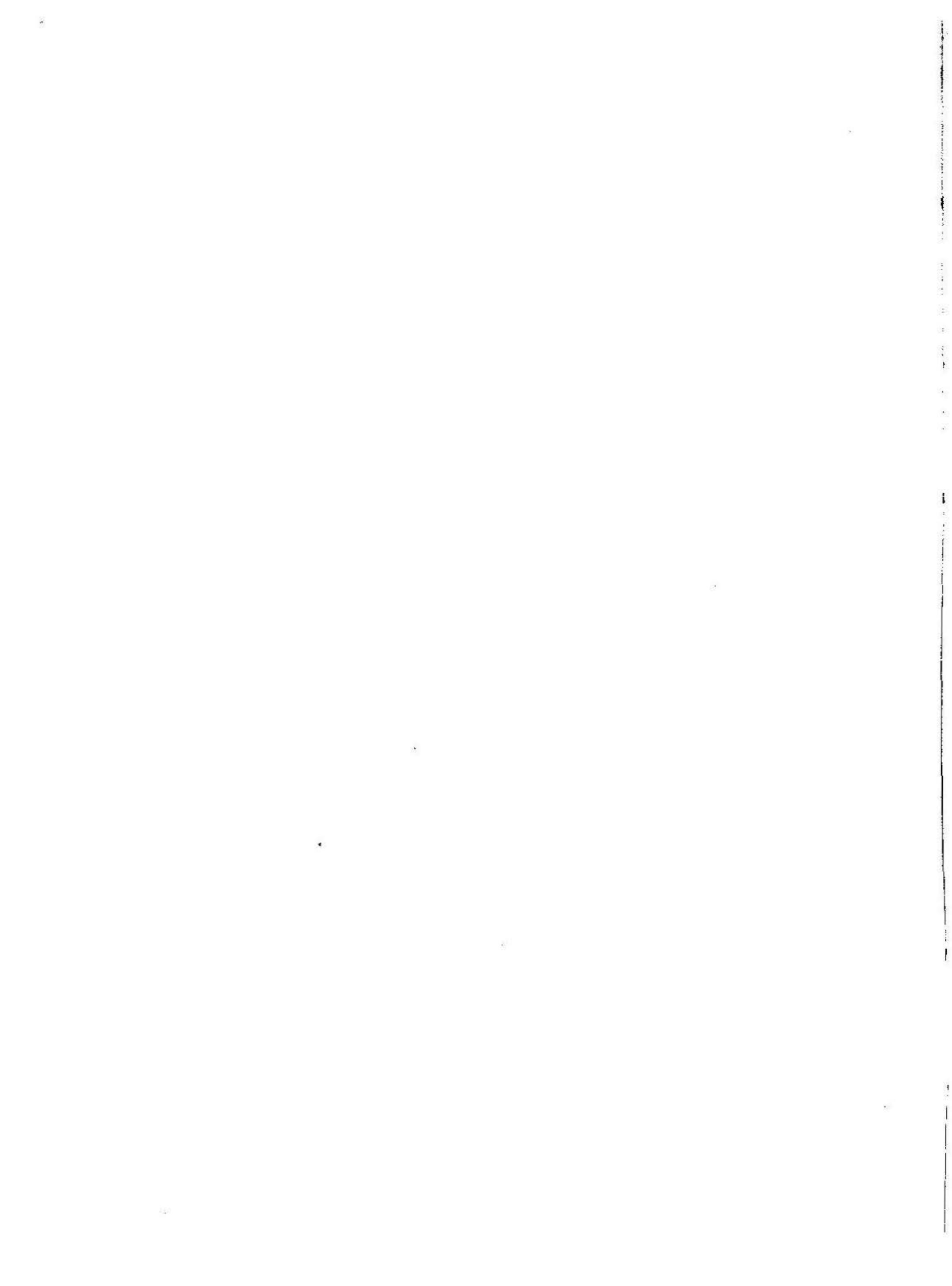


# Monografías del CEA





## Tras las huellas del paradigma indicial

*De la cultura de su época y de su propia  
clase nadie escapa, sino para entrar  
en el delirio y en la falta de comunicación*

Carlo Ginzburg, *El queso y los gusanos*

### INTRODUCCION

Carlo Ginzburg (Torino 1939) es historiador, pero un historiador que construye su objeto de indagación en torno al encuentro y la relación que se da entre la cultura docta y popular. Esta temática y los problemas historiográficos que de ella se derivan generan una confluencia entre historia y antropología. Se constituye así, Ginzburg, junto a otros, en los que auspician un nuevo enfoque de la historia: la antropología histórica (Le Goff, 1982). En esta relación no queda excluida la sociología como tampoco la economía, lingüística, literatura, etc.

La propuesta metodológica que nos ofrece se identifica como un paradigma de inferencias indiciales (Ginzburg, 1986). El carácter de "paradigma" queda confirmado por ser una orientación, una convocatoria a ubicarnos en un punto de vista en el que tiene fundamental peso la dimensión intuitiva. Por ello, no podría ser una secuencia canónica de procedimientos a seguir en la investigación.

El conocimiento indicial es la lectura en los detalles de contextos más amplios, es el conocimiento del todo por la parte, de lo complejo por lo simple, de las causas por los efectos. También es un conocimiento conjetural que a partir de las huellas, señales, indicios que dejan las cosas, reconstruye y se remonta hacia las cosas.

Este paradigma no es el modo por el cual los dioses y filósofos en el Topos Urano conocerán directamente la realidad porque ella les sea transparente. Más bien este paradigma tiene un parentesco próximo con el arte adivinatorio; no es una adivinación por inspiración sino analítica. Es adivinación que, como en brujos y químicos, descubre en los residuos humanos los males que les aquejan. Es la conjetura platónica sobre las sombras que emiten las cosas.

El paradigma supone una realidad no transparente y toma como objeto ese espacio que media entre los hombres y el mundo: el espacio de las simbolizaciones. Pero va más allá, afirma una ontología, un modo de ser que da sostén a las simbolizaciones; afirma una atemporalidad histórica que sólo las formas podrán revelarnos.

Así, los problemas del arte referidos a las inter-relaciones entre la

forma, el contenido, el ícono, el contexto, el estilo, etc., son el contexto apropiado para desarticular las formas, rescatar los detalles y trazar un camino que permita adentrarse en los nudos de relaciones que constituyen los acontecimientos.

Desconstruir las cuestiones teóricas y metodológicas desde los problemas que aborda Ginzburg, es la tarea que nos hemos propuesto.

Por una parte hay una argumentación investigativa que se va articulando a través de sus distintos trabajos pero hay también una justificación teórica que se construye a través de los mismos. Nos planteamos acercarnos a esas cuestiones que se manifiestan en la oposición "cultura docta-cultura popular" como así los problemas y respuestas que marcan un modo de vinculación con la Escuela de las Mentalidades y con Michel Foucault. Quedan pendientes aquellas reflexiones que se entretajan alrededor del Instituto Warburg y en la conjunción: Morelli-Holmes-Freud que identifica al paradigma de inferencias indiciales. Estos serán tratados en una próxima oportunidad.

Los problemas que aquí nos hemos planteado como la línea de análisis que se va desarrollando, no la hacemos como historiadores, antropólogos o lingüistas, sino desde el espacio de la filosofía y, en este caso, de una filosofía que debe ascender con prudencia la escarpada salida de la caverna. Es quizá, por esto, que en definitiva, sea un esbozo de una introducción filosófica a la problemática del paradigma indicial.

#### CULTURA POPULAR Y CLASE SUBALTERNA

El concepto "cultura popular" es un concepto problemático en cuanto a las significaciones que quiere expresar, pues se refiere a un aspecto del hecho social que es identificado como "cultura" pero, al mismo tiempo, implica una valoración de tal aspecto de la realidad: "popular". Este reconocimiento, como siendo "popular", es posible ser justificado desde un sistema axiológico que, por su propia naturaleza (valores), conlleva definiciones concomitantes ideológicas.

En cuanto a la comprensión del término: "cultura popular", se nos muestra aún más complejo cuando avanzamos hacia el momento empírico, es decir, el de la extensión del término. Esto se evidencia cuando se requiere de la metodología con la cual se reconoce la realidad "cultura y popular". En este caso cabe preguntarnos ¿con qué instrumentos teóricos podemos aprehender determinadas entidades de lo social, y al mismo tiempo, tener certeza de su correspondencia con el valor "popular"? ¿sobre cuáles sujetos o acontecimientos sociales dirigimos nuestro análisis para tomarlos como mediaciones de esa dimensión social que hemos reconocido como "cultura popular"? ¿es posible orientar nuestras indagaciones hacia

la búsqueda del origen de la conformación de una cultura popular? y en consecuencia a ello ¿cuál es el momento histórico que vamos a tomar, con justificadas razones, para rastrear en él las condiciones y características que hacen al tiempo "fundacional" de una cultura popular? ¿no será superado este equívoco si la pregunta se refiere al génesis, es decir, a las condiciones de posibilidad que conforman a un estrato social al que identificamos como cultura popular? En este caso nuestra mirada histórica no será ya para encontrarnos con un momento ideal en el que "comienza" a aparecer una cultura popular sino, más bien, para reconocer la posibilidad de detectar elementos transhistóricos o los componentes que desde cada época se han ido integrando, transformando, desapareciendo, etc. durante la conformación histórica de la cultura popular. ¿Hay entonces una estructura atemporal en la historia de una "cultura popular" o bien esa estructura se forma y transforma en distintos momentos de su desarrollo?

Así planteado el problema hay en él una resonancia fundamentalmente antropológica que se nos manifiesta con mayor riqueza cuando nos proponemos definir qué es la cultura y qué es lo popular.

A través del término "cultura" podemos recortar de la realidad social el conjunto de hechos realizados por los hombres o bien tomar como nuestro referente los procesos a través de los cuales se construyen las simbolizaciones que expresan, representan o figuran prácticas sociales.

En el primer caso tendremos que "operar" hechos tomados como objetos culturales; recolectarlos y, por ejemplo, como la investigación folklórica, describir sus valores formales. En el segundo caso, tendremos que reconocer las "objetivaciones" de la cultura para "leer" en ellas la sintetización de las significaciones que corresponden a determinados grupos humanos. En esta última perspectiva es cuando se trata de investigar sobre la correlación entre la forma y el contenido de una objetivación social. Es decir, entre la material expresión de la significación y la significación misma. Mas, desde aquí, se continúa con el interrogante ¿cómo comprender tal contenido, tal significación? ¿cómo justificar la correlación con la forma? ¿es que las significaciones se constituyen en entidades ideales sobrepuestas a las prácticas sociales o son las mismas prácticas sociales las que a través de sus formas, metas, sentido, valores, etc. revelan las significaciones? De uno u otro modo tenemos que prestar atención al proceso de producción de las significaciones (¡a excepción de un puro idealismo platonizante!). Es entonces cuando se abre un abanico de categorías que tratan de precisar el significado de cultura pero, siempre, desde esta perspectiva: mentalidades, imaginario social, estructura mental, etc. Espacios todos ellos, para ubicar el "lugar" donde sucede la producción, circulación y recepción del sentido.

En cuanto al término "popular" partiendo ya de una caracterización

semiótica de la cultura, corresponderá entonces, buscar a los sujetos productores de significaciones que valoramos como "populares".

Lo que nos revela la extensión del término "popular" es una multiplicidad de grupos humanos que pueden ser reconocidos según las posibles segmentaciones sociales que podamos realizar. Y esto, de acuerdo a los criterios teóricos de reconocimiento de aquellas segmentaciones.

La significación del término "popular" se recorta a partir de la diferencia y oposición con lo "no-popular". Esta oposición: popular-no popular ¿con cuáles de los pares de oposiciones siguientes se puede correlacionar?

hegemónico	/	no hegemónico
dominante	/	dominado
burguesía	/	proletariado
urbano	/	rural
"alto"	/	"bajo"
pasado	/	presente
tradicional	/	moderno

Carlo Ginzburg (1976) al optar por identificar a lo popular como la cultura producida por los *grupos subalternos* escapa a una correlación directa con algunos de los pares de oposición propuesto. Pues no se definirá por ninguno de los siguientes criterios: por un principio de distinción de clases sociales, por el lugar geográfico, por el lugar que ocupan dentro del sistema social, por su identificación con un determinado grupo histórico o por la aprehensión de determinados valores. La definición de "grupos subalternos" o "clase subalternas" tiene la generalidad capaz de no identificar, necesariamente, dentro de tal clase a los siervos, a los obreros, a los campesinos, etc. La oposición: "subalternos-dominantes" se define, más bien, en relación con el ejercicio del poder o por los roles que se cumplen dentro de la distribución de este poder en la sociedad. A partir de allí, la investigación se orientará hacia el reconocimiento de las manifestaciones emergentes de este par de opuestos y en cada situación o momento histórico. A través de las objetivaciones "culturales" se aprehenderán las significaciones que se correspondan con los subalternos o bien, dominantes. En este caso la aprehensión es a través de una instancia de "rarefacción" del estrato cultural. Otra alternativa para tal aprehensión sería identificar la estratificación cultural en aquellos acontecimientos que le pertenecen. Más adelante volveremos sobre este problema.

Como se observará, identificar lo popular con los grupos o clases subalternas puede englobar a grupos sociales que, por ejemplo, desde la teoría de las clases sociales no se corresponda simétricamente con una u otra definida clase social.

Tal identificación de "lo popular", en el modo genérico de su distinción, corresponderá a grupos que tienen formas diferentes de vida no reducibles fácilmente a un común denominador.

Es por ello que la definición de lo popular y luego su reconocimiento como dimensión concreta de lo social, pasa de lo antropológico a lo histórico, es decir, depende del corte histórico que se decida hacer.

Hay un modo de ser y de manifestarse por parte de los sectores subalternos en el medioevo como así en la contemporaneidad; los obreros en una sociedad semi-industrializada o los campesinos en un país con entrecruzamientos étnicos; los sectores populares en las ciudades de Córdoba o de Frankfurt.

En cada definición espacial y temporal a través de cada acontecimiento que tomemos en consideración, nos encontramos con los perfiles de su singularidad como así con los rasgos que los hacen pertenecientes a cierto tipo de generalidad. Es decir, se reconoce por detrás de la singularidad del acontecimiento una estructura que justifica su especificidad. Por ejemplo, el proceso en torno al asesinato del policía Luigi Calabresi que culminó en Milán en 1990, tendrá como singular lo pertinente al proceso judicial con los implicados potenciales del hecho, mas, al mismo, subyace una estructura. En este caso, el ejercicio del poder del juez en cuanto al uso de las pruebas en la reconstrucción histórica del hecho y, todo esto, a los fines de emitir un juicio, ocasión para discernir entre contexto y comportamiento individual (Ginzburg, 1991). Más elocuente aún, es el proceso al molinero Menocchio en el siglo XVI (Ginzburg, 1976) que nos muestra el horizonte cultural en el que se entrecruzan las significaciones de las clases dominante y subalterna. Representándonos la estructura mental de una época que en este individuo cobra un particular modo de articulación, Carlo Ginzburg prefiere identificar a esa estructura subyacente más que como "mentalidad", como "cultura popular", tomando una discreta distancia respecto a la Escuela Histórica de las Mentalidades. Lo popular, en consecuencia, queda definido como una valoración (ser perteneciente a las clases subalternas) correspondiente a procesos de producción, circulación y consumo de significaciones (ámbitos de la materialidad y lo imaginario) que están en el trasfondo de figuraciones, representaciones o imágenes de hechos o acontecimientos (dimensión simbólica de los objetos culturales).

Queda abierto el momento metodológico: el instrumento teórico capaz de permitirnos el reconocimiento de la "cultura popular" en una época determinada. Esta cuestión metodológica implica por una parte, un problema lógico y por otra, un problema técnico. De sus respectivas respuestas derivan consecuencias teóricas fundamentales (García Canclini, 1988).

Desde una lógica deductiva de la investigación científica se puede

contar primeramente con la caracterización del estrato al que hemos identificado como perteneciente a la cultura popular. Tal estrato se ubica en un lugar y tiempo determinados. Luego, buscamos identificar aquellos rasgos representativos de esa dimensión cultural. De este modo, bajo tales premisas se subsumen los detalles, las huellas, las señales que tomamos en análisis y hemos considerado como expresión simbólica de los rasgos de esa cultura popular.

Para llegar a la conclusión que: "x detalle es expresión simbólica de la cultura A", hemos necesitado previamente reconocer la especificidad de la cultura "A", definirla por su contenido pero también por el lugar y tiempo en el que sucede. Para ello nos valemos de alguna documentación propia de la investigación histórica para constatar los rasgos de esa cultura "A". Al mismo tiempo necesitamos reconocer los agentes sociales "productores" de esas significaciones culturales. Pero, por definición, tales agentes tienen que tener una correspondencia con la dimensión de las significaciones de la cultura "A". Los agentes entonces, deben ser sujetos sociales ("E") reconocibles desde algún criterio del análisis social. Tenemos así que: "Los sujetos E se corresponden con la cultura A" y "la cultura A tiene los rasgos del tipo x, y, z" por lo tanto, "el detalle x es expresión de la conjunción A y E".

De otro modo la investigación puede acentuar su momento inductivo.

Se estudia la cultura popular a partir de ciertas propiedades inherentes a los sujetos subalternos. Aquí debemos aprehender lo que tales sujetos expresan en sus acciones, en sus discursos, sin necesidad de ir hacia la trama que subyace a tales acciones o discursos. Nos valemos de los relatos mismos, de lo que "espontáneamente" se hace y dice. ¿Cómo se reconoce entonces, la cultura popular? La respuesta es, desde esta lógica de la investigación, a partir de la sumatoria de las conformaciones individuales de las simbolizaciones realizadas por sujetos subalternos y, todo esto, captado a través de una minuciosa observación. El esquema en este caso sería: "dada la clase E de sujetos identificados como subalternos socialmente, sus manifestaciones x, y, z de carácter simbólico cultural son manifestaciones inherentes a la clase E". Por lo tanto, "la cultura popular A es la resultante de la conjunción de x, y, z".

En tal esquema la conceptualización de la cultura popular es subsidia-ria de la aprehensión fiel de las manifestaciones x, y, z que son interpretadas como manifestaciones genuinas de la clase E popular.

En ambos casos se llega a una sustancialización de la cultura popular como también el razonamiento corre el riesgo de la "circularidad". Decimos que se concluye en la sustancialización porque la premisa mayor, desde el razonamiento deductivo, es la afirmación de la cultura A en conjunción con los sujetos E. Estos, los sujetos E se definen, a su vez, por un criterio que les atribuye propiedades o rasgos distintivos que sobrepasan las individua-

lizaciones concretas. Ejemplo de ello sería decir: "la clase obrera Argentina en 1992 tiene la característica A en cuanto a lo cultural". ¿Podemos discriminar "clase obrera"? Por cierto que sí, para ello la teoría de las clases sociales nos da los instrumentos pertinentes. Pero, ¿es suficiente tal identificación de la clase obrera como sujeto social homogéneo capaz de producir también semejantes simbolizaciones que la expresen? De hecho nos encontramos con representaciones cuya fuerza simbólica se corresponde a la "cultura popular" pero no están articuladas homogéneamente en la clase obrera argentina de 1992 ni sólo corresponden a los obreros argentinos de 1992.

En el razonamiento inductivo de un ejemplo semejante la sustancialización es también de la clase obrera y aquí radica, básicamente, la fuerza de tal argumentación. En esta oportunidad, la argumentación se desarrollaría de la siguiente manera: "Existe la clase obrera en 1992"; "lo que expresa cada individuo obrero argentino en 1992 es manifestación de su pertenencia a la clase obrera y como tal del *ser obrero*".

Nuevamente el sujeto social "clase obrera" es afirmado previamente no obstante que lo que se va a identificar como "cultura popular" o "cultura de la clase obrera" sea la conclusión de la suma de los comportamientos individuales de los obreros.

El problema de la circularidad radica en el valor de la prueba y su lugar en la argumentación. ¿No se está demostrando lo que ya es sabido por otras vías que no sean las de tomar como prueba la forma simbólica que analizamos? Sobre este punto nos detendremos más adelante. Por ahora queda abierto un interrogante que es requerible ser respondido: ¿cómo superar el sustancialismo en la argumentación? ¿cómo tomar un índice con valor simbólico cultural para reconocer en él el sustrato al que pertenece sin suponer previamente la sustancialización del sustrato? El problema que atraviesa esta discusión sobre la lógica de la argumentación es el que corresponde a la relación entre detalle y contexto; entre validación del contexto por el detalle o bien entre reconocimiento del contexto a través del detalle. Obviamente que el detalle al que aludimos aquí hace referencia a un aspecto morfológico que Ginzburg toma como testimonio documentario supletorio a aquellos que la tradición histórica ha manejado como tales; es decir, el contexto histórico social que justifica una formación cultural se convalida con una documentación tomada con los criterios tradicionales de la investigación histórica. El problema no radica en el valor de tales pruebas documentarias sino en el valor de ciertos detalles morfológicos que encontramos, por ejemplo, en las pinturas de cuadros, en los textos leídos en una época, en los comportamientos individuales a la luz de un proceso jurídico, etc. ¿Pueden ser tomados éstos como documentos que testimonian una estructura de cultura popular? ¿Tienen el valor probatorio equivalente a los documentos escritos o a los

hallazgos arqueológicos el relato personal que hace el molinero Menocchio ante el juicio del Santo Oficio, un detalle de la pintura la "Flagelación de Cristo" de Piero della Francesca o el relato cronológico de los hechos referidos al homicidio de Calabresi que hace Leonardo Marino?

La inferencia abductiva que implica el paradigma indiciario de Ginzburg o sea, la aprehensión de las causas por los efectos, se ofrece como solución a estos problemas. Esta forma de razonamiento tiene una función importante en los planteos de Charles Peirce y se identifica como inferencia "persuasiva", "contradicción" o "inferencia hipotética" (Peirce, 1903).

En la abducción lo único cierto es que contamos con el hecho que debe estar en la conclusión de un razonamiento o sea, dado el efecto reconocer sus causas. Para ello debo suponer o conjeturar un probable estado de cosas que, a modo de premisa, implique este hecho. En otras palabras, dado el resultado infiero la regla y el caso en el cual está contenido el resultado. Ferrater Mora (1980) nos da algunos ejemplos: dado que estos porotos son blancos y supongo que ellos provienen de esta bolsa puedo conjeturar que todos los porotos de la bolsa son blancos. Frente al hallazgo de fósiles de peces en el desierto de Sahara puedo suponer la hipótesis que explica este hallazgo sosteniendo que esa zona estaba cubierta por agua.

En las cosas que nos presenta Ginzburg esta inferencia abductiva es la que justifica el paradigma indiciario que nos propone. Sus equivalentes son el desciframiento cinegético a partir de la materialidad de la huella. El arte adivinatorio tiene también este procedimiento lógico que le permite la retrodicción.

Todos los ejemplos apropiados para ilustrarnos la abducción, muestran que lo concreto que se tiene en primera instancia son rostros, síntomas, indicios, vestigios, desde los cuales es posible la *reconstrucción* de la individualidad. Es de este modo como el indicio adquiere el valor de testimonio probatorio con el rango de "documento" y no como derivado de lo ya probado en otra instancia.

El paradigma indicial de Ginzburg nos muestra en su justificación y desarrollo el problema de las relaciones entre: forma-contenido / parte-todo / índice-contexto. El procedimiento implica esa conjunción de pesquisas de Sherlock Holmes; de lecturas de lo que trasciende a la aparente racionalidad como en Sigmund Freud y de encontrar instancias que sean elocuentes para la comprensión de los contextos y las personas que están "inscriptas" en las pinturas a través del método de Giovanni Morelli.

¿Pero, qué es lo que se debe conjeturar como trasfondo del detalle? y ¿cuáles son los aspectos formales a los que corresponde prestar atención como índices que construyen este trasfondo?

## CULTURA POPULAR Y MENTALIDADES

El paradigma metodológico indicial se presenta como opción para la investigación histórica pero, más que un método histórico, es un método morfológico.

Roberto Longhi y Giovanni Morelli con sus métodos morfológicos aplicados a la comprensión del contexto a través de las figuraciones pictóricas están en la génesis de este paradigma.

A las dificultades técnicas para leer en los aspectos formales las condensaciones de significaciones culturales, subyace una cuestión teórica fundamental: la sospecha de un trasfondo cultural que como el caso de los análisis de cultura popular, se muestra autónomo.

Por una parte el problema conceptual: "cultura popular" ha quedado resuelto con la hipótesis de que ella es expresión simbólica de las clases subalternas. Esta se genera a partir de determinados sujetos, pero se manifiesta en un espacio también de naturaleza simbólica. Este espacio es "la cultura en general". Allí es donde sucede la circulación entre cultura dominante y subalternas. Las manifestaciones concretas de esa circulación se inscriben en las articulaciones del lenguaje común, en la recepción de los mensajes, en la producción de los discursos de las clases subalternas. En producciones culturales como éstas es donde se puede observar el *fluir* de la circulación entre las producciones de significaciones de las clases subordinadas (Voloshinov/Bachtin, 1930).

¿Pero desde qué horizonte se hacen tales resemantizaciones? o, en otras palabras, ¿cuáles son las condiciones de producción y aprehensión del sentido por parte de estos grupos subalternos? La pregunta incluye el supuesto de la existencia de un sustrato que trasciende las variaciones de algunos aspectos morfológicos como así la posibilidad de acceder a indicios que delatan tal regularidad (Propp, 1928).

Como se ve el paso de la historia a la investigación morfológica implica el problema de cómo abordar tal trasfondo y la respuesta que se encuentre tendrá importantes implicaciones teóricas en la comprensión histórica.

Las dificultades para acceder a ese trasfondo son: precisar el modo y momento en que tales sustratos manifiestan la circulación cultural, es decir, la recíproca influencia entre la clase dominante y la clase subalterna; reconocer la naturaleza del mencionado trasfondo de regularidades. El valor de los acontecimientos o hechos que se han seleccionado para ser tomados como indicios elocuentes que denotan tal cultura popular. Por último, la relevancia testimonial que tiene para esta hipótesis del sustrato cultural y para la investigación histórica en general, detenernos en la historia de individuos aislados, marginados, excluidos.

Si Foucault encuentra en ellos, los marginados, el referente de la

exclusión, diferenciación e identidad de la cultura en su conformación histórica, Ginzburg ve en ellos también valor documental para reconocer el trasfondo estructural de la cultura popular.

Pero ¿es lo mismo "cultura" que "mentalidad"? Ginzburg en este punto coincide con las líneas de problemas que se plantea la Escuela de los *Annales* pero toma distancia en la respuesta.

La "mentalidad" conlleva un referente que no distingue clases sociales porque a través de ellas se hace presente lo colectivo mientras que, al abordar la cuestión de la cultura popular, como ya se vio, tenemos que recurrir a una necesaria segmentación social y a formas diferenciadas de "mentalidades". En este caso, la cultura popular sería más la generalización representativa del imaginario de una clase que el interclasismo que diluye las diferencias de dichas representaciones. Obsérvese que decimos "generalización de una clase" lo que guarda coherencia con nuestras afirmaciones de que el correlato es "clase subalterna-cultura popular".

Pero esta distancia aludida con respecto a la compatibilidad entre los conceptos "mentalidad" y "cultura popular" no excluye que los problemas que aborda Ginzburg se desarrollen con plena identificación con las articulaciones argumentativas de la Escuela de los *Annales*.

Porque Marc Bloch (Ginzburg, 1986) estuvo entre sus lecturas primeras e influyentes, por su vinculación directa con Jacques Le Goff, Paul Veyne, Georges Duby o bien con los análisis de Michel Foucault, Ginzburg está en la línea de la *École de Hautes Études en Sciences Sociales* de París.

En el campo de la historia, tal como lo señalaron sus fundadores Marc Bloch y Lucien Febvre (1929, 1945), se da la intersección de tres ejes principales: la historia económica y social, la historia de las mentalidades, las investigaciones interdisciplinarias. En este punto se suscita la convergencia de la economía, la sociología, la antropología, la psicología, la lingüística y la semiótica.

A fines de los años setenta el campo de interés de esta escuela ya abarcaba la antropología histórica, cultura material, imaginario, historia inmediata, larga duración, marginales, mentalidad y estructuras.

Los documentos y testimonios de los que se vale regularmente la investigación histórica son formas parciales e indirectas de representación de los acontecimientos. ¿Hay otra forma de conocer la historia que no sea a través de los documentos? ¿puede ceñirse la investigación histórica a los acontecimientos?

Si los acontecimientos son rectores de diferenciación nos pueden describir acontecimientos semánticos tales como los usos de los términos con determinadas designaciones en distintas culturas, acontecimientos del pensamiento o de la sensibilidad: modos de percibir y vivenciar el espacio, el mar, el infinito. Pero la historia tradicionalmente se ha detenido en

aquellos acontecimientos en los que aparecen individuos claves como hacedores de la historia; batallas, como acontecimientos que marcan los ritmos de la historia; etc. Pero quedaba excluida una extensión de "no-acontecimientos" (*non événementielle*), es decir de aquello que los historiadores mismos relegaron, callaron e ignoraron (Ginzburg, 1976).

¿Es más valiosa la vida de un monarca que las peripecias vividas por Chiara Signorini en Módena en 1519, por ser acusada de prácticas de brujerías? ¿Es más valioso, como documento, una carta de un rey que las anotaciones de las lecturas del molinero friulano Menocchio en el siglo XVI?

Lo que se plantea no es una sustitución de un acontecimiento por otro sino más bien reconocer el horizonte indefinido de los acontecimientos. Un acontecimiento se reconoce a través de las huellas que deja y cualquier hecho de la vida cotidiana es una huella de algún acontecimiento.

Así como no basta con comprender cómo eran las torturas en el medioevo que se representan, por ejemplo, en el *Kriminalmuseum* de Rothenburg en Alemania, sino cómo se veía la tortura en esa época, cómo era integrada a la vida cotidiana. Así también esto nos muestra que todo acontecimiento es recorte del entretelado de una trama de relaciones, de interacciones de distintas prácticas sociales.

Elegir un modo de desgajar de la realidad un fragmento como acontecimiento, es elegir uno de los itinerarios de ese nudo laberíntico que subyace a los mismos; pues los acontecimientos son nudos de relaciones con una trama. Detrás de la Revolución de Octubre en Rusia de 1917, hay una trama como así también detrás de la renuncia de Mijail Gorbachov en 1992. ¿Cuáles testimonios de las tramas elegiremos para reconstruir esas relaciones?

Los acontecimientos son individualizados, es decir, tienen el carácter de irrepetibles. Detenerse en los detalles que hacen al acontecimiento es interesarnos por la individualidad del mismo. Si tratamos de reconocer en ellos qué es lo que tienen de generalidad, entonces nuestro objetivo es la especificidad de los mismos.

Por su parte, los individuos, cualquiera sea el status social con el que la historia los destaque son singularidades individuales que corresponden a una especificidad. Pues los individuos son inteligibles y, así mismo, a través de ellos se hace inteligible esa especificidad que es, a la vez, general y particular. Ahí radica el valor testimonial de la historia personal de Menocchio relatada en *El Queso y los Gusanos* (Ginzburg, 1976) o bien, las figuraciones que están en la composición pictórica de Pietro della Francesca (Ginzburg, 1981).

El tiempo histórico es el medio en el que suceden esas tramas. El recorte del tiempo pasado no se efectúa sino en función del acontecimiento que se toma como objeto de análisis: el tiempo necesario para hacer

inteligible la trama que se entreteje detrás del acontecimiento. Es la unidad de la trama la que lo circunscribe, la que define el tiempo y no una unidad de espacio y tiempo la que se debe recortar previamente a la delimitación de nuestro objeto.

La elección de los testimonios como itinerarios que nos permiten alcanzar la trama, en última instancia se decide a partir del reconocimiento de la naturaleza de la misma. Es aquí donde la Escuela de los *Annales* a través de Le Goff y Veyne se refiere a Michel Foucault para decirnos cómo debe entenderse tal trasfondo que configura la especificidad de los acontecimientos.

Desde su perfil como historiador, Michel Foucault (1969) señala el carácter arbitrario de los hechos humanos como así que tal aspecto no se nos muestra evidente. Se presentan como objetos naturales. Lo que hay que atender es el carácter de objetivación o cosificación de prácticas que están implicadas en esos objetos.

El método de abordaje de las prácticas consiste en una descripción empírica de los mismos con prescindencia de los objetivos o causas materiales. Juzgar a las personas por sus actos, por sus prácticas y no en función de sus autorrepresentaciones. Pues los objetos en tanto reificaciones de prácticas son lo que son en relación con ellas. Es la relación la que determina y esto, como consecuencia de la práctica que los constituye. Mientras que las autorrepresentaciones, como la ideología, son las idealizaciones de las prácticas y no pueden ser un aspecto que las explica. Las prácticas, tal como son realmente, son lo que debe ser aprehendido por el investigador. Ello no es un sustrato inconsciente ni una relación social predeterminada por un modo de producción económico.

Si observamos las prácticas y los discursos tal como ellos son, nos revelan que en el ámbito de lo que se dice hay prejuicios, resistencias, pliegues inesperados de los cuales los hablantes no son conscientes. Pues subyacen al discurso consciente una gramática generada por la propia práctica y las gramáticas vecinas. Las palabras engañan, nos hacen creer en cosas (Foucault, 1966) y juzgar por las palabras es caer en este engaño pero se lo supera si tomamos las prácticas de las cuales las cosas no son sino su consecuencia. Por ello la gramática que atraviesa el discurso no es coherente, lógica, perfecta; tiene la dimensión azarosa de las prácticas.

En las prácticas se han instalado las representaciones y las enunciaci-ones pero los individuos no lo saben. Sólo una ruptura con la aparente homogeneidad, con la aparente plenitud de la razón en las acciones, nos revela esos ángulos inconscientes que estructuran a las prácticas.

La multiplicidad de objetivaciones (represión, gobernantes, sujetos de derecho) corresponden a prácticas heterogéneas y, así también, son múltiples las prácticas que se encuentran detrás de los objetos naturales. Es por esto que el objeto (lo que se ha hecho) se explica por la práctica (el

hacer) y no es la práctica la que se explica por lo hecho. Esto es el objeto, en otras palabras, la objetivación de las prácticas tanto en su multiplicidad como heterogeneidad. Tales hechos son el resultado de metas, objetivos, que orientan esas prácticas y que anteceden a los objetos.

Lo que explica las prácticas en consecuencia, no es lo inconsciente, un proceso de represión o la astucia engañadora de la ideología sino es la creencia, la mentalidad. ¿Por qué no la ideología? Porque para Foucault la ideología está tomada como el significado de una práctica o bien como doctrina política, religiosa, filosófica es decir, práctica discursiva. La diferencia está en que es doctrina que justifica el por qué se actúa de tal manera, o bien explica cómo una práctica cambia de significado según la época. Es la permanente actualidad de la práctica la que va modelando su significación. La ideología por consiguiente, como significado de la práctica, la revela pero no la explica.

También se puede reconocer que las prácticas se asientan sobre una base material que son los referentes pre-discursivos. Estos son los que dan apoyo a las posibles objetivaciones, por ejemplo, la identificación del individuo como loco. Mientras tanto, cada sociedad objetiva sobre los referentes pre-discursivos, modos de locura, perversión, etc. La locura existe como objetivo en y por una práctica pero esa misma práctica no es la locura.

Esa dimensión material pre-discursiva es una dimensión con potencialidades sin rostro. Serán las diversas prácticas las que toman de esa dimensión material los referentes para sus diversas objetivaciones.

En consecuencia: el referente que toman las prácticas no es el mismo a través de la historia. Los rastros históricos de las prácticas tales como religión, magia, locura, etc. se configuran a través de cada momento histórico y a partir de uno u otros puntos materiales pre-discursivos que cada época ha elegido.

Por otra parte, a las instituciones (cárcel, escuela, ¡universidad!) se les asigna funciones diferentes según las prácticas de la época. Son las prácticas sucesivas las que definen sus funciones.

Lo que nos revela la historia no es, entonces, una estructura con transformaciones continuas ni una variedad de formas de estructura que sean explicadas por la forma estructural anterior. Sólo hay una sucesión de estructuras.

Lo que designa como "estructura" la filosofía de Michel Foucault son las relaciones y éstas, a la vez, son las que dan formas definidas, objetivaciones, a la materia.

¿Por qué hay un desfase entre los textos leídos por el molinero Menocchio y la manera en que los asimiló y los refirió a sus inquisidores en aquel proceso que analiza Ginzburg en *El Queso y los Gusanos*?

Los textos son individualidades como todo lo que existe en la historia;

como tales, no conservan su fisonomía a lo largo del tiempo. Lo que existe es la materia del texto manuscrito o impreso, susceptible de adquirir un sentido. Esa materia no es nada hasta que la relación la convierte en una u otra cosa. Se da así la primacía de la relación.

La historia que hace Foucault se muestra genealógica o bien arqueológica porque la tarea que se plantea es la aprehensión de las prácticas como trama de relaciones a través de las cuales los hombres se representan y actúan. Detrás de los objetos naturales están las prácticas con fechas concretas y éstas se explican a partir de las prácticas próximas en las que se asientan. Así por ejemplo mientras en el individuo lo reprimido se explica por su propia historia, en las sociedades lo reprimido de una época es en realidad la práctica diferente de otra época. Cada práctica tiene su propia historia duración. Lo que Foucault nos revela es la no-racionalidad de las acciones. No afirma una dualidad entre apariencia y realidad sino que pone de manifiesto el encuentro de relaciones, las estructuras que dan sentido a las objetivaciones. Estas quedan desnudas en su genuina irracionalidad. En una suerte de coincidencia es esto lo que también hace Ginzburg: trazar un itinerario posible hacia las relaciones a través de los detalles, las formas o, bien, en aquellos pliegues de la racionalidad de las acciones. Es decir, encontrar el sendero que nos conduzca hacia la trama en que consisten las prácticas y que subyacen, por ejemplo, en la cosmología de Menocchio, en la disonancia entre las preguntas de los inquisidores y las respuestas de la acusada Chiara Signorini por brujería, en los detalles de las pinturas el "Bautismo de Cristo", la "Flagelación" y el ciclo de Arezzo de Piero della Francesca o en la conducción del proceso de Milán que condena en 1990 a A. Sofri, G. Pietrostefani y O. Bompresi.

Pero así también, hay una distancia que Ginzburg toma con respecto a Foucault en cuanto a la ontología de esta trama de relaciones que constituyen las mismas prácticas. Pues, en Ginzburg, está la sugerencia de un núcleo mítico, atemporal, que atravieza la cultura. La posibilidad de una homologación morfológica que arrastre al mismo tiempo significaciones plenas o residuales pero que, como tales, pervivan en el trasfondo de las formas culturales.

La raíz de estas sugerencias están en la historiografía del arte, en los análisis morfológicos del Instituto Warburg, de Roberto Longhi, de Vladimir Propp y de Giovanni Morelli.

*Raúl Antonio Rodríguez*

Bibliografía

- DUBY, Georges, (1978), *Los tres órdenes o lo imaginario del feudalismo*, Petrel, Madrid, 1980.
- ECO, Umberto, (1984), *Semiótica y filosofía del lenguaje*, Lumen, Barcelona, 1990.
- FERRATER MORA, José, (1980), *Diccionario de filosofía*, Alianza, Madrid, 1980.
- FOUCAULT, Michel, (1966), *Las palabras y las cosas*, Siglo XXI, México 1968.
- (1969), *La arqueología del saber*, Siglo XXI, México, 1988.
- GARCIA Canclini, Néstor, (1988), "La crisis teórica en la investigación sobre cultura popular" en *Homines: revista de ciencias sociales*, Universidad Interamericana de Puerto Rico, vol. 12, n. 1 y 2, Marzo 1988, Enero 1989.
- GINZBURG, Carlo, (1976), *El queso y los gusanos*, Muchnik, Barcelona, 1986.
- (1981), *Pesquisa sobre Piero*, Muchnik, Barcelona, 1984.
- (1986) *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Einaudi, Torino, 1991.
- LE GOFF, Jacques, (1982), *Pensar la historia*, Paidós, Barcelona, 1991.
- (s/f) *Lo maravilloso de lo cotidiano en el Occidente medieval*, Gedisa, Barcelona, 1986. (1985) *Los Intelectuales en la Edad Media*, Gedisa, Barcelona, 1986.
- PEIRCE, Charles S. (1903), *Lecciones sobre el pragmatismo*, Aguilar, Buenos Aires, 1978.
- PROPP, Vladimir, (1928), *Morfología del cuento*, Fundamentos, Madrid, 1985.
- VEYNE, Paul, (1971), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 1984.
- VLOSHINOV, Valentin N. (Bachtin ?), (1930), *El signo ideológico y la filosofía del lenguaje*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1976.