
Entrada Libre

Brujos y chamanes

Carlo Ginzburg

Tomado de *The New Left Review*, julio-agosto de 1993. Traducción de Lligany Lomelí.

Me invitaron a hablar de brujas y chamanes, el centro de mi libro *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*,¹ que hoy aparece traducido al japonés, a unos años de la edición italiana. En vez de resumir mi libro en su versión final, preferiría invitarlos a leerlo hablándoles de las investigaciones preliminares que me permitieron escribirlo. Quisiera reconstruir el camino—algo tortuoso—que me llevó, si bien metafóricamente, del noreste de Italia, donde empezaron mis investigaciones sobre la brujería, a las llanuras de Asia central.

El gran sinólogo francés Marcel Granet dijo una vez que “la méthode, c’est la voie après qu’on l’a parcourue,” (“el método es el camino después que uno lo ha recorrido”).² De hecho, “método” proviene del griego, no obstante que la etimología propuesta por Granet—*metà-odòs*, “después del camino”—sea completamente imaginaria. Pero la simpática observación de Granet tenía una intención seria, si no es que polémica: en cualquier ámbito científico, el discurso sobre el método sólo vale cuando constituye una reflexión *a posteriori* sobre un tema específico de investigación, y no cuando se le presenta—como sucede con mayor frecuencia—como una serie de recetas *a priori*. Espero que el relato que ofrezco sobre el surgimiento y desarrollo de mi investigación, mínimo e insignificante en sí mismo, confirme la irónica afirmación de Granet.

Contar la historia del itinerario de un tema de investigación cuando éste ya llegó a una conclusión—aun en el caso de una conclusión, por definición, provisional—siempre, como es obvio, representa un riesgo: el de la teleología. En retrospectiva, las incertidumbres y los errores desaparecen o se transforman en los peldaños de una escalera que lleva directamente a la meta: el historiador sabe desde un principio lo que quiere, lo busca y al final lo encuentra.

Quizá sea un lugar menos común la percepción de que una desproporción análoga entre la escasez o carencia de conocimiento preliminar y la relevancia del objeto sea tal vez característica de todas las elecciones realmente importantes que un individuo hace en el curso de su propia existencia.

Pero en la vida real las cosas no son así. La vida en un laboratorio, según las descripciones recientes de historiadores (como el francés Bruno Latour) que utilizan un modelo antropológico, es mucho más confusa y desordenada.

La euforia de la ignorancia

La experiencia que describiré es en sí misma algo más que confusa y desordenada, no obstante que se refiere a un individuo —yo mismo— y no a un grupo. Al principio hay una iluminación repentina: la manera en que un tema de investigación se le presenta a un estudiante de veinte años en la Universidad de Pisa al final de la década de 1950. Hasta ese momento yo no estaba seguro de querer ser historiador, pero cuando este tema me vino a la cabeza no lo dudé. Éste era mi tema, el tema para el que me preparé durante años para trabajar —nunca imaginé cuántos.

Muchas veces me he preguntado cuáles fueron los motivos de este entusiasmo inesperado, que en retrospectiva me parece que tiene todas las señas del enamoramiento: lo inesperado del relámpago, el entusiasmo, su falta (al menos aparente) de conciencia. Yo no sabía nada sobre la historia de la brujería: mi primer acto —frecuentemente repetido con otros temas de investigación— fue buscar “brujería” en la *Enciclopedia italiana* para obtener alguna información elemental. Quizá por primera vez sentí realmente lo que llamaría “la euforia de la ignorancia”: el sentimiento de no saber nada y estar a punto de aprender algo. Creo que el intenso placer asociado a este momento contribuyó a evitar que me volviera un especialista, que profundizara en un campo de estudio muy limitado. La urgencia por confrontar periódicamente temas y áreas de investigación en las que soy un completo ignorante, no sólo la conservo, sino que se ha acentuado con los años.

Es un lugar común que un estudiante en su segundo año de universidad sea totalmente ignorante sobre el tema de investigación que elige. Quizá sea un lugar menos común la percepción de que una desproporción análoga entre la escasez o carencia de conocimiento preliminar y la relevancia del objeto sea tal vez característica de todas las elecciones realmente importantes que un individuo hace en el curso de su propia existencia. (En retrospectiva, a esta desproporción le llamamos destino.) ¿Pero qué le hace elegir al individuo? En ese momento, detrás de mi entusiasmo por el tema de investigación que apareció en forma inesperada ante mis ojos, creo que hoy puedo adivinar un tejido de memorias y experiencias triviales confusamente mezcladas con fuertes sentimientos y prejuicios mucho más recientes.

¿Qué tanto influirían en mi elección los cuentos de hadas que me contaron de niño? Mi madre solía leerme los cuentos de hadas recopilados a finales del siglo XIX por el siciliano Luigi Capuana, poblados de toda suerte de magias y horrores: madres dragones con las bocas chorreando la sangre de los “corderos, cabritos / que parecían bebés”, criaturitas con una mirada inocente que, al voltear la página, se convertían en licántropos de fauces abiertas. Crocetta, una

niña de los Abruzos que vivía en la aldea donde mi familia pasó tres años, nos contó a mi hermano y a mí —como supe por algo que mi madre, Natalia Ginzburg, escribió en *Inverno in Abruzzo*— historias muy similares a las recopiladas por Capuana. En uno de los cuentos, a un niño lo mata su madrastra y se lo sirve a su padre; entonces, sus huesos descarnados cantan: “Y mi cruel madrastra me cocinó en la olla/ Y mi padre glotón me tragó/ Hizo una buena comida conmigo.”³ Como todos los niños, a través de la siniestra ambigüedad de los cuentos de hadas comencé a descifrar la realidad —en primera instancia el misterioso mundo de los adultos—.

La antropofagia y las metamorfosis animales son el centro de *Historia nocturna*. Para mí, la decisión de estudiar la brujería significó inmediatamente, y sobre todo, concentrar mi atención en las confesiones de las brujas, hasta cierto punto como en los cuentos de hadas que escuché en mi infancia. Pero entre los motivos para esta elección, de los que en ese tiempo apenas era consciente, se intercalaban otros de naturaleza diferente —tanto emocionales como ideológicos—. Nací en una familia de izquierda. Mi padre, Leone Ginzburg, ruso de nacimiento —nació en Odesa—, que después emigró a Italia con su familia, perdió su plaza como catedrático de literatura rusa en la Universidad de Turín por negarse a jurar lealtad al régimen fascista. Tenía entonces veinticinco años. Entre 1934 y 1936 estuvo dos años en prisión por actividades antifascistas. Cuando Italia entró a la guerra junto a la Alemania nazi en 1940, a mi padre lo deportaron a una aldea en los Abruzos, donde se le unieron su esposa y sus hijos; a la caída del régimen fascista mi padre se fue a Roma y retomó la actividad política; lo arrestaron y reconocieron, y murió en 1944 en el ala de la prisión de Regina Coeli, bajo el control de los nazis. En su libro clásico *Il populismo russo*, el historiador turinés Franco Venturi habla sobre los escritos y la persona de mi padre —a quien conoció y con quien intimó en los círculos de *emigrés* antifascistas de París— como “una encarnación novedosa y original” del espíritu de los *narodniks*.⁴ Fundamental en la experiencia de los antifascistas era, como sabemos, una fuerte simpatía moral e intelectual hacia los valores expresados por la sociedad campesina. Encontré una actitud similar en un libro que salió después de la guerra y que de inmediato se tradujo a numerosas lenguas: *Cristo se detuvo en Éboli*. Su autor, el escritor y pintor Carlo Levi, también fue amigo de mi padre y, como él, primero se involucró en la conspiración antifascista de Turín y después el régimen lo exiló en una aldea al sur de Italia. Creo que estos paralelismos hicieron lo suyo en la profunda impresión que tuvo en mí *Cristo se detuvo en Éboli* cuando lo leí en la adolescencia. Fue inevitable un sentimiento de identificación, a pesar de que la aldea que describía Levi en Lucania era mucho más aislada y salvaje que la aldea en los Abruzos donde pasé parte de mi infancia. Pero no sólo me impresionaron las circunstancias del tema del libro. Levi nunca oculta sus diferencias con los campesinos del sur, con sus ideas y creencias, pero nunca asume una actitud de superioridad ante ellos: toma todo en serio, incluyendo los encantos y las fórmulas mágicas. Creo que de *Cristo se detuvo en Éboli* aprendí que la separación intelectual y la participación emocional, la racionalidad y el respeto hacia las diferencias culturales, son actitudes

Creo que de Cristo se detuvo en Éboli aprendí que la separación intelectual y la participación emocional, la racionalidad y el respeto hacia las diferencias culturales, son actitudes que no sólo son compatibles sino capaces de alimentarse entre sí.



De mi madre aprendí algo todavía más importante —y no sólo para mi trabajo de investigación—: que no existe ninguna relación entre la inteligencia y el privilegio social y cultural.

que no sólo son compatibles sino capaces de alimentarse entre sí. De mi madre aprendí algo todavía más importante —y no sólo para mi trabajo de investigación—: que no existe ninguna relación entre la inteligencia y el privilegio social y cultural.

La perspectiva de la víctima

En retrospectiva, creo que tanto la fijación permanente de los cuentos de hadas que escuché en mi infancia como el populismo que absorbí de mi círculo familiar, contribuyeron desde el principio a orientar mi investigación hacia el estudio de las víctimas de la persecución y no hacia la persecución. Ésta fue una elección que en términos historiográficos resultaba doblemente anómala. Hacia finales de la década de 1950 —como lo subrayó con ironía distante el historiador inglés Keith Thomas— la mayoría de los historiadores consideraban a la brujería, que por mucho tiempo fue un asunto vigente, un tema de investigación marginal y extravagante.⁵ Cuando más, estaba permitido analizar la persecución de la brujería como episodio aberrante de la historia intelectual europea de finales de la Edad Media y principios de los tiempos modernos. Durante las décadas de 1970 y 1980, la brujería se volvió un tema historiográfico muy de moda, pero el interés de los historiadores, a pesar de que revestía formas mucho más complejas que en el pasado, siguió concentrándose casi exclusivamente en la persecución y en sus mecanismos culturales y sociales. Las víctimas permanecían casi siempre en la penumbra.

He mencionado algunos de los motivos que me llevaron precisamente en esta dirección. Aquí debo agregar algo más: la dificultad de este tipo de investigación. Algunos de los obstáculos más serios surgieron gradualmente con los años; en aquel tiempo vi uno en particular: las formas aparentemente similares que asume la brujería —no por su persecución— en tiempos y lugares muy distantes. Había que devolver la brujería a la historia, pensaba, historizando sus características en apariencia atemporales. En este deseo por emprender un reto cognoscitivo había un elemento inevitable de arrogancia juvenil: el deseo de probar a otros, y sobre todo a uno mismo, desde la línea de sombra que menciona Conrad, de lo que uno es capaz.

He dejado para el final un elemento del que fui consciente sólo muchos años después, cuando un amigo me señaló que la elección de estudiar la brujería y, en particular, las víctimas de su persecución, realmente no era tan extraña para un judío que había sido perseguido. Me dejó asombrado esta simple observación. ¿Cómo se me había podido escapar un hecho tan evidente? Y sin embargo, durante años nunca se me ocurrió la analogía entre judío y bruja y la posible consecuencia de que yo me pudiera identificar con el objeto de mi estudio. En todo esto, hoy me inclino a ver el efecto de la represión. Aquello que es evidente y se oculta a la vez es, como nos enseñó Freud, lo que no queremos ver.

Pido una disculpa por demorarme en estas circunstancias personales. Quisiera vencer la tentación narcisista, presente en cada uno de nosotros, y considerarla como información para un experimento

in vitro. Es obvio, o debería serlo, que la biografía de un historiador —desde sus circunstancias familiares y la educación que recibió hasta sus amistades— no es banal para la comprensión de sus escritos. Pero en general, la gente no va más allá de esta observación. Quisiera aprovechar lo que convencionalmente —en un sentido a la vez biológico y burocrático— se llama *identidad* —aunque sería preferible un término como *continuidad*— entre mi persona de hoy y mi persona de entonces, para examinar en retrospectiva cómo estos elementos afectaron mi investigación concreta. Los elementos que he enumerado hasta ahora contribuyeron a la elección del tema —la brujería— desde un ángulo particular: las víctimas de la persecución. Pero ninguno de estos elementos —desde el más reprimido (ser judío), hasta el más consciente (el deseo por atravesar fronteras disciplinarias)— implicaba una hipótesis de investigación específica. La hipótesis con la que se inició mi investigación —es decir, que la brujería en algunos casos pudo ser una forma cruda y elemental de la lucha de clases— hoy me parece un intento por justificar, ante mis ojos y ante los de los demás, un tema de investigación carente de una legitimidad historiográfica verdadera. En resumen, mi deseo por atravesar fronteras disciplinarias estaba lejos de ser ilimitado.

Detrás de mi hipótesis estaba la lectura de los ensayos de Eric Hobsbawn, el historiador marxista inglés: los ensayos reunidos en *Rebeldes primitivos* (1959) y, sobre todo, un estudio que apareció en 1960 en la publicación ideológica del Partido Comunista Italiano, *Società*, bajo el título “Para una historia de las clases subalternas”, que hacía eco de un término usado por Gramsci en sus *Cuadernos de la cárcel*. Para mí también, al igual que para muchos otros académicos italianos de mi generación, la lectura de los escritos de Gramsci fue un hecho decisivo. El Gramsci que proponía Hobsbawn era un Gramsci leído e interpretado en términos de la antropología social británica. Pero los libros de antropología más cercanos a mí por esos años eran otros: en primer lugar los de Lévi-Strauss quien, treinta años después, se convertiría en la principal persona contra la que se dirigía críticamente *Historia nocturna*.

Comencé a leer los procesos de la Inquisición que se conservan en el Archivo Estatal de Módena, ciudad del norte de Italia. Entre esos documentos encontré un proceso de 1519 a una campesina, Anastasia la Frappona, acusada de intentar matar a su ama con magia, quien desalojó a ella y a su esposo de la tierra que cultivaban. “Los historiadores generalmente encuentran lo que buscan: un hecho que me inquieta”, escribió Morton Smith, el historiador estadounidense del judaísmo y el cristianismo.⁶ No estoy seguro de si tuve un sentimiento de turbación al enfrentarme a la inesperada confirmación de mi hipótesis sobre la brujería como un arma elemental en la lucha de clases. Pero de hecho, mi investigación tomó de inmediato otro giro.

Al final del artículo que escribí sobre el proceso a Anastasia la Frappona, subrayé la posibilidad de descifrar en los documentos inquisitoriales no sólo lo que los jueces impusieron, sino también —y esto se daba mucho menos, por supuesto— las voces de los acusados, expresión de una cultura que era obstinadamente diferente.⁷ La lucha y el conflicto seguían siendo centrales, pero cambiaban a un

Al final del artículo que escribí sobre el proceso a Anastasia la Frappona, subrayé la posibilidad de descifrar en los documentos inquisitoriales no sólo lo que los jueces impusieron, sino también —y esto se daba mucho menos, por supuesto— las voces de los acusados, expresión de una cultura que era obstinadamente diferente.



El vaquero, llamado Menichino della Nota, decía que cuatro veces al año salía de noche en espíritu junto con otros nacidos como él en el amnio, se llamaban sonámbulos o benandanti (una palabra que entonces me era completamente desconocida e incomprensible), para luchar contra los brujos en un gran campo cubierto de rosas en flor, la pradera de Josafat. Si los benandanti ganaban, la cosecha sería abundante; si los brujos ganaban, habría hambruna.

plano cultural que se podía descifrar mediante una lectura atenta de los textos. Para alentarme en esta dirección estaban los escritos de los filólogos de lenguas romances como Erich Auerbach, Leo Spitzer, Gianfranco Contini. De ellos traté de aprender el arte de “leer despacio” —esto es, como nos lo recordó Roman Jakobson, filología—⁸ y de aplicar este arte a textos no literarios.

El desafío del azar y la anomalía

Hoy manejo cierta erudición; no es mi intención proyectar en el pasado una claridad que en aquel tiempo no tenía en lo absoluto. En 1961 y 1962 viajé por Italia siguiendo las huellas de los archivos de la Inquisición. Pasé por momentos de duda e infelicidad; tuve la impresión de estar perdiendo el tiempo. Ya no me convencía mi hipótesis inicial sobre la brujería como una forma elemental de la lucha de clases, pero tampoco estaba en situación de sustituirla por una hipótesis más satisfactoria. Casualmente fui a Venecia, donde el Archivo Estatal guarda una de las colecciones más ricas sobre la Inquisición: más de ciento cincuenta grandes cajas llenas de interrogatorios y procesos que cubren un periodo de dos y medio siglos —de mediados del siglo XVI a finales del XVIII, cuando se suprimió la Inquisición—. Cada investigador puede pedir un número limitado de cajas al día; creo que ya entonces eran tres. Como yo no sabía literalmente lo que buscaba, pedía al azar —a lo mejor las cajas número 8, 15, 37— y comenzaba a examinar las páginas de los procesos. Me sentía jugar una suerte de ruleta veneciana. Subrayo estos detalles triviales porque me permiten enfatizar la naturaleza absolutamente azarosa de mi descubrimiento: el interrogatorio que tuvo lugar en 1591 a un joven vaquero de Latisana, un pequeño lugar no muy lejos de Venecia. El vaquero, llamado Menichino della Nota, decía que cuatro veces al año salía de noche en espíritu junto con otros nacidos como él en el *amnio*, se llamaban sonámbulos o *benandanti* (una palabra que entonces me era completamente desconocida e incomprensible), para luchar contra los brujos en un gran campo cubierto de rosas en flor, la pradera de Josafat. Si los *benandanti* ganaban, la cosecha sería abundante; si los brujos ganaban, habría hambruna.

Recuerdo perfectamente que después de leer este documento —no más de tres o cuatro páginas— caí en tal estado de excitación que tuve que interrumpir mi trabajo. Mientras caminaba ida y vuelta frente al Archivo pensaba que había tenido un golpe de suerte extraordinario. Aún lo pienso, aunque esta confesión hoy no parece adecuada en mí. El azar puso en mi camino un documento completamente inesperado: ¿por qué, me pregunto, fue tan abiertamente entusiasta mi reacción? Fue como *reconocer* de repente un documento que me era perfectamente desconocido un momento antes: no sólo eso, sino que era un documento muy distinto a todos los procesos de la Inquisición con los que me había cruzado hasta entonces. Y sobre este punto es precisamente sobre el que deseo reflexionar.

De estudiante asistí casualmente a un seminario de Gianfranco Contini. Este gran filólogo era también un gran narrador. Había

dos filólogos de lenguas romances, relataba Contini, ambos franceses, pero por lo demás muy diferentes entre sí. El primero era un hombre de gran barba, amante de las irregularidades morfológicas, gramaticales, sintácticas; cuando encontraba alguna irregularidad se acariciaba la barba y murmuraba con una voz encantada: "C'est bizarre." El segundo, un auténtico representante de la tradición cartesiana, con una mente extraordinariamente lúcida y una cabeza calva, trataba por todos los medios posibles de reconducir todos los fenómenos lingüísticos a una regla; y cuando lo lograba se frotaba las manos diciendo: "C'est satisfaisant pour l'esprit." Me inclino a admitir que el conflicto entre los dos filólogos de Contini —un conflicto que comenzó hace más de dos mil años con los gramáticos de Alejandría— es sólo aparente: en realidad se trata de un caso de actitudes complementarias. Y aun así, tiendo a identificarme impulsivamente con el filólogo barbado, el amante de las anomalías; sin embargo, por una propensión psicológica también puedo justificar en un nivel racional. La violación a la norma también contiene —tanto como la presupone— la norma en sí; lo opuesto no es verdad. Cualquiera que estudie la función de una sociedad a partir de la suma de sus reglas o desde ficciones estadísticas como el hombre o la mujer promedio, inevitablemente permanece en la superficie. Yo creo que el análisis intensivo de un caso anómalo —la contemplación de particularidades aisladas no me interesa— es infinitamente más provechoso.

Es el camino que seguí con la brujería. Partí de un documento anómalo —el interrogatorio al *benandante* Menichino della Nota— para reconstruir un fenómeno anómalo que también era geográficamente periférico —las creencias de los *benandanti* de Friuli—, que a cambio me dio la llave para descifrar los orígenes del aquelarre a una escala inmensa: el continente euroasiático. *Historia nocturna*, como *I benandanti*⁹ veinte años antes, nació literalmente de estas tres páginas encontradas al azar en el Archivo Estatal de Venecia hace muchos años. ¿Qué me hizo reaccionar con tanto entusiasmo ante un documento completamente inesperado? Creo que puedo contestar: las mismas características que podrían llevar a otra persona a considerar de poca relevancia el mismo documento, si no es que a descartarlo por completo. Hoy, y por más motivos que hace treinta años, es muy probable que un historiador serio considere el relato fabuloso y en términos absolutamente anómalos sobre una experiencia extática de un vaquero del siglo XVI como un testimonio pintoresco de la ignorancia de los que, de manera obstinada, escaparon a la educación impartida por las autoridades eclesiásticas.¹⁰

Es probable que el azar que me llevó al interrogatorio del *benandante* Menichino della Nota nunca haya ocurrido. Sin embargo, a veces me atrevo a pensar que el documento estaba ahí esperándome y que todo mi pasado me predispuso a cruzarme con él. En esta fantasía absurda hay, me parece, una dosis de verdad. Saber, como nos lo ha enseñado Platón, siempre es reconocer. Sólo lo que ya sabemos, lo que forma parte de nuestro bagaje de experiencia, nos permite conocer lo nuevo, al aislarlo del montón de fragmentos desordenados y casuales de información que continuamente nos llueve.

La violación a la norma también contiene —tanto como la presupone— la norma en sí; lo opuesto no es verdad. Cualquiera que estudie la función de una sociedad a partir de la suma de sus reglas o desde ficciones estadísticas como el hombre o la mujer promedio, inevitablemente permanece en la superficie. Yo creo que el análisis intensivo de un caso anómalo —la contemplación de particularidades aisladas no me interesa— es infinitamente más provechoso.



En los procesos que se siguieron en Europa contra la brujería durante más de dos siglos y medio, de principios del siglo XV a mediados del XVII y después, casi siempre somos testigos de una comunicación unilateral, ejercida y sostenida mediante la sugestión psicológica y la tortura.

Éxtasis y fertilidad

En los procesos que se siguieron en Europa contra la brujería durante más de dos siglos y medio, de principios del siglo XV a mediados del XVII y después, casi siempre somos testigos de una comunicación unilateral, ejercida y sostenida mediante la sugestión psicológica y la tortura. Los jueces, seculares y eclesiásticos sabían qué esperar del acusado y presionaban para obtenerlo con preguntas sugerentes o a la fuerza. No siempre conseguían lo que buscaban; a veces el hombre o la mujer acusados sostenían su inocencia o morían en la tortura. Claro que no todo lo que se confesaba era resultado de la imposición judicial: las descripciones de hechizos para provocar amor o muerte evidentemente provenían de otra cultura, la de los acusados. Pero en el caso del aquelarre —la reunión nocturna acompañada de orgías, banquetes y culto al diablo— los acusados y acusadas parecían confinados a repetir, con pocas variantes, un esquema elaborado por los demonólogos y después impuesto por la persecución de la brujería en casi toda Europa y —gracias a la colonización— en América.

El panorama que surge en los procesos a los *benandanti* es completamente distinto. Los procesos están dominados —particularmente los más antiguos— por una falta absoluta de comunicación entre jueces y acusados. Los *benandanti* hablaban, frecuentemente sin que se les presionara a hacerlo, de las batallas para la fertilidad que sostenían en espíritu por la noche, armados con ramas de hinojo, contra los brujos, hombres y mujeres, armados con cañas de sorgo. Todo esto resultaba incomprensible para los inquisidores: el propio término *benandante* les era desconocido y por más de cincuenta años preguntaron su significado. Es esta falta de comunicación la que trae a la superficie un estrato de creencias profundas y escondidas: un culto extático concentrado en la fertilidad que estaba aún muy activo entre 1500 y 1600 entre los campesinos y campesinas de una región como Friuli, situada en la frontera noreste de Italia, en aquellos tiempos parte del territorio veneciano.

Después del asombro inicial, los inquisidores trataban de recuperar su talante. Como los relatos de las batallas nocturnas para la fertilidad hacían pensar a los inquisidores en el aquelarre, trataban de obligar a los *benandanti* a admitir que eran brujos. Ellos protestaban enérgicamente cuando los confrontaban con estas presiones; pero después, poco a poco, accedían. En sus historias, que abarcan un periodo de cincuenta años, vemos que se insinúa la imagen del aquelarre. Esta transformación, que podemos seguir paso a paso, casi en cámara lenta, me hizo imaginar que un fenómeno análogo —la imposición de la imagen del aquelarre a un estrato de creencias que no se le vinculan— podía también ocurrir fuera de Friuli.

Pero esta hipótesis, que trato de comprobar en *Historia nocturna*, sigue sin decir nada sobre las experiencias extáticas que narran los *benandanti* con abundancia de detalles pintorescos. A diferencia de los inquisidores, yo no tenía modo de influir en sus relatos. Pero yo también, como los inquisidores, trataba de convertir en analogía la anomalía con la que me había cruzado, al insertarla en una sucesión apropiada. Y aquí se me impuso la semejanza entre *benandanti*

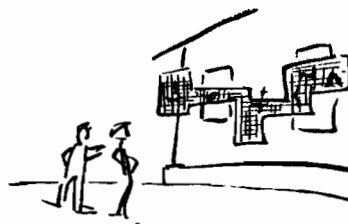
y chamanes con una evidencia irresistible. En ambos casos se trata de individuos cuyas características físicas o psicológicas, frecuentemente vinculadas al nacimiento, los califican como profesionales del éxtasis. En ambos casos el éxtasis es acompañado por el espíritu que surge bajo la forma de un animal. En ambos casos el espíritu —del chamán o del *benandante*— se involucra en experiencias peligrosas de las que depende la salud o el bienestar de la comunidad.

En el prefacio a *I benandanti* explicaba que no discutía el vínculo entre los *benandanti* y los chamanes, al que declaré “indudable”, para no caer en comparaciones puramente tipológicas. Dije que en esto seguía el ejemplo de Marc Bloch, que en *Los reyes taumaturgos* distinguía entre una comparación propiamente histórica de fenómenos pertenecientes a sociedades históricamente en contacto, y una comparación antropológica que analiza los fenómenos pertenecientes a sociedades que no están vinculadas por relaciones históricas documentadas. Como ejemplo del segundo tipo de comparación, Bloch, que escribió en 1924, citaba a Frazer. Casi medio siglo después, el problema no se podía abordar en los mismos términos. La comparación ahistórica a la que uno se tenía que enfrentar era —pensaba yo— la de Lévi-Strauss. Por un tiempo, mientras escribía *I benandanti*, jugué con la idea de presentar mis documentos de dos maneras diferentes: una histórica, la otra formal estructural. Tenía la impresión de que, si elegía la primera —como lo hice—, no podría enfrentar adecuadamente los elementos que parecían históricamente intratables; primero y ante todo las analogías entre *benandanti* y chamanes.

El dilema “historia o estructura” se presentó a mediados de la década de los setenta, cuando decidí confrontar en una escala mayor que la de Friuli los problemas que había dejado sin resolver en el libro sobre los *benandanti*. Mientras tanto, mi actitud había cambiado en dos direcciones aparentemente opuestas. Por un lado, ya no me inclinaba a dejar fuera de mis investigaciones los posibles vínculos ahistóricos. Por el otro, ya no tenía la certeza de que el vínculo entre *benandanti* y chamanes fuera de una naturaleza puramente tipológica. El primer camino me alejaba de la historiografía; el segundo me devolvía a ella pero por medio de un problema que cualquier historiador juzgaría simplemente inadmisible.

El libro que más adelante escribí —*Historia nocturna*— es el resultado de estas presiones contradictorias. Abre con una primera parte definitivamente histórica, cuyo meollo es el surgimiento de la idea de conspiración, la clave del estereotipo inquisitorial del aquelarre. Le sigue una segunda parte que se organiza según criterios puramente morfológicos, donde se analiza una serie de cultos de tipo chamánico que se encuentran documentados para una parte considerable de Europa. En este contexto reaparecen los *benandanti* de Friuli, los árboles de un bosque que encierran figuras como los *kresniki* de la Península de los Balcanes, los *burkudzäutä* del Cáucaso, los *táltos* de Hungría, los *noajdi* de Laponia y así sucesivamente. La presencia de Hungría y Laponia es particularmente importante porque se trata de áreas que pertenecen al ámbito de las lenguas ugrofinesas habitadas por pueblos cuyos antepasados distantes acaso procedían de Asia central. En el caso de los *táltos* hún-

Mientras escribía I benandanti, jugué con la idea de presentar mis documentos de dos maneras diferentes: una histórica, la otra formal estructural. Tenía la impresión de que, si elegía la primera —como lo hice—, no podría enfrentar adecuadamente los elementos que parecían históricamente intratables.



Como lo escribió Claude Lévi-Strauss, la transmisión cultural se puede explicar por conexiones externas, pero sólo las conexiones internas pueden explicar su naturaleza perdurable. Esta objeción vuelve a colocar en primer plano el dilema "historia o estructura".

garos y de los *noajdi* lapones la semejanza con los chamanes es particularmente cercana. Se les puede considerar como un puente entre Asia central y regiones como Friuli, la Península de los Balcanes y la Osetia caucásica, habitada por pueblos hablantes de lenguas indoeuropeas. ¿Cómo explicar esta distribución geográfica? El primer capítulo de la tercera parte ofrece una explicación histórica que propone la posibilidad de una difusión de creencias y prácticas chamánicas de Asia a Europa por medio de los escitas: un pueblo hablante de una lengua iraní —por lo tanto perteneciente al tronco indoeuropeo— probablemente procedente de Asia central, que algunos siglos antes de nuestra era se asentó al norte del Mar Negro y entró en contacto primero con los griegos y después con los celtas. Pero este capítulo titulado "Conjeturas euroasiáticas" concluye por subrayar los límites de las teorías difusionistas; como lo escribió Claude Lévi-Strauss, la transmisión cultural se puede explicar por conexiones externas, pero sólo las conexiones internas pueden explicar su naturaleza perdurable. Esta objeción vuelve a colocar en primer plano el dilema "historia o estructura". Durante mucho tiempo me pareció que la imposibilidad de elegir entre las dos se vinculaba al debilitamiento en mí —y alrededor de mí— de la motivación ideológica que, en el pasado, me animó a buscar una explicación en términos históricos. A cada rato me comparaba con el asno de Buridán, obligado a morir de hambre —darme por vencido para terminar mi libro— entre dos interpretaciones que en términos de documentación eran válidas por igual.

Hace poco vi este dilema bajo una nueva luz. Es una posibilidad que me sugirió Adriano Sofri al conectar algo que yo dije en mi libro del aquelarre sobre mi intención de demostrar experimentalmente la existencia de la naturaleza humana y lo que se ha llamado "la doctrina personal sobre el derecho natural" de mi madre.¹¹

¿Acaso, me preguntaba, la tesis opuesta a la que consideré hace veinticinco años se podría remontar al historicismo de mi padre? Me parece que esto no lo puedo descartar, no obstante que el historicismo que me guió en un principio no era el de Croce —cuyos libros leí en los ejemplares de mi padre, devoto suyo— y por lo tanto un historicismo repudiado por Croce: el propuesto por Ernesto de Martino en *Il mondo magico*.¹² La existencia de esta dimensión psicológica, de la que era absolutamente inconsciente, pudo influir de dos maneras en mi investigación. En primer lugar, al hacer del dilema en el que me debatí por tanto tiempo algo paralizante —como el niño se siente paralizado cuando le preguntan si quiere más a su mamá o a su papá—; en segundo lugar, al obligarme a buscar una solución compatible no sólo con las demandas de la documentación, sino con mis propias exigencias psicológicas.

Seamos claros: estoy muy lejos de pensar que las respuestas específicas que di a mi investigación estuvieron determinadas psicológicamente. Pero me pregunto si estas respuestas, para ser aceptadas, no tuvieron que vérselas con un veto psicológico inconsciente que las podía rechazar por absurdas e infundadas. En caso de existir este veto, como creo que existe —ciertamente no sólo en mi caso—, en retrospectiva puedo comprender por qué acepté la decisión de escapar del dilema del que hablaba. El segundo capítulo de la tercera parte

—el más largo de todo el libro— intenta combinar las dos perspectivas, la histórica y la estructural o morfológica, para analizar un solo elemento del complejo de creencias que se reunieron en torno al estereotipo del aquelarre: la cojera del diablo. No me es posible sintetizar la complejidad del argumento que me llevó a encontrar un filamento común entre figuras aparentemente tan diferentes como Edipo y Cenicienta. Pero aun esta exposición tan rápida de *Historia nocturna* habrá servido para demostrar que la historia y la morfología no se yuxtaponen en ella —como en el proyecto, que después abandoné, para la versión gemela de *I benandanti*— sino que se entretajan: dos voces que alternan, discuten y finalmente se ponen de acuerdo. Es una elección que refleja la discusión que hubo en mí, incesantemente, en el transcurso de los quince años que me llevó escribir *Historia nocturna*.

Notas

¹ *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989. La edición en español se titula *Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Barcelona, Muchnik, 1991. El presente escrito es una versión de la plática ofrecida en Tokio en noviembre de 1992 en ocasión de la publicación en japonés de este libro.

² El origen de esta broma es Georges Dumézil; véase J. Bonnet (ed.), *Georges Dumézil*, París.

³ Véase V. N. Ginzburg, "Inverno in Abruzzo", en *Le piccole virtù*, Turín, 1962, p. 18.

⁴ F. Venturi, *Il populismo russo*, Turín, 1952, vol. II, p. 1163.

⁵ K. Thomas, en M. Douglas (ed.), *Witchcraft: Confessions and Accusations*, Londres, 1970.

⁶ M. Smith, *The Secret Gospel. The Discovery and Interpretation of the Secret Gospel according to Mark*, Nueva York, 1973, p. 96.

⁷ "Brujería y piedad popular: notas a propósito de un proceso de 1519 en Módena", en *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*, Barcelona, Gedisa, 1989.

⁸ La definición es de L.V. Scerba. Véase R. Jakobson, *Autoritratto di un linguista*, Bolonia, 1987, p. 180.

⁹ *I benandanti: Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Giulio Einaudi Editore, 1966.

¹⁰ Para un ejemplo iluminador, véase K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971, pp. 163-165, y el comentario mordaz de E. P. Thompson, "Anthropology and the Discipline of Historical Context", *Midland History*, vol. 1, núm. 3, 1972, pp. 41-55.

¹¹ Véase A. Sofri, "Il segreto di Natalia", *L'Unità*, 16 de noviembre de 1992 e *Historia nocturna*, p. 22.

¹² Véase C. Ginzburg, "Momigliano e De Martino", *Rivista Storica Italiana*, núm. 100, 1988, pp. 400-413.

