

probablemente" (éste es un vicio muy difundido entre los historiadores; pero no sólo entre ellos sino también entre los jueces).

³⁰ Cfr. Zemon Davis, "History's Two Bodies", *cit.*, p. 22, que remite también a E. Power, "On Medieval History as a Social Study", *Economica*, n.s., I, 1934, pp. 13-29, sobre todo pp. 20-21 (donde se critica a Max Weber).

³¹ Cfr. R. Furet, "Pour une définition des classes inférieures à l'époque moderne", *Annales ESC*, XVIII, 1963, pp. 459-74, especialmente p. 459 [cit. de C. Ginzburg, *Il formaggio e i vermi*, Turín, 1976, pp. XIX (Edición en español, *El queso y los gusanos*, Barcelona, Muchnik Editores, 1981)].

³² Cfr. Zemon Davis, *Il ritorno*, *cit.*, pp. 6-7.

³³ *Id.*, *History's Two Bodies*, *cit.*

³⁴ Cfr. C. Ginzburg, "Prove e possibilità", *cit.*, especialmente pp. 134 y 146-47.

³⁵ Sobre este último punto insiste sobre todo Calamandrei, en el ensayo *Il giudice e lo storico*. El reconoce la verdad de la tesis formulada por Croce en *Filosofía della pratica*, según la cual la actividad jurídica, comparable en la fase de verificación de los hechos a la actividad historiográfica, se vuelve en su fase final (la sentencia) ligada al momento de la volición, un acto político. Calamandrei observa que esta tesis, que declara verdadera en el plano puramente teórico, comporta el riesgo de tener consecuencias prácticas, extremadamente peligrosas en una situación en la cual, bajo el modelo de la Rusia soviética o de la Alemania nazi, también en Italia se pide desde varias partes al juez "expresar una voluntad política que nace y se afirma con su sentencia" (la referencia es con relación a posiciones similares a las que expresa contemporáneamente G. Maggiore en el ensayo "Diritto penale totalitario nello stato totalitario", *Rivista italiana di diritto penale*, XI, 1939, p. 159. Calamandrei concluye proponiendo que el juez "se asuma nada más que un modesto y fiel historiógrafo de la ley, y no otra cosa, y actúe como tal", cometiendo "un error filosófico, pero un error prácticamente inocuo, que dejará intacta a la justicia" (p. 25). Discutir la declarada debilidad teórica de esta solución no nos interesa.

³⁶ Cfr. Ferrajoli, *Diritto e ragione*, *cit.*, p. 491.

³⁷ Cfr. Momigliano, *Lo suiluppo*, *cit.*, p. 8, citado por G. Levi, "Les usages de la biographie", *Annales ESC*, núm. 44, 1989, pp. 1325-36.

El inquisidor como antropólogo

Carlo Ginzburg

Tomado de C. Ginzburg, *Clues, Myths and the Historical Method*, Baltimore, The Johns Hopkins Press, 1989. La editorial Gedisa (Barcelona) publicó esta misma obra en 1989: *Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*; sin embargo, no tradujo este ensayo que sí aparece en la edición norteamericana. Traducción Susana Quintanilla.

La analogía objeto de este breve ensayo me vino a la mente por vez primera hace varios años, en Bolonia, mientras asistía a un coloquio sobre historia oral. Algunos historiadores de sociedades europeas contemporáneas y distinguidos africanistas y antro-

Los procedimientos judiciales de los tribunales civiles y eclesiásticos pueden compararse con los diarios hechos por antropólogos durante trabajos de campo realizados siglos atrás.



pólogos, como Jean Vasina y Jack Goody, debatían sobre las diferentes maneras de lidiar con la evidencia oral. De pronto se me ocurrió que también los historiadores que estudian los inicios de la Europa Moderna (una sociedad no contemporánea que ha dejado cantidades enormes de evidencia escrita) utilizan a veces fuentes orales o, con mayor exactitud, registros escritos de discursos orales. Así, por ejemplo, los procedimientos judiciales de los tribunales civiles y eclesiásticos pueden compararse con los diarios hechos por antropólogos durante trabajos de campo realizados siglos atrás. El propósito de este ensayo es poner a prueba esta comparación entre inquisidores y antropólogos, así como aquella existente entre los acusados y los "nativos". Intento discutir algunas de sus implicaciones desde el punto de vista de un historiador que ha trabajado registros inquisitoriales, haciendo hincapié en la brujería europea de la época moderna.

El descubrimiento de los registros inquisitoriales como fuente histórica de valor extremo es un fenómeno sorprendentemente moderno. Durante largo tiempo, los historiadores de la Inquisición se concentraron en los mecanismos de esta peculiar institución de manera más bien descriptiva, aunque a menudo polémica. Pese a que en algunos casos eran accesibles a los investigadores, los documentos permanecieron inexplorados durante muchos años. Como es sabido, los historiadores protestantes fueron los primeros en usarlos para mostrar las actitudes heroicas de sus antecesores ante la persecución católica. El libro intitulado *I nostri protestanti* (*Nuestros protestantes*, Venecia, 1897), escrito a finales del siglo XIX por el erudito italiano Emilio Comba, puede ser considerado como el ejemplo típico de la continuidad, en términos de archivos, alcanzado por aquella tradición historiográfica iniciada en el siglo XVI con la *Histoire des Martyrs*, de Crespin. Por otro lado, los historiadores católicos eran renuentes a usar registros inquisitoriales en sus investigaciones. Hubo una tendencia consciente o inconsciente a aminorar el impacto de la Reforma, así como cierta incertidumbre al tratar con una institución que había llegado a ser impopular incluso entre los católicos. El historiador que amablemente me introdujo en los archivos eclesiásticos en Udine, el erudito sacerdote católico Pío Paschini, nacido en Friuli, nunca pensó en explotar los juicios inquisitoriales que aparecen en sus libros sobre la herejía y la Contrarreforma en Friuli.² Cuando fui admitido por primera vez en la enorme sala que albergaba en perfecto orden casi dos mil juicios inquisitoriales, sentí la excitación súbita de descubrir una mina de oro sin explotar.

Debo enfatizar que, en el caso de la brujería, la resistencia a usar registros inquisitoriales ha sido compartida en el transcurso del tiempo tanto por los historiadores liberales como por los católicos y protestantes, que basan sus obras en confesiones. Las razones son obvias: no existía en ningún caso la identificación religiosa, intelectual o emocional. La evidencia proporcionada en los juicios de brujería era considerada, por lo general, como una mezcla de rarezas teológicas y supersticiones de campesinos. Estas últimas eran por definición irrelevantes; las primeras podían ser estudiadas mejor y con mayor facilidad en los tratados demonológicos

impresos. Para los estudiosos que consideraban la persecución de la brujería como un tema "adecuado", adentrarse en las largas y supuestamente repetitivas confesiones de hombres y mujeres acusados de brujería hubiera sido una tarea tediosa e incluso inútil.

Lo anterior puede parecer una historia hace tiempo superada, pero recuérdese que hace sólo veinte años una actitud similar a la arriba descrita fue apoyada por Hugh Trevor Roper.³ Desde entonces, sin embargo, la situación cambió dramáticamente. La brujería ha dejado la periferia para convertirse en el centro de los tópicos históricos adecuados; un tópico, además, que está de moda. Esto es sólo un síntoma de una tendencia historiográfica no establecida, misma que fue percibida por Arnaldo Momigliano hace algunos años: el estudio de grupos sexuales o sociales, como mujeres o campesinos, por lo regular subrepresentados en lo que podríamos llamar fuentes "oficiales".⁴ Los "archivos de represión" nos proporcionan una rica evidencia sobre estas personas. La importancia que se le da a la brujería bajo esta nueva perspectiva está relacionada con un fenómeno más específico: el creciente influjo de la antropología sobre la historia. No es mera coincidencia que el libro clásico sobre brujería entre los Azande, escrito por Evans-Pritchard hace más de medio siglo, haya servido de referencia a las obras de Alan Macfarlane y Keith Thomas sobre la brujería en el siglo XVII.⁵ La variedad de discernimientos proporcionada por Evans-Pritchard es innegable, aun cuando la comparación entre las brujas y hechiceros ingleses del siglo XVII y sus contrapartes Azande debe ser complementada mediante un estudio comparativo, evitado de manera sistemática en la literatura reciente, con las brujas continentales perseguidas durante el mismo periodo.

Se ha sugerido que las características peculiares de los juicios de brujería continentales, en particular la sospechosa falta de confesiones relacionadas con el sabbat de las brujas, deben ser explicadas en términos de aislamiento legal. No cabe duda de que los juicios continentales realizados por la Inquisición proporcionan evidencias más satisfactorias a aquellos historiadores que intentan reconstruir las creencias que el común de la gente tiene sobre la brujería. Aquí la analogía entre inquisidores y antropólogos, y también historiadores, comienza a revelar sus implicaciones ambiguas. Después de todo, la evidencia evasiva que los primeros intentaban obtener de los acusados no es tan diferente de nuestros objetivos. Lo que difiere son los medios y los fines últimos. Mientras leía los juicios inquisitoriales, con frecuencia me sentía como si estuviera observando por encima del hombro del juez, siguiéndoles los pasos a los presuntos acusados, esperando, como supuestamente lo hacían, que hablaran, bajo su propio riesgo, sobre sus creencias. Esta proximidad con el inquisidor contradecía, de alguna manera, mi identificación emocional con el acusado. Intelectualmente puede experimentarse un tipo diferente de contradicción. La necesidad del inquisidor por la verdad, su verdad, nos ha legado una evidencia extremadamente rica, aunque distorsionada por las presiones psicológicas y físicas, mismas que desempeñaban un papel importante en los juicios de brujería. Las preguntas sugerentes surgían de forma especial en los interrogatorios relacionados

Los juicios continentales realizados por la Inquisición proporcionan evidencias más satisfactorias a aquellos historiadores que intentan reconstruir las creencias que el común de la gente tiene sobre la brujería.



¿Los historiadores poseen suficiente evidencia para reconstruir las creencias sobre brujería en la Europa Medieval y principios de la Moderna, para sobrepasar los estereotipos de los jueces?

con el sabbat de las brujas, la esencia misma de la brujería de acuerdo con los demonólogos. Cuando esto sucedía, los acusados respondían haciendo eco de manera más o menos espontánea a los estereotipos inquisitoriales que se difundieron en toda Europa por medio de sacerdotes, teólogos y juristas.

La naturaleza huidiza de la evidencia inquisitorial explica probablemente por qué muchos historiadores decidieron concentrarse en la persecución de la brujería, analizando patrones regionales, categorías inquisitoriales, etcétera. Este es un terreno más tradicional y más seguro en comparación con los intentos de reconstruir las creencias de la brujería. En lo que respecta a las brujas Azande, resulta difícil ocultar el hecho de que muy pocos de los estudios dedicados a la brujería en Europa producidos durante los últimos veinte años se hayan inspirado en la investigación antropológica. Hace algunos años, el debate entre Keith Thomas y Hildred Geertz demostró las dificultades para establecer el diálogo entre historiadores y antropólogos.⁶ El asunto de la evidencia resulta crucial en este contexto. Los historiadores de sociedades antiguas no pueden producir sus fuentes, como sí lo hacen los antropólogos. Vistos desde esta perspectiva, los archivos no pueden ser sustitutos de las grabadoras. De lo dicho anteriormente se desprende una pregunta esencial: ¿los historiadores poseen suficiente evidencia para reconstruir las creencias sobre brujería en la Europa Medieval y principios de la Moderna, para sobrepasar los estereotipos de los jueces? Obviamente, éste es un problema de calidad, no de cantidad. Richard Kieckhefer, en un libro un tanto apartado de la corriente principal de la investigación contemporánea, ha rastreado una distinción entre los estereotipos aprendidos y la brujería popular, con base en el escrutinio detallado, aunque poco convincente, de las fuentes disponibles. En su estudio compara de manera poco favorable las confesiones de los acusados ante la Inquisición mediante quejas por escrito de personas que habían sido difamadas por brujería, con los testimonios registrados de los testigos en los juicios.⁷ De acuerdo con Kieckhefer, estos documentos proporcionan una imagen más fiel de las creencias populares sobre brujería. En forma similar, la comparación entre los juicios inquisitoriales y los apuntes de campo antropológicos puede tener, desde la mirada del historiador, una implicación negativa: la presencia de personas que dejaron de ser antropólogos hace mucho tiempo puede ser tan obstrusiva como para evitar que lleguemos a conocer las creencias e ideas de los infelices nativos que eran llevados ante su presencia.

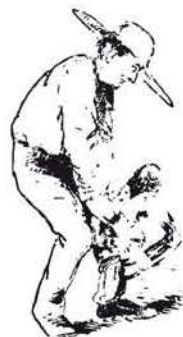
No estoy de acuerdo con esta conclusión pesimista y me gustaría profundizar en la analogía entre los juicios inquisitoriales y los apuntes antropológicos. Las bases de ambos las constituyen ciertos textos que, a su vez, son intrínsecamente *dialógicos*. La estructura dialógica puede ser explícita, por ejemplo en la serie de preguntas y respuestas que señalizan tanto un juicio inquisitorial como una transcripción de las conversaciones entre un antropólogo y su informante. También puede ser implícita, como en el caso de los apuntes etnográficos de campo que describen un ritual, un mito o una herramienta. La esencia de lo que llamamos actitud antro-

pológica, es decir la confrontación entre diferentes culturas, descansa sobre el diálogo. Su base teórica en el nivel lingüístico, no psicológico, ha sido analizada por Roman Jakobson en un denso pasaje que define “las dos características cardinales y complementarias de la conducta verbal: que el discurso interno es en esencia un diálogo y que la persona que cita se apropia del discurso indirecto y lo remodela, sin importar que ésta sea una cita de la fase *alter* o cercana del *ego* (dije yo)”.⁸ Otro gran erudito ruso, Mikhail Bakhtin, enfatiza en un nivel más circunscrito la importancia del elemento del diálogo.⁹ Según este autor, las novelas de Dostoyevsky presentan una estructura dialógica o polifónica, en la que los diferentes caracteres son considerados fuerzas en conflicto, ninguna de las cuales habla a través del autor desde el punto de vista del mismo. No me interesan aquí las reflexiones de Bakhtin sobre el género literario de las novelas de Dostoyevsky. Pienso, sin embargo, que su noción de textos en forma de diálogos puede iluminar ciertas características que de vez en cuando salen a la superficie en los juicios inquisitoriales de brujería.

Es obvio que los caracteres en conflicto que hablan en estos textos no estaban en igualdad de condiciones. Lo mismo puede decirse, aunque de manera un tanto distinta, de los antropólogos y sus informantes. Esta desigualdad en términos de poder, tanto real como simbólico, explica por qué la presión que ejercían los inquisidores sobre los acusados para obtener la verdad que buscaban era normalmente fructífera. Estos juicios no sólo parecen repetitivos, sino, usando una palabra favorita de Bakhtin, *monológicos*: las respuestas de los acusados eran, con frecuencia, un eco de las preguntas hechas por los inquisidores. No obstante, en algunos casos excepcionales tenemos diálogos reales, escuchamos distintas voces y podemos detectar un choque entre voces diferentes que se hayan en conflicto. En los juicios friulianos que estudié hace muchos años, el *benandanti* proporcionaba largas descripciones de las batallas que libraba en espíritu contra las brujas para obtener mayor fertilidad de las cosechas. A los inquisidores esto les parecía como una descripción disfrazada del sabbat de las brujas. A pesar de los esfuerzos, tuvo que pasar medio siglo para cruzar las brechas entre las expectativas de los inquisidores y las confesiones espontáneas del *benandanti*. La existencia de esta brecha y la resistencia del acusado indican que había una profunda capa cultural totalmente desconocida por los inquisidores. La mera palabra *benandanti* les era desconocida; su significado (¿sinónimo de bruja o, por el contrario, de “enemigos de los brujos”?) fue la pauta en la larga lucha que dispuso a los inquisidores en contra de los *benandanti* en Friuli a fines del siglo XVI y principios del XVII. A largo plazo, el poder resolvió (como siempre lo hace, según saben los lectores de *Trough the Looking Glass*) esta disputa semántica: los *benandanti* fueron transformados en brujas.¹⁰

El valor etnográfico de estos juicios friulianos es sorprendente. No sólo fueron registradas las palabras, sino también las reacciones súbitas, como el ruborizarse, o los silencios. Todo esto, con la exactitud puntillosa de los notarios del Santo Oficio. Para los inquisidores más suspicaces, cualquier pequeña clave podía pro-

*En algunos casos excepcionales
tenemos diálogos reales,
escuchamos distintas voces y
podemos detectar un choque entre
voces diferentes que se hayan en
conflicto.*



La realidad cultural en conflicto puede sobresalir incluso de textos tan controlados como los juicios inquisitoriales.

porcionar un camino hacia la verdad. No se puede decir que estos documentos sean neutrales o que nos proporcionen información "objetiva". Deben ser leídos como producto de una interrelación peculiar altamente desequilibrada. Descifrarlos implica aprender a leer entre líneas un juego sutil de amenazas y miedos, de ataques y retrocesos. Debemos aprender a desenredar los distintos hilos que forman la tela textual de estos diálogos.

En años recientes, la conciencia textual se ha convertido en la vanguardia entre los antropólogos, hasta cierto grado inspirados en la obra de Clifford Geertz.¹¹ Para los historiadores que normalmente, aunque no de forma exclusiva, trabajan con textos, esto no constituye una novedad en sí. Pero el asunto no es tan sencillo. El estar consciente del aspecto textual del trabajo etnográfico ("qué hace el etnógrafo; escribe", remarcó irónicamente Clifford Geertz)¹² implica ir más allá de la epistemología positivista e ingenua aún compartida por muchos historiadores. No existen los textos neutrales; incluso un inventario notarial conlleva un código que debemos descifrar. "Cualquier discurso indirecto, dijo Jakobson, es apropiado y remodelado por la persona que cita". ¿Esto puede significar (como recientemente han afirmado, o al menos han sugerido, algunos historiadores y antropólogos) que un texto es sólo evidencia de sí mismo, de su propia naturaleza? El refinado escepticismo que ha inspirado el rechazo de la llamada falacia referencial parece ser un pozo lleno de peligros.¹³ Ante él, la comparación entre inquisidores y antropólogos puede resultar satisfactoria: como hemos demostrado antes, la realidad cultural en conflicto puede sobresalir incluso de textos tan controlados como los juicios inquisitoriales. Las mismas conclusiones son aplicables a los reportes etnográficos.

Un escéptico extremista puede objetar que el término "realidad" (e incluso "realidad cultural") es falso. En el texto existen voces en conflicto, y no realidades. Responder a esta objeción puede parecer una pérdida de tiempo: después de todo, la integración de textos que se realiza al escribir la historia y la etnografía descansa en la referencia común de éstos a algo que llamaremos "realidad eterna". Aun así, estas objeciones escépticas, un tanto distorsionadas, aluden a una dificultad real, misma que analizaremos mediante un ejemplo.

En 1384 y 1390, dos mujeres, Sibillia y Pierina, fueron llevadas a juicio por la Inquisición de Milán. Sus juicios se perdieron; sólo sobrevivieron dos detalladas oraciones, una de ellas citando *in extenso* a otra anterior. Dichos documentos serían descubiertos y analizados por Ettore Verga en un notable ensayo publicado a fines del siglo XIX;¹⁴ posteriormente han sido estudiados en varias ocasiones desde distintas perspectivas. En su *European Witchcraft Trials*, arriba citado, Richard Kieckhefer interpretó los juicios como evidencia de una "festividad o ritual populares".¹⁵ Esta declaración parece un homenaje inesperado a la notoria "tesis de Murray", misma que suponía la realidad física del sabbat de las brujas. De hecho, las confesiones de las dos mujeres están llenas de detalles rodeados de una aura mítica. Cada jueves asistían a una reunión presidida por una dama misteriosa, *Madona Horizonte*.

Todos los animales acudían, salvo el asno y la zorra; también iban las personas decapitadas o ahorcadas: los bueyes muertos cobraban vida, etcétera. En 1390, una de las mujeres, Sibillia, le dijo al inquisidor Beltramino da Cernusculo que seis años antes le había confesado a su predecesor, Roggero de Casale, que acostumbraba ir "ad ludum Diane quam appellant Herodiadem" (a los juegos de Diana a quien ellos llamaban Herodiades), saludándola con las palabras "Bene stage (consérvase bien) Madona Horiente". Esta serie de nombres parece confusa, pero sólo expresa una verdad muy simple: tanto Sibillia como Pierina se refirieron siempre a Horiente. La identificación con Diana y Herodiades fue sugerida por el inquisidor Ruggero de Casale, quien seguramente estuvo inspirado por el famoso *Canon episcopi*, un texto escrito a comienzos del siglo IX (o incluso antes) en el cual algunas de las mujeres recibían el nombre de seguidoras de Diana y Herodiades. Sobra decir que Beltramino da Cernusculo también dio por hecho esta identificación y la adscribió de manera fácil a Pierina. Según la oración, ella dijo: ad ludum Diane quam vos appelatis Herodiadem" (a los juegos de Diana, a quien ustedes llaman Herodiades).¹⁶ Aparentemente, lo que se dio aquí fue la proyección habitual de estereotipos inquisitoriales sobre las creencias populares. Las cosas, sin embargo, son más complicadas. Estos caracteres femeninos de la religión popular apuntan hacia una unidad innegable: Perchta, Holda, Dame Abonde y Madona Horiente son las variantes locales de una sola diosa femenina, estrechamente relacionada con el mundo de los muertos. Es posible, entonces, que la *interpretatio romana o biblica* (Diana o Herodiades) sugerida por los inquisidores haya sido un intento por percibir esta unidad.

Lo anterior no quiere sugerir que la mitología comparada haya tenido su origen con los inquisidores. Lo que revela es un hecho aún más vergonzoso: la existencia de una continuidad entre nuestra mitología comparativa y las interpretaciones de los inquisidores. Estos últimos traducían o, mejor aún, sobreponían creencias fundamentalmente ajenas a ellos a un código más ambiguo. Lo que estamos haciendo aquí no difiere tanto de esta operación, no sólo en principio sino también en la práctica, ya que la evidencia disponible está contaminada en este momento por su interpretación. En cierto modo, nuestra tarea es más fácil cuando los inquisidores no entendían, como en el caso del *benandanti*. Cuando eran más perceptivos, el juicio perdía, hasta cierto punto, los elementos dialógicos. En estos casos, debemos considerar a la evidencia como menos valiosa, menos pura.

Decir "contaminada por su interpretación" es injusto para con el discernimiento antropológico de los inquisidores, de modo que deberíamos añadir "pero también esclarecida". Los retazos de interpretación sugeridos por los inquisidores, predicadores y canonistas nos proporcionan valiosos elementos que rellenan los huecos de nuestra evidencia. Veamos otro ejemplo: Johannes Herolt, un fraile dominico que predicó activamente en la primera mitad del siglo XV, incluyó dentro de su colección de sermones una larga lista de nombres de personas supersticiosas. Entre ellas estaban "aquellos que creen que durante la noche Diana, llamada

Hay una continuidad entre nuestra mitología comparativa y las interpretaciones de los inquisidores. Estos últimos sobreponían creencias fundamentalmente ajenas a ellos a un código más ambiguo.



Los inquisidores no eran estudiosos imparciales: estaban tratando, frecuentemente con éxito, de hacer creer a la gente que lo que ellos pensaban era lo correcto.



en el vernáculo *Unholde*, o *die selige fraw* (la mujer bendita) recorre junto con su ejército grandes distancias (*cum exercitu suo de nocte ambulet per multa spacia*). Esta cita fue tomada de una edición de los *Sermones* de Herolt, impresos por primera vez en Colonia en 1474. Las siguientes ediciones, aparecidas en Strasburgo en 1478 y 1484, añadieron los sinónimos de Diana, *Fraw Berthe* y *Fraw Helt* como substitutos de *Unholde*.¹⁷ El texto de Herolt se hacía eco del *Canon episcopi*: Hay mujeres que “*Credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire*” (“creen y profesan que durante la noche cabalgan sobre ciertas bestias con Diana, la diosa de los paganos, y una innumerable multitud de mujeres; en el silencio mortal de la noche, recorren grandes distancias de la tierra”).¹⁸ Herolt no citó el *Canon* literalmente: lo utilizó como marco de referencia, suprimiendo o añadiendo detalles sobre las bases de su experiencia personal, su trabajo de campo, se podría decir. La alusión a los animales sobre los que cabalgaban desapareció; los sinónimos de Diana, tomados del alemán local, fueron incluidos tanto por el autor como por sus editores. A Diana misma le dieron un ejército (*cum exercitu suo*) detalle más intrigante que los anteriores y sobre el cual no encuentro paralelo alguno en los textos clásicos o medievales. Sin embargo, puede ser explicado con facilidad en el contexto del folklore europeo relacionado con las creencias de la Hueste Salvaje o la Cacería Salvaje.¹⁹ En el texto de Herolt, Diana está representada como dirigente del ejército de almas muertas. Dicha evidencia comparativamente antigua parece apoyar la hipótesis que propuse antes sobre la conexión entre estas creencias presabáticas, ya registradas por el *Canon episcopi*, y el mundo de los muertos.²⁰ Habrá quienes protesten porque mi interpretación coincide, hasta cierto punto, con la de los inquisidores o predicadores tales como Johannes Herolt. Ellos no eran estudiosos imparciales: estaban tratando, frecuentemente con éxito, de hacer creer a la gente que lo que ellos pensaban era lo correcto. ¿Esta continuidad entre la evidencia y las primeras interpretaciones implica que estamos atrapados de manera inevitable en la maraña de categorías utilizadas por aquellos antropólogos remotos que eran los predicadores e inquisidores?

En un nivel más restringido, la pregunta anterior refleja la escéptica objeción que recordé párrafos arriba, la crítica de la “falacia referencial”. En tanto las características de la evidencia con la que se trata son específicas de casos individuales, tales críticas pueden perder sus implicaciones epistemológicas universales. Podemos probar nuestra interpretación en un contexto comparativo más amplio que el disponible para los inquisidores. Podemos, asimismo, aprovechar los invaluable casos en los que la falta de comunicación en el nivel cultural entre los jueces y los acusados permitía, más bien de forma paradójica, el surgimiento de un diálogo real, en el sentido que le da Bakhtin: un choque de voces en conflicto sin resolver. Anteriormente mencioné el caso del *benandanti* llamándolo “excepcional”. No obstante, no es único: la espléndida evidencia de las *donne di fuori* sicilianas (“mujeres de

fuera”) que el folklorista danés Gustav Henningsen descubrió hace algunos años en los archivos españoles, demuestra que en la Europa del siglo XVI había otros ejemplos registrados de creencias todavía no alcanzadas por los estereotipos inquisitoriales.²¹ En cualquier caso, la ocurrencia de un fenómeno no puede ser tomada como índice de su relevancia histórica. La lectura detallada de un número relativamente pequeño de textos relacionados con una creencia probablemente circunscrita puede ser más satisfactoria que la acumulación masiva de evidencia repetitiva. Para bien o para mal, los historiadores de sociedades antiguas no pueden producir evidencia tangible, como sí lo hacen los antropólogos y lo hicieron los inquisidores. Sin embargo, tienen algo que aprender de ambos sobre la interpretación de esta evidencia.

Este ensayo fue presentado en la conferencia “Faith, Law, and Dissent: The Inquisition in the Early Modern World” (“Fe, Ley y disidencia: la Inquisición a principios del Mundo Moderno”), Northern Illinois University y Biblioteca New Berry, octubre de 1985. Una versión un tanto diferente fue leída en la conferencia anual de la Asociación Antropológica Americana, Phoenix, noviembre de 1988, y en un evento intitulado “History, Event, Discourse” (“Historia, eventos, discurso”) en la Universidad de California, Los Angeles, en enero de 1989.

Notas

¹ Sobre un tema similar (pero desde una perspectiva diferente) véase: R. Rosaldo, “From the Door of His Tent: The Fieldworker and the Inquisitor”, *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography*, ed. J. Clifford y G. E. Marcus, Berkeley and Los Angeles, 1986, pp. 77-97, el cual está sustentado en una comparación entre el trabajo de Evans-Pritchard y el de Le Roy Ladurie.

² A. Del Col, “La Riforma cattolica nel Friuli vista da Paschini”, *Atti del convegno di studio su Pio Paschini nel centenario della nascita, 1878-1978*, n.p., n.d., pp. 123-140, especialmente p. 134.

³ H. Trevor Roper, *The European Witch-Craze of the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Londres, 1969.

⁴ A. Momigliano, “Linee per una valutazione della storiografia del quindicennio 1961-1976”, *Revista storica italiana*, 89, 1977, pp. 596-608, especialmente p. 596.

⁵ E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*, Londres, 1937; A. Macfarlane, *Witchcraft in Tudor and Stuart England*, Londres, 1970; K. Thomas, *Religion and the Decline of Magic*, Londres, 1971.

⁶ H. Geertz y K. Thomas, “An Anthropology of Religion and Magic”, *Journal of Interdisciplinary History*, 6, 1975, pp. 71-109.

⁷ R. Kieckhefer, *European Witchcraft Trials*, Londres, 1976, pp. 8, 27 ss.

⁸ R. Jakobson, “Language in Operation”, *Mélanges Alexandre Koyré, L'aventure de L'esprit*, Paris, 1964, p. 273.

⁹ M. Bakhtin, *Problems of Dostoevsky's Poetics*, Ann Arbor, 1973. (Edición en español, *Problemas de la poética de Dostoievski*, México, FCE, 1986).



¹⁰ C. Ginzburg, *The Night Battles: Witchcraft and Agrarian Cults in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, Baltimore, 1983.

¹¹ Véase, por ejemplo, G. E. Marcus y D. Cushman, "Etnographies as Texts", *Annual Review of Anthropology*, 11, 1982, pp. 23-69. También los ensayos de Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author*, Cambridge, 1988, (edición en español, *El antropólogo como autor*, Paidós, 1989) son relevantes.

¹² C. Geertz, *The Interpretation of Cultures*, New York, 1973, p. 19. (Edición en español, *La interpretación de las culturas*, GEDISA, 1987).

¹³ C. Ginzburg, "Prove e Possibilita" epílogo a N. Z. Davis, *Il ritorno di Martin Guerre*, Turín, 1984, pp. 131 ss.

¹⁴ E. Verga, "In torno a due inediti documenti di stregheria milanese del secolo XIV", *Rendiconti del R. Istituto lombardo di scienze e lettere*, 32, 1899, pp. 165 ss.

¹⁵ Kieckhefer, *European Witchcraft Trials*, p. 22.

¹⁶ Para la transcripción, no siempre satisfactoria, de las dos sentencias milanesas, véase L. Muraro, *La signora del gioco*, Milán, 1976, pp. 240-45. La aceptación de que *domina Ludi* era llamada "Herodiades" por la gente común (p. 148) parece mal fundamentada. Kieckhefer no hace comentarios sobre la identificación que realizó el inquisidor de Madona Oriente con Diana-Herodiades.

¹⁷ J. Herolt, *Sermones de tempore*, sermón 41. He examinado también las siguientes ediciones: Nuremberg, 1480, 1481, 1496; Strasburgo, 1499, 1503; Roven, 1513.

¹⁸ Tomado de J. B. Russell, *Witchcraft in the Middle Ages*, Ithaca, 1972, p. 76.

¹⁹ Véase, entre otros, A. Endter, *Die Sage vom wilden Jagd*, Frankfurt a. M., 1933 y K. Meisen, *Die Sagen vom Wütenden Heer and Wilden fäger*, Münster I. W., 1935.

²⁰ C. Ginzburg, "Présomptions sur le sabbat", *Annales, ESC*, 39, 1984, pp. 341-54.

²¹ G. Henningsen, "Sicilien: Ett arkaiskt mönster för sabbaten", (Sicily: An Archaic Pattern of the Sabbath), *Häxornas Europa, 1400-1700; Historiska och antropologiska studier*, ed. B. Ankarloo y G. Henningsen, Lund, 1977, pp. 170-90. La versión en inglés de este volumen está en prensa. El ensayo fue originalmente presentado en un symposium sobre Brujería realizado en Estocolmo, septiembre de 1984.