de una vasta obra, entre la que se cuentan títulos como *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación* (Gedisa, 1996), *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna* (Alianza, 1993), *Sociedad y escritura en la Época Moderna. La cultura como apropiación* (México, Inst. Mora, 1995) o *Historia de la lectura en el mundo occidental* (Taurus, 1998, con G. Cavallo). La versión original del presente artículo («Le sens de la représentation») fue publicada en *La Vie des idées*, 22 de marzo de 2013. ISSN : 2105-3030. URL: <<http://www.laviedesidees.fr/Le-sens-de-la-representation.html>>.