

REFLEXIONES EN TORNO AL CONCEPTO DE REPRESENTACIÓN Y SU USO EN LA HISTORIA CULTURAL

Emiliano Gastón Sánchez

Universidad Nacional de Tres de Febrero /
Universidad de Buenos Aires (Argentina)

Resumen

El objetivo de este artículo es analizar la significación y los usos de la categoría de representación en las obras de Roger Chartier y de Edward Said. Si bien no de manera idéntica, ambos autores apelaron a dicha categoría para analizar la construcción y la circulación de símbolos y discursos en el pasado. Por ello, una serie de elementos justifican la comparación entre ambos autores tomando como eje la utilización de la categoría de representación y las distintas preocupaciones de ambos por pensar las relaciones de poder y las desigualdades inscriptas en las representaciones. A su vez, dicho contrapunto busca cotejar las similitudes, diferencias y especificidades de los diferentes contextos de circulación y difusión de los textos entre el Antiguo Régimen estudiado por Chartier y un escenario más dinámico y masivo como los imperios coloniales del siglo XIX y XX que han sido el foco de atención de Said.

Palabras clave: Representación, Historia Cultural, historiografía, Roger Chartier, Edward Said.

A mediados de la década de 1980, desde diferentes perspectivas intelectuales y tradiciones historiográficas, comenzó a desplegarse una profunda crítica a la historia de las mentalidades tal y cómo había sido practicada por los representantes de la tercera generación de la llamada escuela de los *Annales*. En líneas generales, dicha concepción implicaba la utilización de las herramientas metodológicas tradicionalmente usadas para el análisis cuantitativo de elementos estructurales —precios, salarios, índices demográficos, etc.— aplicadas ahora al estudio de los elementos superestructurales y los fenómenos culturales. El programa de la historia de las *mentalités* en su forma serial y cuantitativa —es decir, la historia serial del tercer nivel, que luego del económico y social sería el nivel cultural— se basaba en la recolección de una importante cantidad de datos homogéneos y reiterados, susceptibles de ser transformados en series para luego analizarlos de manera análoga a los datos económicos o demográficos, por lo cual los artefactos culturales y los fenómenos del ámbito de la cultura eran manipulados y analizados de forma análoga a los datos sobre precios y salarios (1).

Este tránsito “del sótano al desván” desplazó el foco de atención con el objetivo de indagar en los pensamientos y las representaciones colectivas compartidas por todos los hombres y las mujeres de una

misma sociedad. De esta forma, emergió una concepción interclasista de las mentalidades —la cual, en palabras de Jacques Le Goff, pretendía reconstruir los elementos de las mentalidades compartidos entre el Cesar y el último de sus soldados, entre san Luis y los campesinos franceses, entre Cristóbal Colón y los marineros de sus carabelas (Le Goff, 1985: 84)— que se situaba en un punto de conjunción entre lo individual y lo colectivo, lo cotidiano y la larga duración, lo inconsciente y lo intencional. Apelando a esta noción de “mentalidad” los historiadores franceses buscaron comprender determinados procesos culturales como, por ejemplo, la progresiva laicización de la sociedad francesa durante el siglo XVIII. De esta manera, el establecimiento de series comparativas sobre la alfabetización, los cambios de perspectivas frente a la vida y la muerte cristiana, los nacimientos ilegítimos, las concepciones prenupciales, la delincuencia, etcétera, permitieron a Michael Vovelle, en un trabajo que resulta arquetípico de esta tendencia, encontrar los indicios de un proceso de cambio cultural que revelaba la lenta conformación de una nueva sensibilidad laica que confluye y se retroalimenta en el proceso revolucionario abierto en 1789 (Vovelle, 1973, 1986: 82-99) (2).

Una primera crítica a esta historia de las mentalidades provino desde el ámbito académico norteamericano, mediante un libro llamado a protagonizar una de las polémicas historiográficas más acaloradas de aquellos años: me refiero a *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa* (1984) y a la no siempre amable aceptación de algunos de los supuestos teórico-metodológicos allí vertidos por Robert Darnton (3). El libro de Darnton tomaba como interlocutora privilegiada a la antropología simbólica de Clifford Geertz, con quien el autor había compartido el dictado de un seminario en la Universidad de Princeton en el año 1972. En *La gran matanza...*, Darnton proponía superar los límites de la tercera generación de *Annales* apelando a un concepto de cultura estrictamente geertziano, en otras palabras, a un concepto semiótico de cultura. En términos de Geertz: “Creyendo con Max Weber que el hombre es un animal inserto en una trama de significación que él mismo ha tejido, considero que la cultura es esa urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones” (Geertz, 2000: 20). Sobre la base de este diálogo y el uso, por momentos casi literal, de las propuestas teóricas de la antropología geertziana, Darnton elaboró una noción de cultura como “texto” donde esta emerge como un mundo simbólico en el cual la decodificación de los significados culturales implica la utilización de otras herramientas, distintas a la mera cuantificación serial cultivada por los exponentes de la tercera generación de *Annales*.

Un segundo asalto a la noción de las mentalidades corrió por cuenta de las diversas inflexiones metodológicas e historiográficas del grupo de historiadores italianos agrupados bajo el epíteto de la microhistórica, una perspectiva que también construyó su campo disciplinar en disputa con la historia cuantitativa en tanto estudio consagrado a lo repetitivo y a las regularidades observables que permitieran la inducción de leyes, privilegiando así el análisis de los agregados masivos en la larga duración. Si la utilización extrema del cuantitativismo llevó a François Furet a sostener que “la reintegración de las clases

inferiores en la historia solo es posible bajo el epígrafe del número y del anonimato, de la demografía y del estudio cuantitativo de la sociedad” (Furet, 1963: 459), se comprenden los motivos de la fuerte crítica planteada desde la microhistoria a dicha perspectiva como método de acercamiento a las clases subalternas. La historia cuantitativa de larga duración puede oscurecer o distorsionar la importancia de los casos particulares —pues, como recuerda Carlo Ginzburg, un caso límite puede ser en sí mismo cualitativamente representativo (Ginzburg, 2001: 22)—, dejando de lado la posibilidad de comprender un caso como el de Menocchio Scandella, la circularidad bajtiana entre los saberes cultos y populares que lo rodea y, sobre todo, los rasgos de “racionalidad” (aunque distinta a la de los intérpretes) presentes en dichas visiones del mundo. Desde esta perspectiva, el aspecto más repudiado de la historia cuantitativa era su tendencia a perder de vista al hombre “de carne y hueso”, lo que le impedía comprender los problemas cotidianos de la supervivencia. De allí que la microhistoria prefiriera, en detrimento de las abstractas medidas decenales, las variables y los registros logarítmicos, centrarse en el “nombre”, que como bien aclara Jacques Revel, es el nombre propio como referencia a la trascendencia de lo individual y a lo irrepetible en la historia (Revel, 2005: 42).

Una última crítica a ese paradigma provino desde el interior mismo de aquella tradición y podría condensarse en torno a la figura de Roger Chartier aunque, por supuesto, la renovación de la historiografía de los *Annales* no se agota en torno suyo. Según Chartier, la historia del libro en Francia podría ser considerada como una aplicación concreta de la tradicional historia serial, pues ella se limitaba a contar y a establecer series de ediciones anuales homogéneas y comparables entre sí, atendiendo, a su vez, a la distribución de los impresos entre los distintos sectores de la sociedad francesa y a los aspectos sociales de la producción del libro y sus agentes (Chartier, 1994: 17). Ahora bien, ¿alcanzaba con contar los libros, trazar curvas de producción y repartirlos entre las diversas clases sociales para erigir a la historia del libro como un área de la historia cultural? Para Chartier, la mera constatación cuantitativa de los movimientos del libro no permitía dar cuenta “de las formas en que se comprendían y utilizaban los textos” y, a su vez, era incapaz de responder “en qué y cómo la circulación de textos impresos modificó los pensamientos y las sensibilidades” de esos actores sociales (Chartier, 1994: 19-20). Por ello proponía pasar de la historia del libro a la historia de la lectura y, en términos más amplios, de la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social.

La constatación de algunas de las innovaciones historiográficas aquí señaladas motivó la creación de la categoría de “new cultural history”, acuñada en 1989 por la historiadora norteamericana Lynn Hunt, en un libro que reunía una serie de artículos previos y que pretendía sistematizar algunos de estos nuevos modos de hacer y de pensar la historia (Hunt, 1989). La arriesgada apuesta de englobar bajo un mismo epíteto las diferentes innovaciones metodológicas que se habían producido en las investigaciones históricas de los últimos años implicaba subrayar una serie de características comunes que aunaran y dieran coherencia a unos estudios que, en gran medida, se habían producido de forma independiente, en ámbitos académicos

de tradiciones intelectuales diversas y sin seguir un programa historiográfico compartido. Según Hunt, uno de los objetivos más importantes de esa “nueva historia cultural” era comprender las relaciones entre las formas simbólicas y el mundo social centrandose su atención en los lenguajes, las representaciones y las prácticas de los agentes históricos, dando al plano de lo simbólico un carácter móvil, inestable y conflictivo como resultado de las disputas en torno a la representación y los efectos performativos del discurso. Casualmente, también en 1989, Chartier lanzaba su célebre propuesta programática sobre “el mundo como representación” que otorgaba un lugar sustantivo a la dimensión simbólica y representacional en el análisis de los procesos históricos (Chartier, 1996b: 45-62). A partir de entonces, esta categoría ha pasado a formar parte del horizonte conceptual de los historiadores dedicados al análisis de la cultura.

El objetivo de este artículo es analizar la significación y los usos de la categoría de representación en las obras de Roger Chartier y de Edward Said. Si bien no de manera idéntica, ambos autores apelaron a ella para analizar la construcción y circulación de símbolos y discursos en el pasado. Aunque caprichosa, una serie de elementos justifican la comparación entre ambos autores tomando como eje la utilización de la categoría de representación y las distintas preocupaciones de ambos autores por pensar las relaciones de poder y las desigualdades inscriptas en las representaciones. En primer lugar, en los últimos años la crítica literaria y la historia cultural han estado en diálogo permanente y de influencias recíprocas. El profundo impacto de la teoría sociológica de la cultura (de Walter Benjamin a Raymond Williams pasando por Pierre Bourdieu y Norbert Elias) acercó los objetos literarios a la historia, pero también produjo un desplazamiento equivalente en el ámbito de la crítica literaria hacia las humanidades, estableciendo así un terreno de diálogo común. En segundo lugar, ambos autores comparten la preocupación acerca de cómo pensar las relaciones entre las producciones discursivas y las prácticas sociales sin caer en las posiciones radicales del *Giro Lingüístico* y de allí que compartan también algunos de sus principales interlocutores como Michel Foucault, Jacques Derrida y Pierre Bourdieu. Por último, dicho contrapunto busca cotejar las similitudes, diferencias y especificidades de los diferentes contextos de circulación y difusión de los textos entre el Antiguo Régimen estudiado por Chartier y un escenario más dinámico y masivo como los imperios coloniales del siglo XIX y XX que han sido uno de los focos de atención de Said.

Entre el sentido, las formas y el discurso: la noción de representación en la obra de Roger Chartier

“Escuchar a los muertos con los ojos” es el verso de Francisco de Quevedo elegido por Chartier para titular la lección inaugural de su cátedra en el Collège de France, dictada el 11 de octubre de 2007. En ella, el historiador francés resume los tres grandes lineamientos del programa de su flamante cátedra Escritura y culturas en la Edad Moderna, a saber: el análisis de la construcción de sentido de los textos entre las restricciones transgredidas y las libertades refrenadas; las representaciones emanadas de esos textos y, por último, un principio metodológico, claramente tomado de Carl Schorske, que consiste en ubicar las obras singulares o los corpus de textos en el cruce de dos ejes: uno sincrónico, que permite situar la

producción escrita en su tiempo y en su campo al ponerla en relación con otras producciones contemporáneas y un eje diacrónico que la inscribe en el pasado del género o de la disciplina en cuestión (Chartier, 2008: 46-48) (4). De esos tres ejes mencionados en ese acto consagradorio por excelencia del campo académico francés que es el ingreso en el Collège, este artículo centrará su atención sobre el concepto de representación y su utilización para el análisis histórico, que articula gran parte de la producción historiográfica de Chartier.

La primera propuesta teórica del autor sobre este concepto es un célebre artículo en respuesta a un editorial, encuesta de la revista *Annales*, lanzada en la primavera de 1988, que partía de la constatación de la existencia de una crisis general de las ciencias sociales, visible en el abandono de los paradigmas dominantes que, como sistemas globales de interpretación, habían hegemonizado hasta años recientes el campo de las humanidades de manera incontestada: el marxismo y el estructuralismo. La respuesta de Chartier propone la construcción de un nuevo programa historiográfico que se elabora en un diálogo crítico con las formas de hacer historia de la tercera generación de *Annales*, atendiendo particularmente a las limitaciones de la cuantificación en el tercer nivel para comprender el plano de lo simbólico.

En dicho artículo, la apelación al concepto de representaciones sociales se inscribe en el marco de los “tres desplazamientos en forma de renuncia” que propone el autor y de una serie de presupuestos metodológicos que valdría la pena señalar. En primer lugar, la afirmación de que el proceso de construcción de sentido se produce entre el mundo del texto y el mundo del lector, escapando así a una mera definición semántica del “texto”, y otorgando una mayor atención a la materialidad y a las prácticas de lectura. Este supuesto de la inexistencia del “texto” fuera del soporte que lo da a leer explica sus reproches a los historiadores del libro en Francia por “ignorar que la disposición de la página impresa, las modalidades de relación entre el texto y lo que no lo es (glosas, notas, ilustraciones, índices, cuadros, etc.), o también la ordenación misma del texto eran otros tantos datos esenciales para reconstruir las significaciones de las que un texto puede estar investido” (Chartier, 1994: 32). En segundo lugar, un desplazamiento de la historia social de la cultura a la historia cultural de lo social, en la cual las mencionadas prácticas de la lectura adquieren centralidad pues organizan los modos histórico-sociales de relacionarse con los textos, por lo cual deberían reconstruirse los modos particulares de relacionarse con ellos de cada “comunidad interpretativa” (5).

En el marco de esas nuevas coordenadas, el concepto de “representación” propuesto por Chartier permitiría articular las diferenciaciones sociales y las prácticas culturales de una forma novedosa que escapara a la dicotomía entre “la objetividad de las estructuras (que sería el territorio de la historia más segura, aquella que al unir documentos masivos, seriados, cuantificables, reconstruye las sociedades tal como eran verdaderamente) y la subjetividad de las representaciones (a la cual se uniría otra historia, consagrada a los discursos y situada a distancia de lo real)” (Chartier, 1996b: 56). En su intento por superar dicha dicotomía, Chartier propone un retorno a Marcel Mauss y a Émile Durkheim mediante el concepto de “representación

colectiva” que permitiría articular mejor el concepto de mentalidad, tres modalidades de la relación con el mundo social:

... en primer lugar, el trabajo de clasificación y de desglose que producen las configuraciones intelectuales múltiples por las cuales la realidad está contradictoriamente construida por los grupos que componen una sociedad; en segundo, las prácticas que tienden a hacer reconocer una identidad social, a exhibir una manera propia de ser en el mundo, significar en forma simbólica un [e]status y un rango; tercero, las formas institucionalizadas y objetivadas gracias a las cuales los representantes marcan en forma visible y perpetuada la existencia del grupo, de la comunidad o la clase (Chartier, 1996: 56-57).

Como señala el propio Chartier, esta nueva perspectiva abre la posibilidad de analizar las luchas de representación desde una posición que si bien es menos dependiente de las luchas económicas analizadas por la historia social, no por ello deja de prestar atención a lo social fijando su atención “sobre las estrategias simbólicas que determinan posiciones y relaciones y que construyen para cada clase, grupo o medio un ser-percibido constitutivo de su identidad” (Chartier, 1996b: 57).

Luego de estas aclaraciones sobre los potenciales horizontes analíticos que abrirían la noción de representación para la historia cultural, Chartier destaca que para el estudio de las sociedades del Antiguo Régimen, la categoría forma parte de las nociones manejadas por los letrados de esas sociedades, trazando una genealogía del concepto y de sus significados en la que destaca la importancia de la teoría del signo elaborada por los lógicos de Port-Royal, su presencia en la edición del *Dictionnaire Universel* de Furetière de 1727 y en la obra de Blas Pascal. En esos pasajes se hace visible la deuda intelectual de Chartier con el historiador y crítico de arte francés Louis Marin, quien dedicara gran parte de su obra a estudiar el poder semiótico y representacional de las imágenes en la sociedad francesa del Antiguo Régimen. Ahora bien, si esa gran deuda es solamente señalada en una cita a pie en el artículo de 1989, posteriormente Chartier dedicará un elogioso artículo a la figura de Marin, publicado en *Annales* en abril de 1994, en el que expone más detalladamente la noción de representación utilizada por Marin y su influencia en la historia cultural dedicada a analizar los textos y las representaciones procedentes del pasado (Chartier, 1996c).

Tal como la entiende Marin, siguiendo principalmente la teoría del signo de los lógicos de Port-Royal, que se transforma así en objeto y, a su vez, en instrumento de sus análisis, en la representación se produce un doble efecto: el de hacer presente una ausencia, pues la representación da a ver el objeto ausente (ya sea una cosa, un concepto o una persona) a través de una imagen capaz de representarlo, siendo esta la dimensión que Marin llamaba “transitiva” y que remite a la transparencia del enunciado; y una segunda

función o dimensión de la representación que alude al efecto de exhibición de una presencia que remite a la dimensión “reflexiva” y a la opacidad enunciativa en la que toda representación *se presenta* representando otra cosa (citado en Chartier, 1996c: 80).

Gran parte del potencial de la obra de Marin para el ámbito de las ciencias sociales y de la historia cultural en particular radica en el intento de analizar de manera conjunta dos formas de representación, dos registros que se entrecruzan y se confunden, pero que, a la vez, son irreductibles una a la otra: el texto y la imagen o el discurso y la pintura. Y, como recuerda el propio Chartier, “esa manera de comprender el funcionamiento del dispositivo representacional fue una vigorosa concepción para todos los historiadores ansiosos por resistirse a las seducciones formalistas de una semiótica estructural sin historicidad y deseosos de desprenderse de la inercia o la univocidad de las nociones clásicas de la historia de las mentalidades” (Chartier, 1996c: 80).

Un primer aspecto en el cual esta concepción de la representación impactó en el ámbito de los historiadores de la cultura fue la insistencia puesta por Marin en los medios y los procedimientos de la presentación de la representación, en otras palabras, en los elementos que indican el funcionamiento reflexivo de la representación que en el cuadro están constituidos por el marco, la ornamentación, el decorado, la arquitectura, mientras que en el caso de un texto, son el conjunto de dispositivos discursivos y materiales que constituyen el aparato formal de la enunciación. De esta manera, el trabajo de Marin permitió desarrollar una noción de “texto” que se alejaba de las concepciones semióticas, carentes de materialidad y de historicidad, enfatizando en la importancia de los soportes materiales que dan el texto a leer y que condicionan sus formas de circulación.

Un segundo aspecto para destacar acerca de la influencia de la obra de Marin en los historiadores de la cultura es el énfasis puesto en la historicidad y la discontinuidad en el funcionamiento de lo simbólico, que constituyó un importante punto de apoyo para quienes se negaban a equiparar todas las producciones simbólicas —las imágenes, los rituales o “la invención de lo cotidiano” en términos de Michel de Certeau— con una textualidad pues, según Chartier, tal posición anula todas las distinciones del trabajo histórico ya sea entre texto y la contextualización, entre el discurso y la imagen, entre las prácticas y la escritura.

Por último, un tercer aspecto más general pero no menos importante y directamente ligado al anterior: la categoría de representación llevó a reconocer que en su labor cotidiana en los archivos, los historiadores no acceden a las realidades pasadas, sino que estas son accesibles a través de textos y representaciones que se proponían organizar, describir, prescribir o proscribir. Sin embargo, este reconocimiento de las mediaciones textuales del pasado no implica equiparar la lógica letrada y logocéntrica que gobierna la producción de los discursos con la lógica práctica que gobierna las conductas o con la lógica icónica que gobierna en la producción pictórica. Chartier reconoce la enorme pertinencia de las formulaciones de Marin para los historiadores de la cultura, no solo contra las afirmaciones más radicales de la estela dejada por las formulaciones del llamado *Giro Lingüístico*, que reducen las prácticas del mundo social a los principios que

rigen el discurso escrito, sino también contra los usos desmedidos y demasiado laxos de la categoría de “texto”, como es el caso de Robert Darnton.

Como han señalado Sandra Gayol y Marta Madero haciendo un balance sobre algunos de estos aspectos, la masificación del uso de la noción de representación ha permitido a los historiadores ser más atentos a la opacidad de la representación, lo que les obliga a detenerse en la superficie —ya sea del texto como objeto, del discurso como estrategia compleja de enunciación, del archivo o de la biblioteca como resultado de una estrategia política de memoria e identidad, etc.—, y este es quizás un gesto común a lo que podemos llamar historia cultural (Gayol y Madero, 2007: 23).

Más allá de estas cuestiones concretas, la noción de representación asumió una dimensión más amplia para designar al conjunto de formas teatralizadas y estilizadas mediante las cuales los individuos, los grupos y los poderes construyen, proponen e imponen una imagen de sí y de los grupos subalternizados. Pensado de esta forma, el concepto de representación conduce a comprender el mundo social y el ejercicio del poder según un modelo relacional pues, en última instancia, la eficacia de toda representación radica en la percepción y el reconocimiento de los destinatarios y de la adhesión o la distancia con los mecanismos de persuasión puestos en acción. Y este es uno de los aspectos de la obra de Chartier que permiten relacionarla con algunas de las preposiciones elaboradas por Said en sus estudios sobre el orientalismo y la importancia de la cultura en la expansión imperial decimonónica.

Representaciones del Imperio: orientalismo, cultura e imperialismo en Edward Said

Como ya se ha señalado, la obra de Edward Said comparte algunos tópicos con las investigaciones de Roger Chartier, como la defensa de la existencia de diferentes vínculos entre los textos y la realidad de acuerdo a unas condiciones que varían de un género a otro o de un período histórico a otro y, sobre todo, la crítica a la perspectiva de la textualidad, sostenida por Michel Foucault y Jacques Derrida, entre otros (6). Una segunda dimensión compartida es la noción de representación, pensada como un modelo relacional en la cual la cuestión del poder subyace en tanto condicionante de la elaboración, la recepción, la aceptación o el rechazo de ellas. Ahora bien, mientras en este punto Chartier dialoga principalmente con las propuestas teóricas de Michel Foucault y Pierre Bourdieu, en la obra de Said la dimensión del poder en la representaciones del orientalismo y en el papel desempeñado por la cultura en los procesos de expansión imperial de las potencias europeas durante el siglo XIX, es analizado desde una perspectiva gramsciana, en la cual dichas configuraciones de la cultura emergen como parte del proceso de construcción de la hegemonía europea sobre esos territorios subyugados.

La importancia desempeñada por las culturas imperiales en el proceso de dominación de los territorios coloniales es un rasgo de fundamental importancia para la comprensión del imperialismo que hasta aquel entonces había pasado casi desapercibida. Pues, al igual que en el caso del orientalismo, donde un conjunto de representaciones antecede y acompaña el “descubrimiento” y la conquista del Oriente, “la

empresa del imperio depende de la idea de tener un imperio” (Said, 1996: 46). En otras palabras, lejos de ser un mero epifenómeno cultural del imperialismo, las representaciones sobre el imperio, los territorios subyugados y sus poblaciones alimentaron el sentimiento, la razón y el imaginario del Imperio en las metrópolis y fueron de trascendental importancia para garantizar un tipo de dominación que no podía sostenerse solamente mediante la coerción (7).

Para Said, el orientalismo “expresa y representa desde un punto de vista cultural e incluso ideológico esa parte [del colonialismo] como un modo de discurso que se apoya en unas instituciones, un vocabulario, unas enseñanzas, unas imágenes, unas doctrinas e incluso unas burocracias y estilos coloniales” (Said, 2002: 20). Dadas esas características, su clásico estudio sobre el orientalismo se centró en la empresa del colonialismo británico y francés durante el siglo XIX y comienzos del XX, los exponentes más encumbrados del imperialismo colonial, un papel que luego de la Segunda Guerra Mundial será ocupado por los Estados Unidos. Sin embargo, el orientalismo no solo representa una dimensión de la cultura política e intelectual moderna sino que es parte integrante de un proceso de larga duración, el cual forjó la hegemonía de Occidente sobre Oriente. En otras palabras el orientalismo constituye una relación de poder basada en la autoridad intelectual de Occidente sobre Oriente.

Por supuesto, va de suyo que un proceso tan complejo no puede reducirse a una definición unívoca. Para Said, el orientalismo está constituido por una serie de definiciones dependientes entre sí, que lo engloban y que caracterizan los diversos aspectos de dicha empresa cultural de dominación. En primer lugar, la faceta más extendida y aceptada del orientalismo es la académica, la cual refiere a la actividad de los antropólogos, filólogos e historiadores abocados al estudio de Oriente desde las metrópolis coloniales. En segundo lugar, un significado más general del término según el cual el orientalismo constituye un tipo de pensamiento basado en la distinción ontológica y epistemológica que se establece entre Oriente y Occidente, que habilita una dinámica de autofortalecimiento y exclusión. Esta diferencia básica fue ampliamente aceptada por poetas, novelistas, filósofos, políticos, economistas y administradores de los imperios coloniales para elaborar una enorme producción textual y visual sobre el Oriente, ya sean teorías, novelas, descripciones de las sociedades y sus costumbres, informes políticos, libros de viajes, etcétera. Según Said, esta segunda acepción es la más extendida y se puede encontrar en autores tan diversos como Esquilo, Víctor Hugo, Dante y Karl Marx.

Por último, un tercer significado, que es el más histórico de los tres, permite pensar el orientalismo como una institución colectiva ligada a Oriente mediante una relación que consiste en hacer declaraciones sobre él, adoptar posturas sobre él, describirlo, enseñarlo, colonizarlo y, sobre todo, decidir sobre él, conformando un estilo occidental que pretende dominar, reestructurar y poseer autoridad sobre Oriente. Said se inclina en este último caso por utilizar la categoría de discurso elaborada por Foucault, pues esa noción de “discurso” permite describir y analizar una disciplina sistemática a través de la cual Europa ha sido capaz de manipular

y dirigir Oriente desde el punto de vista político, sociológico, ideológico, científico e imaginario a partir del siglo XVIII (8).

“No pueden representarse a sí mismos, deben ser representados” es la frase de Marx elegida por Said para condensar este conjunto de acciones y pretensiones que, a partir de la noción de la inferioridad de Oriente, Occidente se arroga como propias, a saber: describirlo, enseñarlo, hablar en su nombre y en última instancia, representarlo. Ahora bien, ¿cómo se elaboran las representaciones que conformaron el orientalismo? Ante todo, cabría destacar que el análisis de Said está basado en representaciones y gestos textuales de todo tipo (científicos, literarios, etnográficos, biográficos, etc.) salvo contadas excepciones en las que realiza algún señalamiento a representaciones visuales del Oriente, como por ejemplo, al referirse al romanticismo. Para poder explicar cómo se construye la autoridad de Occidente sobre Oriente mediante esos diferentes tipos de textos, Said utiliza aquí dos recursos metodológicos: lo que él llama la *localización estratégica*, que es una manera de señalar la posición que el autor adopta respecto al material oriental; y la *formación estratégica*, que es una forma de analizar la relación entre los textos y el modo en que los grupos, tipos y géneros de textos adquieren entidad, densidad y poder referencial entre ellos y dentro de toda la cultura.

En este sentido, la clave para la elaboración de las representaciones sobre Oriente radica en la exterioridad del referente, es decir, en la exterioridad del texto respecto de lo que describe y en las acciones por las cuales “el orientalista, poeta o erudito, hace hablar a Oriente, lo describe, y ofrece abiertamente sus misterios a Occidente, porque Oriente solo le preocupa en tanto causa primera de lo que expone” (Said, 2002: 45). De esta manera, lo dicho o escrito por el orientalista pretende indicar que está existencial y moralmente fuera de Oriente y por lo tanto “el producto principal de esta exterioridad es la representación”.

El objetivo central de Said consiste en demostrar que las representaciones presentes en los textos orientalistas *son* representaciones, es decir, que constituyen una construcción artificiosa y deliberada sobre el “Oriente” hecha por tipos diferentes de actores instalados en las metrópolis coloniales. Said propone una erudita lectura internista y contextualista de esos textos, que presta atención al estilo, a las figuras del discurso, a las escenas y los recursos narrativos, pero también a las circunstancias históricas y sociales que condicionaron su producción. De esta manera, el análisis aspira a comprender la coherencia y la homogeneidad del orientalismo como discurso integrante de la hegemonía cultural de Occidente, pero no busca medir la exactitud de la representación ni su fidelidad a algún original pues “la exterioridad de la representación está siempre gobernada por alguna versión de la perogrullada que dice que si Oriente pudiera representarse a sí mismo lo haría; pero como no puede, la representación hace el trabajo para Occidente” (Said, 2002: 45).

Al referirse al discurso cultural del orientalismo y a su circulación dentro de la cultura, Said enfatiza que lo que circula por ella no es “la verdad” sobre Oriente, sino un conjunto determinado de representaciones sobre ese territorio pues en cualquier lenguaje escrito no hay nada que sea una presencia dada sino una

represencia o representación, aspecto que recuerda a la dimensión transitiva de la representación propuesta por Marin y utilizada por Chartier. Para el lector, la información escrita es una ausencia porque ha excluido y desplazado a Oriente como *realidad* y lo ha convertido en algo superfluo. Por ello, las técnicas occidentales de representación hacen que Oriente sea algo visible y claro, que esté allí en el discurso que se elabora sobre él. Y mediante lo que el autor llama un “sistema de citas” de las autoridades intelectuales e institucionales precedentes, se garantiza la “veracidad” de esas representaciones al interior del discurso que posee sus propias “tradiciones, convenciones y códigos de inteligibilidad”, que posee su propio contrato de lectura establecido entre el tipo de discurso y el lector (Said, 2002: 46).

Es difícil exagerar la importancia de las investigaciones de Said para el estudio sobre la construcción de los imperios que hasta entonces habían ignorado las mediaciones culturales y las representaciones del fenómeno imperial. El señalamiento de los aportes del colonialismo discursivo en esa construcción y su crítica al metarrelato del imperialismo han puesto de manifiesto que el colonialismo no constituye una estructura monolítica sino que es más bien un entramado cultural en el que los actores e instituciones evidencian conflictos entre sí, más allá de compartir una serie de tópicos consensuados sobre el relato imperial, como la inferioridad del otro, su necesidad de conquista, etcétera. En ese marco, proyectos diversos como la ciencia, los negocios, la diplomacia, la filantropía y la religión se aúnan en pos de la construcción de la subalternidad del otro. Y el adjetivo representacional hace hincapié en la naturaleza de los insumos y de los productos de este proceso: textos, imágenes y actuaciones.

Desde esta perspectiva, las fuerzas y las mediaciones culturales permiten pensar la empresa cultural del imperialismo como un conjunto de representaciones en conflicto, lo cual se incrementa en aquellos casos de “imperialismo informal”, dada la ausencia de una anexión territorial efectiva o de un gobierno colonial directo, por lo cual las representaciones adquieren una importancia fundamental en la construcción de la hegemonía sobre ese territorio (Joseph, 1998; Salvatore, 2005 y 2006).

Por último, cabe aclarar un asunto fundamental. El análisis de Said sobre la cuestión imperial, aunque acotado principalmente al territorio de la cultura, las instituciones del conocimiento y sus producciones impresas (ya sean imágenes o textos) no pretende brindar una versión edulcorada de la empresa colonial que soslaye la violencia y la coerción intrínsecas al tema imperial, sino reconstruir una trama cultural que es parte fundamental de dicho proceso y que hasta hace solo algunos años se hallaba excluida de la problemática de los estudios del imperialismo y el colonialismo. En otras palabras, la atención privilegiada al colonialismo discursivo y a las operaciones discursivas que acompañaron la construcción de los imperios coloniales no implica desconocer que este tuvo también una presencia material y concreta de coerción y violencia sobre esos territorios.

A modo de conclusión

Este trabajo ha intentado reconstruir las diferentes inflexiones que en las últimas décadas ha adquirido el concepto de representación a través de sus concepciones y usos en las obras de Roger Chartier y Edward Said. Más allá de las particularidades señaladas en cada caso, la extensión del uso del concepto, que ha pasado a formar parte del andamiaje conceptual de los historiadores dedicados al estudio de la cultura, da cuenta de las potencialidades de este para pensar históricamente el papel desempeñado por las representaciones y atendiendo a los diferentes soportes de circulación. En gran parte gracias a este concepto, los historiadores han aprendido a aceptar que en su labor cotidiana acceden a mediaciones del pasado y no al pasado en sí mismo pero evitando caer en las aseveraciones radicales del *Giro Lingüístico* que, parafraseando a Montaigne, conducen a interpretar las interpretaciones perdiendo de vista la interpretación de las cosas.

Notas

- (1) La bibliografía sobre la tradición historiográfica ligada a la revista *Annales* es muy extensa. Para un breve abordaje de conjunto puede consultarse: Jacques Revel (2001). Otra obra de síntesis, aunque de menor calidad analítica, es el libro de Peter Burke (2001).
- (2) En rigor, cabría destacar que el origen de la historia de las mentalidades escapa a la utilización extrema de la cuantificación utilizada por los miembros de la tercera generación de *Annales*. Algunos de los rasgos de dicha concepción pueden encontrarse en ciertos pasajes de los fundadores de *Annales*, Marc Bloch y Lucien Febvre, aunque, en rigor, reconocen sus antecedentes más explícitos en Georges Lefebvre (1974), Alberto Tenenti (1992), Robert Mandrou (1962) y Georges Duby (1980).
- (3) Dicha polémica tuvo como escenario principal las páginas de la revista *The Journal of Modern History* y contó con las intervenciones de Roger Chartier, Giovanni Levi y Dominique LaCapra, entre otros. Algunos de los escritos de la polémica desatada en torno del libro de Darnton pueden consultarse en Eduardo Hourcade *et al.* (1995).
- (4) La propuesta original de Carl Schorske se halla en su célebre libro *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI, 2011 [original inglés 1980], p. 19.
- (5) El concepto de "comunidades interpretativas" es tomado del clásico libro de Fish, 1980. Existe una versión parcial en castellano en el libro de Palti, 1998, pp. 217-236.
- (6) Sobre estas críticas a la textualidad en Said pueden consultarse el conjunto de artículos reunidos en su libro *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate, 2004 [1983], en particular el artículo "La crítica entre la cultura y el sistema", pp. 243-302.
- (7) Las cifras brindadas por Said al respecto son elocuentes: en la India hacia 1930, 4000 funcionarios británicos asistidos por 60.000 soldados y 90.000 civiles se había establecido y dominaban sobre un país de 300 millones de habitantes.
- (8) Sobre la categoría de discurso en Foucault, Said remite a la *Arqueología del saber* y *Vigilar y castigar*. En este caso, como en varios otros pasajes de su obra, Said dialoga críticamente con Foucault pues para él, el orientalismo constituye una formación discursiva en la cual los autores tienen una incidencia real, a diferencia de lo sostenido por el filósofo francés.

Bibliografía

- Burke, P. (1996), *Formas de hacer la historia*, Madrid, Alianza.
- Burke, P. (2001), *La revolución historiográfica francesa. La escuela de los Annales, 1929-1989*, Buenos Aires, Gedisa.

- Burucua, J. (2003), *Historia, arte, cultura. De Aby Warburg a Carlo Ginzburg*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Chartier, R. (1994), "De la historia del libro a la historia de la lectura", en *Libros, lecturas y lectores en la Edad Moderna*, Madrid, Alianza, pp. 13-40.
- Chartier, R. (1995), *Espacio público, crítica y desacralización en el siglo XIII. Los orígenes culturales de la Revolución Francesa*, Barcelona, Gedisa.
- Chartier, R. (1996a), "Historia intelectual e historia de las mentalidades. Trayectorias y preguntas", en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, pp. 13-44.
- Chartier, R. (1996b), "El mundo como representación", en *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*, Barcelona, Gedisa, pp. 45-62.
- Chartier, R. (1996c), "Poderes y límites de la representación. Marin, el discurso y la imagen", en *Escribir las prácticas. Foucault, de Certeau, Marin*, Buenos Aires, Manantial, pp. 73-99.
- Chartier, R. (2008), "Escuchar a los muertos con los ojos. Lección inaugural en el Collège de France", en *Escuchar a los muertos con los ojos*, Buenos Aires, Katz, pp. 7-53.
- Darnton, R. (1987), *La gran matanza de gatos y otros episodios en la historia de la cultura francesa*, México, Fondo de Cultura Económica [original inglés 1984].
- Darnton, R. (2010), *El beso de Lamourette. Reflexiones sobre historia cultural*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica [original inglés 1990].
- De Certeau, M. (1996), *La Invención de lo cotidiano. Artes de hacer*, México, Universidad Iberoamericana.
- Duby, G. (1980), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Madrid, Taurus [original francés 1978].
- Fish, S. (1980), *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Cambridge, Harvard University Press.
- Furet, F. (1963), "Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne", *Annales ESC*, N.º 3, pp. 459-474.
- Gayol, S. y M. Madero (2007), *Formas de Historia Cultural*, Buenos Aires, Prometeo-UNGS.
- Geertz, C. (2000), "Descripción densa: hacia una teoría interpretativa de la cultura", en *La interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, pp. 19-40 [original inglés 1973].
- Ginzburg, C. (2001), *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Península [original italiano 1976].
- Ginzburg, C. y C. Poni (1979), "Il nome e il come: scambio ineguale e mercato storiografico", *Quaderni Storici*, N.º 40, pp. 181-190.
- Greenblatt, S. (1991), *Marvelous Possessions. The Wonders of the New World*, Chicago, Chicago University Press.

- Hourcade, E.; Godoy, C. y Botalla, H. (1995), *Luz y contraluz de una historia antropológica*, Buenos Aires, Biblos.
- Hunt, L. (1989), *The New Cultural History*, Berkeley, Los Angeles y Londres, University of California Press.
- Joseph, G.; LeGrand, C. y Salvatore, R. (eds.) (1998), *Close Encounters of Empire. Writing the Cultural History of U.S.-Latin American Relations*, Durham, Duke University Press.
- Lefebvre, G. (1974), *La Revolución francesa y los campesinos. El gran pánico de 1789*, Buenos Aires, Paidós [original francés 1952].
- Le Goff, J. (1985), "Las mentalidades, una historia ambigua", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, *Hacer la historia*, Vol. III: *Nuevos Temas*, Barcelona, LAIA, pp. 81-98 [original francés 1974].
- Mandrou, R. (1962), *Introducción a la Francia Moderna. Ensayos de psicología histórica, 1500-1640*, México, Uteha [original francés 1961].
- Noiriel, G. (1997), *Sobre la crisis de la historia*, Madrid, Cátedra [original francés 1996].
- Palti, E. (1998), *Giro lingüístico e historia intelectual*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes.
- Revel, J. (2001), *Las construcciones francesas del pasado*, Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Revel, J. (2005), "Microanálisis y construcción de lo social", en *Un momento historiográfico. Trece ensayos de historia social*, Buenos Aires, Manantial.
- Said, E. (1996), *Cultura e imperialismo*, Barcelona, Anagrama.
- Said, E. (2002), *Orientalismo*, Barcelona, Debolsillo [original inglés 1978].
- Said, E. (2004), *El mundo, el texto y el crítico*, Buenos Aires, Debate [original inglés 1983].
- Salvatore, Ricardo (comp.) (2005), *Culturas imperiales. Experiencia y representaciones en América, Asia y África*, Rosario, Beatriz Viterbo.
- Salvatore, Ricardo (2006), *Imágenes de un imperio. Estados Unidos y las formas de representación de América Latina*, Buenos Aires, Sudamericana.
- Schorske, C. (2011), *La Viena de fin de siglo. Política y cultura*, Buenos Aires, Siglo XXI [original inglés 1980].
- Tenenti, A. (1992), *El sentido por la muerte y el amor por la vida en el Renacimiento*, Madrid, Ollero [original italiano 1957].
- Vovelle, M. (1973), *Piété baroque et déchristianisation en Provence au XVIIIe siècle. Les attitudes devant la mort d'après les clauses des testaments*, París, Plon.
- Vovelle, M. (1986), "La sensibilidad prerrevolucionaria", en *Ideologías y Mentalidades*, Ariel, Barcelona, pp. 82-99.