

Pesquisa nocturna: Carlo Ginzburg*

Perry Anderson
UCLA

Carlo Ginzburg tiene méritos para ser considerado el más notable historiador europeo de la generación que llegó a la mayoría de edad al final de la década de 1960. Ciertamente, pocos han igualado su originalidad, variedad y audacia. Debutó con un descubrimiento espectacular: el primero y aun el único caso documentado de fertilidad mágica y complejo funerario en el campo durante el inicio de la Europa moderna, los trances de los *benandanti* en Friuli, descubiertos accidentalmente por la Inquisición de Roma. A continuación, transformó la genealogía del disimulo religioso en la época de la Reforma al encontrar los orígenes del nicodemismo –doctrinas teológicas que consagran el descubrimiento público de la fe privada– en la derrota de las guerras campesinas en Alemania y el entorno cercano al anabaptismo, mucho antes del resurgimiento de Calvino que, al atacarlo, acuñó el término. Siguió su famoso y vívido retrato del molinero autodidacta italiano llamado Menocchio, cuya cosmología de la generación espontánea –el mundo creado como queso y gusanos– lo relacionó con un materialismo campesino subterráneo. Cambiando otra vez de campo, Ginzburg sugirió luego una nueva explicación iconográfica de las grandes pinturas de Piero della Francesca, que a través de un desconocido humanista aretino, vinculó con la abortada unión de las Iglesias griega y romana y a las cruzadas resultantes de la caída de Constantinopla. La

* *The London Review of Books*, 8 de noviembre de 1990. Traducción: María Celia Ruiz de Chávez.

unidad intelectual y la novedad de estas diferentes investigaciones pueden apreciarse mejor en los ensayos que integran la reciente colección *Myths emblems clues*. Los trabajos centrales son dos largas reflexiones metódicas, la primera sobre la tradición de Warburg de la historia del arte, y la segunda sobre la heurística general de la atribución, desde la antigua adivinación al moderno conocimiento de la psicopatología del error verbal.¹

El nuevo libro de Ginzburg, *Storia notturna*, cubre con creces la promesa de este récord.² A la fecha, es por mucho su más ambicioso trabajo. Subtitulado "Un desciframiento del aquelarre", presenta una reinterpretación amplia y dramática de la imagen central de la persecución de la brujería europea. Lejos de ser una simple invención imbuida de fobia por los perseguidores, confeccionada con estereotipos acartonados de la brujería herética y con falsos trozos de magia rural, el aquelarre de las brujas reflejaba las más profundas estructuras mitológicas que la cultura popular de la época -toda una red de creencias y practicas- enraizadas en el chamanismo euroasiático que se extiende desde Irlanda hasta el estrecho de Bering, atraviesa milenios del pasado del mundo antiguo, hasta llegar al oscurantismo de origen indoeuropeo y uralaltaico. En una introducción polémica, Ginzburg critica a aquellos historiadores que se han centrado en las autoridades y en los procedimientos que pusieron en funcionamiento en Europa la búsqueda de brujas, Trevor-Roper en primer lugar, pero también Keith Thomas ambos acusados de reduccionismo y funcionalismo. Frente a esta tradición Ginzburg propone lo que considera un programa superior, el tratamiento estructuralista de los mitos, de Lévi-Strauss, como sistemas cuyo significado oculto se deriva del funcionamiento inconsciente de la mente humana, aun cuando la antropología de Lévi-Strauss ha dado un peso insuficiente a la verdadera investigación histórica. En cambio, el objetivo de Ginzburg es combinar la morfología y la historia del aquelarre, su significado sincrónico y su desarrollo diacrónico, en una única y amplia reconstrucción.

La *Storia notturna* se divide en tres partes. La primera se inicia dramáticamente con la narración en *staccato* del progrom francés de 1321 en contra de los leprosos y los judíos, acusados de haber envenenado los pozos como parte de un complot en contra del cristianismo, organizado por un musulmán, el "rey de Granada". Pasa, a continuación, a la masacre de los judíos en 1348 considerados agentes de una conspiración para diseminar la "muerte negra" que se extendió hacia el oriente en dirección a los Alpes. En todos los casos, se arrancaron a las víctimas, bajo amenaza de tortura, confesiones plagadas de fantasmagórica maldad. Alrededor de 1380 los

¹ Ginzburg, *Night*, 1983; Ginzburg, *Cheese*, 1980; Ginzburg, *Enigma*, 1985; Ginzburg, *Myths*, 1990.

² Ginzburg, *Decifrazione*, 1989.



inquisidores persiguieron encarnizadamente a los heréticos waldensianos en la porción sur de los Alpes. Poco después, Ginzburg sugiere que los miedos obsesivos que actuaron en estas persecuciones contra grupos marginales sucesivos, se resumieron y fueron sustituidos por el espectro de una nueva secta practicante de la brujería en las regiones alpinas. Con éste, surgieron otros temas de terror, ausentes en las primeras confesiones. Alrededor de 1440 la totalidad de la pesadilla del aquelarre -brujería, antropofagia, metamorfosis animal, vuelos sobrenaturales, promiscuidad- se había ya incubado en la imaginación cristiana.

Ginzburg no se ocupa de las consecuencias. Interrumpe aquí su relato histórico y va directamente al significado de lo que denomina el "núcleo folklórico" del aquelarre, identificado con los temas del vuelo nocturno y de la metamorfosis animal. La segunda parte de la *Storia notturna* se ocupa de su arqueología. Encuentra tres orígenes culturales detrás de las creencias populares que conformaron la idea del *sabbath*: experiencias extáticas (por las mujeres) de una diosa nocturna rodeada por animales, y una batalla nocturna (por los hombres) para asegurar la fertilidad y la prosperidad respectivamente, así como procesiones rituales (de hombres) cubiertos con máscaras animales; Ginzburg sigue estas pistas a través de formidables distancias temporales geográficas a partir de la Grecia arcaica y

las Galias galorromanas: la primera en Lombardía, Escocia, Sicilia, el Rin; la segunda en Letonia, Dalmacia, Hungría, Rumanía, Finlandia, Córcega y el Cáucaso, y la tercera en Alemania, Bulgaria y Ucrania, en todo tipo de variaciones exóticas. Sin embargo, todas reflejan un origen común, el viaje a la muerte por medio del trance de un chamán. El viaje de los vivos a la tierra de la muerte, simbolizado en tales prácticas durante miles de años, constituye la médula clandestina del *sabbath* que se conforma al término de la edad media.

En la tercera parte del libro, Ginzburg explora las posibles explicaciones de la unidad morfológica de un folklore que se extiende hacia Siberia y el Turquestán. Comienza sugiriendo que pudo haberse derivado de las migraciones nómadas originadas en Asia Central durante el siglo VIII a.C. que llevaron a los turanios -pueblo iraní- al Cáucaso y a los líderes del norte del mar Negro, lugar donde fueron encontrados por los comerciantes y colonizadores griegos y absorbieron algunas características chamanísticas de sus culturas. En el siglo VI, los contingentes turanios llegaron al sur, se establecieron en Dobruja donde gobernaron a la población tracia local, a la que subsecuentemente se les unieron grupos celtas. ¿Es posible que esta región turania haya sido el escenario original de una síntesis cultural que fundió elementos mitológicos de tres pueblos en un sustrato milenario de creencias y costumbres, capaz de extenderse a través del continente y de sobrevivir en las profundidades de la memoria del pueblo desde la época de Heródoto hasta la de Galileo, si no es que más allá? ¿Pueden estos pueblos atestiguar una relación histórica comparable a la sorprendente semejanza del arte "estilo animal", cuyas formas decorativas se extienden desde China hasta Escandinavia en un continuo en que los logros turanios fueron sorprendentes? Después de considerar la validez de estas hipótesis, Ginzburg señala las deficiencias de todas las explicaciones difusionistas que dejan sin respuesta la cuestión sobre por qué el contacto externo entre las sociedades lleva a la reproducción interna de las formas del uno en el otro. El problema que representa la persistencia en el tiempo y la dispersión en el espacio de los motivos chamanistas solamente puede resolverse, concluye, con la postulación de la existencia de características estructurales generales en la mente humana.

Para comprobarlo, Ginzburg examina -en otro repentino cambio de enfoque- los mitos y ritos en torno a la cojera. Este tema ya había sido discutido por Lévi-Strauss, quien lo relacionó con el cambio de las estaciones. Rechazando esta interpretación, Ginzburg busca (en primer lugar) en la mitología griega toda manifestación de una categoría más profunda, en la cual la cojera es solamente una variante, junto con la pierna herida, el pie perforado, el talón vulnerable, la sandalia perdida, que apoda "deambular asimétrico". Edipo, Perseo, Jasón, Teseo, Heracles, Aquiles, Filóctetes, Empédocles y un número más de personajes utilizan este tema, como lo

hace la Cenicienta, el más remoto de los cuentos del folklore, o la danza de la grulla china. Su significado simbólico es un viaje al mundo de la muerte. Aunque la perversa recurrencia a este tema pertenece a la mitología unitaria euroasiática, se funda en una experiencia humana universal: “la propia imagen del cuerpo”. El deambular asimétrico es el privilegiado significador del contacto con la muerte, ya que todos los seres con vida tienen forma simétrica, y entre éstos, los humanos son en especial bípedos. El impedimento para caminar se traduce en poner un dedo figurativo en las aguas de la extinción. Por tanto, al final existe un fundamento ontológico del simbolismo del viaje más allá de la experiencia humana, al mundo habitado por la muerte. Los mitos establecen los límites de su propia variación, ya que se encuentran restringidos por las estructuras formales de la imaginación.

Storia notturna termina con una breve “Conclusión”, que de hecho parece más una coda. Aquí Ginzburg sugiere que si la imagen del aquelarre de las brujas pudo fundir con tanta efectividad las obsesiones clericales y los mitos folklóricos, se debió en parte a que compartían un miedo común a la conspiración, cuya forma popular fue la creencia de que aquellos que habían muerto recientemente eran movidos por resentimiento hostil hacia los vivos. Quizá también, especula, para los trances se usaba un elemento psicotrópico que de hecho contribuía o se proyectaba en la totalidad del conjunto, el uso de centeno u hongos alucinógenos. Independientemente de cómo sucedía, todos los mitos que dieron lugar al aquelarre coincidían en la idea de un viaje al más allá y su regreso, el cruce al mundo de la muerte y el regreso desde éste. Ginzburg concluye agregando que la permanencia de este tema por igual en las sociedades de cazadores, pastoriles y agrícolas, tiene una explicación quizá simple pero fundamental: el viaje a la muerte no es solamente un relato entre otros, sino la matriz original de todos los posibles relatos. En los calderos de la “noche de Walpurgis” se fraguaron los ingredientes de todo cuento humano.

Desde cualquier punto de vista, éste es un trabajo brillante. Es difícil pensar que algún otro historiador pueda combinar tal erudición cultural polimática con el dominio de detalles textuales o visuales y un elevado objetivo teórico, sin mencionar el contar con habilidad literaria. El resultado es un trabajo de efectos vertiginosos. Puede haber poca duda de la audiencia que tendrá. Hacerle justicia crítica, sin embargo, no es nada sencillo. Dadas sus extraordinarias cualidades, *Storia notturna* tiene una serie de dificultades referentes a los métodos que adopta, las conclusiones a las que llega, el enfoque que sugiere. Es mejor comenzar por el primero de éstos. En el inicio Ginzburg nos dice que el procedimiento empleado en su libro le fue inspirado por un comentario de Wittgenstein sobre *La rama dorada*, de Frazer, quien señala que los materiales mitológicos no necesitan ubicarse históricamente, como Frazer hizo (colocándolos en una



secuencia evolutiva), sino que también pueden presentarse “perspicuamente”, es decir, explicó, “ordenándolos siguiendo el material real, de manera que con facilidad se pueda pasar de una parte a otra y ver las relaciones”. De ahí que Wittgenstein continuó –y, éste es el lema que Ginzburg tomó para su investigación– con “la importancia de encontrar vínculos intermedios, como uno ilustraría la relación interna de un círculo con una elipse al transformar gradualmente una elipse en un círculo”.³ Ésta fue para Ginzburg la base del tipo de morfología que buscaba. Una versión más integrada de ésta se encontraría tal y como ocurrió en un trabajo del antropólogo inglés Rodney Needham sobre la “clasificación politética”, que Ginzburg debidamente usa.⁴ Needham también se impresionó considerablemente con la perspicacia de Wittgenstein, aunque prefirió basarse en el conocido texto de *Philosophical Investigations* que describe el concepto de un juego y solamente apunta un “parecido familiar”, sin ningún carácter común con el conjunto en que es utilizado, tal y como “la fuerza del hilo no depende de que éste corra por todo su largo, sino de la

³ Wittgenstein, *Remarks*, 1979, pp. 8-9.

⁴ Needham, “Polytheic”, 1975, pp. 349-369; ahora en *Against*, 1983, pp. 36-65.

sobreposición de numerosas fibras”.⁵ Mientras que la clasificación monotética requiere de la presencia de, por lo menos, un rasgo común en la clase identificada, la clasificación politética –señalaba Needham– simplemente requiere que, en cada miembro del conjunto, se encuentre presente un gran número de rasgos de la gama de rasgos relevantes, y que dichos rasgos aparezcan en un número considerable de sus miembros. Ilustró este concepto básico con tres sistemas en descenso, el primero muestra los caracteres p/q/r, el segundo r/s/t y el tercero t/u/v: éste es el tipo de sobreposición considerado satisfactorio desde el punto de vista politético.

Al subrayar la importancia de este tipo de clasificación para las ciencias sociales, Needham hizo dos advertencias. Su empleo por primera vez en un ejemplo de las ciencias naturales, le dio peso a la validez del método; sin embargo, en este caso, los descubrimientos de la taxonomía bacteriana sugirieron que no había gran diferencia, dado que un núcleo de propiedades comunes también aparecía en las clases politéticas. Por otro lado, mientras que en la naturaleza existen individuos empíricos abstractos –elementos y partículas– a partir de los cuales, indiscutiblemente se pueden establecer clases, en la sociedad no existe una unidad tan fácilmente aislable. Para afrontar este problema, Needham postuló posteriormente ciertos “factores primarios de la experiencia humana” como elementos básicos que dan lugar a la posibilidad de una clasificación politética en antropología.⁶ Pero advirtió que ésta quedaba como una idea vaga, ya que carecía de una rigurosa definición de lo considerado como “un gran número”, ya sea de caracteres o de integrantes.⁷ Ginzburg, por su parte, niega el postulado de Needham sobre los factores primarios de la experiencia, por ser ésta una idea demasiado cercana a los arquetipos jungianos. Sin embargo, nos proporciona elementos de un carácter formalmente comparable en lugar de ellos, y rechaza totalmente el problema de determinar el tamaño aceptable de una clase. El resultado es de hecho un hermenéutico cheque en blanco, girado en virtud de una dependencia sin criticismo de Wittgenstein. Ésta es una vara muy delgada para poder pender de ella. Generalmente ajeno a las ciencias sociales, Wittgenstein solamente mostró interés por un diletante de éstas, Oswald Spengler. No es accidental que precisamente en la nota sobre *La rama dorada* utilizada en *Storia notturna*, el único ejemplo específico que Wittgenstein presentó, respecto del método por él recomendado, hubiera sido precisamente el de Spengler, a quien Ginzburg discretamente omite citar como credo. La ingenuidad de las recetas morfológicas de Wittgenstein es por ende lo que podía esperarse. Parecido de familia: ¿quién no se ha sorprendido ante la fatuidad de

⁵ Wittgenstein, *Philosophical*, 1978, p. 67.

⁶ Needham, *Circunstancial*, 1981, pp.1-3.

⁷ Needham, *Againtst*, 1983, p. 58.

descubrir algún improbable rasgo infantil –o incluso adulto– de un viejo tío o del anciano abuelo? Vínculos intermedios: mediante el método de cambio gradual, los círculos pueden a voluntad ser transformados geométricamente no solamente en elipses, sino en cualquier forma oval –o de hecho también hexagonal, triangular, o cuadrada. Como principio de comparación, el procedimiento permite aproximaciones sin fin.

Los mitos siempre han sido campo traicionero para el análisis morfológico, al mismo tiempo aparentemente hospitalario en sus variaciones formales, aunque difícil en su falta de segmentación natural. El tipo de análisis estructural realizado por Lévi-Strauss siempre depende de una serie de órdenes analíticos que divide la unidad narrativa en numerosas unidades semánticas a conveniencia del analista para ser reordenados en patrones base. Ante la ausencia de criterios independientes para seleccionar los caracteres así traducidos, los resultados son notoriamente discutibles: apenas uno de los ejercicios de Lévi-Strauss ha recibido el consenso general. Aparentemente insensible a las objeciones de este método, con frecuencia empleado en contra de ellos, la única verdadera crítica a Lévi-Strauss por parte de Ginzburg es en el sentido de que no es suficientemente fiel a sí mismo. Lo llama *plus royaliste que le roi* (“más realista que el rey”), cayendo en una monótona interpretación frazeriana que ve a la cojera como un motivo meramente temporal, más que letal, o como él mismo composamente señala: “mi Frazer ha leído a Wittgenstein”.⁸ Las consecuencias son las que podrían esperarse. Si una clasificación política va a poder ser defendida, requiere de una delimitación razonada de las características que limitan al conjunto en cuestión y de una determinación ambigua de la magnitud de éstas que representan su membrecía. A menos que cada una de éstas –características y proporciones– represente un grupo *dominante*, la clase será más o menos arbitraria, Ginzburg no trata de comprobar ninguna de ellas. En vez de ello, selecciona aquellos elementos presentes en mitos sucesivos de interés para él, y los conecta como “eslabones intermedios” en una cadena que les da un significado común. Su búsqueda a través de la mitología griega de la deambulación asimétrica, es una brillante hazaña de la imaginación. No obstante su simplicidad, no es más que una serie de extrapolaciones calculadas de los contextos narrativos de los mitos tratados.

La historia de Edipo se centra claramente en cuestiones sexuales y familiares. Sófocles prestó poca atención a su cojera, como el propio Ginzburg admite. Pero ignora la evidencia de la tragedia ateniense al “suponer” que, en la “más antigua versión del mito de Edipo”, los pies perforados aparecieron en un relato sobre el viaje del mundo de la muerte.⁹ El

⁸ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, pp. 261, 184.

⁹ *Ibid.*, p. 208. La hipótesis proviene del trabajo de Propp sobre Edipo.

retrato de Aquiles en Homero ni siquiera menciona su talón, que fue una adición posterior primeramente registrada bajo el imperio romano. Sin intimidaciones, Ginzburg nos dice que detrás del héroe dibujado por Homero, y desconocido para él, “se percibe” un dios anterior de la muerte, de acuñación escita,¹⁰ la figura de Teseo, totalmente vinculada al mar, que no demostraba ningún defecto físico. Sin embargo, Ginzburg lo enlista en su composición alegando que levantó una roca para encontrar la espada y las sandalias de su padre; es en realidad un caso de rueda de carro circular, de triángulo a cuadrado, ya que aquí no hay por lo menos asimetría en la deambulación. La leyenda de Prometeo se centra, sin lugar a dudas, en cuestiones del conocimiento. En ninguna de sus variantes existen trazas de cojera en el “antiguo pensador”. Ginzburg, sin embargo, encuentra primero un paralelo caucásico en el que un héroe, al robar el fuego, entrega en sacrificio una parte de sí mismo a un águila rescatadora, que lo reconforma; y, seguidamente, en un cuento popular italiano en el que otro héroe, sin encontrar fuego, pierde un talón frente a un ave redentora. A partir de este ejemplo gráfico del método de los eslabones intermedios –casualmente observa que el tema de la inteligencia no tiene participación en ninguna de estas fábulas–, confiadamente concluye que, con toda certeza, es “mera casualidad” el que Prometeo no experimente una deambulación asimétrica en las versiones que han llegado a nosotros.¹¹ Los clasicistas bien pueden replicar que lo único cojo en el héroe griego es esta explicación de él.

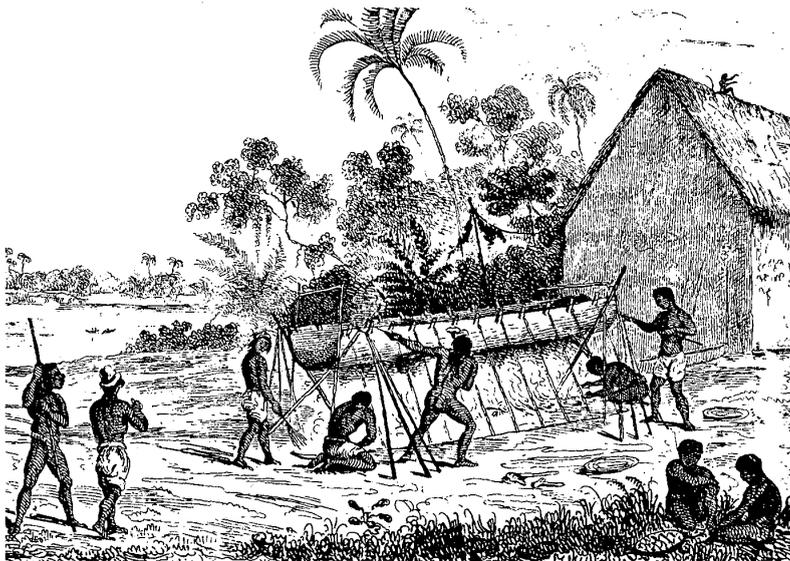
En su entusiasmo, Ginzburg califica a este paralelismo entre la Grecia antigua y la moderna Georgia o Módena con el mismo calificativo que utilizó para describir la similitud que encontró entre la cosmogonía de Menocchio y la mitología védica o calmuca: asombrosa.¹² Con el método “perspicuo” de “ordenar siguiendo los datos reales”, Wittgenstein presagió, “fácilmente podremos pasar de una parte a otra”. Justo eso. Los pasos son demasiado sencillos conforme la morfología se desliza suavemente de un mito a otro en un torrente acelerante de identificaciones; su evidencia local a menudo consiste principalmente en variaciones de la expresión “se ha sugerido”, que se repite con insistencia.¹³ Finalmente, surgen los dioses y héroes griegos, “casi inevitablemente”, y fluyen al gran estuario de los cuentos de Cenicienta. Aquí Ginzburg señala como particularmente im-

¹⁰ *Ibid.*, p. 212.

¹¹ *Ibid.*, p. 239.

¹² *Ibid.*, p. 239; Ginzburg, *Cheese*, 1980, p. 58 (*Formaggto*, p. 68).

¹³ Las construcciones preferidas en un pasivo impersonal; véase Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, pp. 207, 208, 211, 212, 213, 217, 220: *sono stati interpretati -si è supposto -è stato attribuito -è stato individuato -è stata accostata -si suppone -si è proposto -è stato accostato*, etc. Las referencias de apoyo en cada caso se encuentran en las notas a pie de página, aunque éstas rara vez son acompañadas por indicaciones sobre la lecturas alternativas u opuestas a los mismos mitos.



portantes aquellas versiones que comprenden la recolección, por parte de la heroína, de huesos de un animal que la ha ayudado. Continúa y apunta que “la versión más completa” de la fábula comprende la subsecuente resurrección del animal muerto a partir de sus huesos.¹⁴ Sin embargo, de las más de trescientas versiones de Cenicienta en todo el mundo, menos de 10% se ocupan de la recolección de los huesos, y menos de 1% -solamente tres casos- comprenden la resurrección. En este reto a la distribución de frecuencias, no es difícil observar una conclusión preconcebida. La resurrección de un animal a partir de sus huesos es, ciertamente, una representación chamanística del viaje a la muerte.

Es su influyente trabajo “Claves”, que puede ser considerado como un manifiesto histórico, Ginzburg favorece con su exposición un paradigma epistemológico aplicado a pequeños indicios y discrepancias como signos de una verdad oculta, cuyos grandes pioneros modernos fueron Morelli y Freud. El tipo de conocimiento “circunstancial”, que puede obtenerse a partir de pequeños indicios, se remonta a los primeros cazadores por su observación de las huellas dejadas sobre el suelo; fue practicado por la

¹⁴ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 228.

antigua medicina y la adivinación; fue inspiración de la jurisprudencia y en la paleontología, antes de que adquiriera una forma moderna, ejemplar en la experiencia y el psicoanálisis. A diferencia del conocimiento cuantitativo y generalizante iniciado por los físicos galileos, buscaba una individualización cualitativa de sus objetos. Como tal, fue el paradigma adecuado no solamente para la historia, sino también para el conjunto de las ciencias humanas que a través del tiempo lo llegó a tomar como modelo. En realidad, en forma más general, somos testigos de la decadencia del pensamiento sistemático, después de las insensatas pretensiones de Marx, y del surgimiento del pensamiento aforístico, relacionado con Nietzsche -iluminación en el fragmento.¹⁵ Aunque este argumento recuerda la familiar división neokantiana de las disciplinas en nomotéticas e ideográficas, dado que Ginzburg también invoca la experiencia subjetiva en su paradigma circunstancial, el énfasis heurístico que da a lo rudimentario y a lo anómalo lo coloca aparte. Pero ciertamente que esto puede dar lugar a una inmediata búsqueda, como nunca se ha hecho, en cualquier campo de las ciencias naturales o sociales. No proporciona ningún modelo especial para las segundas que, en contra de lo propuesto por Ginzburg, ciertamente no se encuentran más cercanas al modelo de "diagnóstico", en oposición al de la medicina "anatómica", como lo demostraría un breve estudio de los procedimientos de la economía o de la sociología.

Sin embargo, lo que es aún más sorprendente es que, al discutir el "paradigma circunstancial", Ginzburg no distingue entre las ilustraciones que de ello presenta. Nigromancia y ciencia, ciencia empírica y fantasía especulativa, se codean entre sí en su catálogo de las artes del desciframiento. Quizá se deba a que Ginzburg supone una selección histórica de ellos, y la supervivencia hoy día de candidatos declarados para lo que denomina el "rigor elástico" que los caracteriza. Pero la agudeza del juicio es suficiente. Al mencionar en un momento dado el devastador trabajo de Sebastiano Timpanaro, *The freudian slip*, Ginzburg señala que cambiaría sus aseveraciones: "mientras que Timpanaro rechaza el psicoanálisis porque se encuentra intrínsecamente cercano a la magia, yo trato de demostrar que no solamente el psicoanálisis, sino la mayoría de las llamadas ciencias humanas, se inspiran en una epistemología de la adivinación".¹⁶ Timpanaro centra su ataque, en forma concluyente, en la asociación de ideas como método de interpretación del *lapsus*, demostrando que éste era incapaz de *no* revelar el significado que Freud le dio. En forma análoga a este método, Wittgenstein citó mitos y rituales semejantes como "asociación de prácticas".¹⁷ Ésta sería una de las formas de describir lo hecho por

¹⁵ Ginzburg, *Myths*, 1990, pp. 96-125 (*Mitt*, pp. 158-209).

¹⁶ Ginzburg, *Myths*, 1990, p. 205 (*Mitt*, p. 199).

¹⁷ Wittgenstein, *Remarks*, 1979, p. 13.

Ginzburg. El precio, sin embargo, es el mismo. Así como no existe, al nivel del paradigma, una manera de identificar lo que no es una forma válida de adivinación, tampoco hay, al nivel de la morfología, un punto en que las asociaciones necesiten detenerse -las falsificaciones nunca descritas.

El resultado final también es similar. La interpretación de Freud de los deslices y de los sueños insiste -en contra de la muy obvia y aplastante evidencia- en que el significado de todos y cada uno de los casos de desplazamiento, sustitución o condensación descansa en un deseo sexual reprimido. Lévi-Strauss en alguna ocasión comparó al psicoanálisis con el chamanismo. Pero su propia interpretación de las mitologías reproduce este mismo esquema. Detrás de la inagotable proliferación de mitos en todo el mundo, con su propia exuberancia de todo tipo de vocabulario local, se encuentra un gran tema invariable: el vínculo entre naturaleza y cultura. Propp, quien fue pionero en el análisis morfológico del cuento fantástico, que da lugar a 31 funciones de sus 167 variantes, también encontró una fábula única oculta en todo.¹⁸ En su caso, fue el ritual de iniciación, como un viaje a la tierra de la muerte, transmitido desde el chamanismo. Ginzburg ha aceptado la conclusión de Propp y la ha generalizado más allá del cuento fantástico; la ha llevado hasta los más alejados rincones de la mitología euroasiática como un todo. El encanto de la información que recoge es incuestionable. Pero, una vez más, lo que resulta sorprendente es el contraste entre la riqueza y la variedad de los materiales y el poco significado que se les confiere. Al ver la paja en el ojo del folklorista, los antropólogos que se quejaron del procedimiento, lo reprodujeron en una escala mayor.¹⁹ El historiador, al criticar a cada uno, va más allá y se adhiere a la fábula y al mito en una broma cósmica, envolviendo todos los cuentos alguna vez narrados.

Al permitirse este paso final, Ginzburg entra más allá de los límites formales de su propia investigación. Al plantear una unidad del sustrato euroasiático de creencias y rituales, lo funde en categorías universales de la mente humana. De hecho, la última parte de la *Storia notturna* continuamente vacila entre las dos. Ginzburg plantea esto como un dilema entre dos tipos de explicaciones de las regularidades que encuentra: difusión cultural (alternativamente descenso común) o uniformidad psíquica. Rehusándose a elegir una u otra, explota ambas posibilidades. Es su combinación la que permite el "entretrejado" de historia y morfología al que aspira. Pero su simultánea presencia en los libros de texto se observa más como un reaseguro táctico que como una síntesis teórica, ya que no pueden lógicamente reconciliarse. Por un lado, existe la hipótesis de una mitología específicamente euroasiática basada en las prácticas del chama-

¹⁸ Propp, *Morphology*, 1968, p. 23; *Theory*, 1984, pp. 117, 122.

¹⁹ Ginzburg, "Structure", 1973, pp. 158-161.

nismo. Esta línea de pensamiento tiene su propia historia. En la emigración rusa de entre guerras, el “euroasianismo” era una versión orientalizada de la tradición eslavófila, cuyo principal teórico fue N. S. Trubetskoy, el fundador de la fonología estructural. Los “Presentimientos y subversiones” del *Manifiesto euroasiático*, que ya se ocupaba de la cultura popular unitaria,²⁰ tiene eco involuntario en las “Conjeturas” de *Storia notturna*. El chamanismo, por su parte, fue objeto de una heroica investigación por parte de Mircea Eliade en un estudio que siguió desde su tierra madre en el norte y centro de Asia, hasta las de los alemanes, los griegos, los turanios y muchos otros pueblos. Fue Eliade quien puso énfasis en la diferencia entre los estados de éxtasis del chamanismo y la posesión –del chamán como controlador de la comunicación con el espíritu de los muertos, y el poseído controlado por éstos.²¹ Ginzburg adopta esta postura de oposición y hace de ella una frontera cultural. Eurasia se caracteriza por la ubicuidad del chamanismo, y África subsahariana por la posesión. El ciclo de Cenicienta y la escapulimancia, igualmente son comunes en la primera y desconocidos en la segunda.²² Pero si ello es así, se descarta la búsqueda de reciprocidades entre formas de éxtasis indoeuropeas y uralaltaicas y las categorías universales de la mente humana.

Por otro lado, sin ambigüedades Ginzburg apunta: “Hace tiempo me propuse demostrar experimentalmente, a partir de la historia, la no existencia de la naturaleza humana; veinticinco años después me encuentro sosteniendo una postura exactamente opuesta”.²³ Aunque sus conjeturas euroasiáticas no le dan soporte, su postura tiene ciertamente validez independiente. En realidad no tiene nada de extraño. La manera en que Ginzburg interpreta el concepto de la naturaleza humana es, sin embargo, bastante particular. Fiel a su inspiración estructuralista, la interpreta en un sentido estrictamente intelectual. Por naturaleza humana aquí se entiende los mecanismos de la mente humana. Aspiraciones y emociones que pudieran considerarse elementos primarios de la definición, no forman parte de ella. Lévi-Strauss ha señalado: “No puedo otorgar primacía a estas fuerzas turbulentas; surgen con fuerza en el escenario ya construido y patentado de las represiones mentales.”²⁴ Needham busca los factores primarios de la experiencia humana y hace hasta lo imposible por negar que los afectos

²⁰Trubetskoy, *Utverzhdenie*, 1921. La contribución de Trubetskoy sobre “*true and false nationalism*” y “*heights and depths of russian culture*” subrayan la importancia de motivos euroasiáticos comunes en canciones, danza, ornamentos y en el carácter popular, para la necesitada *perestroika* de la cultura rusa después del desastre de la revolución bolchevique.

²¹Eliade, *Shamanism*, 1964, p. 6. Para algunos comentarios del contraste, véase la sensata discusión contenida en Hultkrantz, “Ecological”, 1978, pp. 41-49.

²²Ginzburg, *Decifraztone*, 1989, p. 231.

²³*Ibid.*, p. xxxvii.

²⁴Lévi-Strauss, *Potière*, 1985, p. 264.

se cuentan entre éstos, ninguna turbulencia interior es universal: “*la ira*, en otra civilización, no es equivalente a la ira en la nuestra”.²⁵ Lo que es universal es un depósito común de “representaciones colectivas”, derivadas de las propiedades de la corteza cerebral, que pueden considerarse similares a los arquetipos de Jung.²⁶ Ginzburg rechaza incluso éstas, por ser demasiado concretas para las operaciones trascendentales de la mente, cuyos símbolos no son tan fácilmente inteligibles. Pero también juega con la idea de encuadrar a Jung en un frontón material, es decir, dar a los mitos universales un fundamento somático.²⁷ Al final, el significado mortal de la deambulación asimétrica se encuentra en la necesidad de una autorrepresentación del cuerpo. A primera vista, el caso que aquí presenta Ginzburg parece admisible. Pero depende de escasas pruebas documentales: una posible interpretación de un único mito de las Molucas es la única referencia empírica que lo soporta. Además, el argumento general depende de la identificación de una naturaleza humana capaz de caminar sobre dos piernas, forma de andar que, sin embargo, comparte con varias especies animales (no únicamente con monos y osos, como señala Ginzburg sino, más generalizadamente, con la aves). La especie humana es más frecuentemente identificada con el lenguaje, y solamente hay que pensar con cuánta facilidad ese mismo caso sería el de (imaginemos) los mitos sobre la “articulación irregular” -mudez, ronquera, tartamudez, ceceo, cuchicheo, masculleo y otros- para ver cuán poco convincente resulta. No es un problema de convicción, lo cual resulta sumamente razonable, sino de la existencia de un algo como la naturaleza humana: ¿donde localizarla y cómo definirla? Las representaciones colectivas, independientemente de cómo sean concebidas, difícilmente pueden constituir el camino hacia una respuesta. La deambulación asimétrica, en virtud de sus numerosas ramificaciones, no soportaría el peso antropológico que se le atribuye.

¿Cuál es entonces el significado histórico más específico del tema original del libro *Witches sabbath*? Debe señalarse, es poco. Numerosos elementos fantásticos entraron en esta infusión cristiano-pagana, pero si algo se dejó fuera, fue esto. Los únicos vínculos que Ginzburg pudo establecer entre el sujeto aparente y el verdadero clímax del libro, es el de un muchacho cojo en una versión (de tercera mano) de las memorias del hombre lobo livonio y un fantasma egeo lisiado.²⁸ Ninguno tiene relación directa con el aquelarre. También mediante el método de los eslabones intermedios de

²⁵ Needham, *Circumstantial*, 1981, pp. 63: “En términos más generales, el resultado es que los estados interiores no son universales y en ese sentido no constituyen semejanzas naturales entre los hombres.”

²⁶ *Ibid.*, pp. 25, 51.

²⁷ Ginzburg, *Declifrazione*, 1989, p. 262.

²⁸ *Ibid.*, pp. 134, 153-154, 147. Una talla alemana en madera, al estilo diabólico de John Long Silver, también se presenta en una ilustración igualmente antigua del sujeto.

la trama resulta poco convincente. La primera parte del libro debe ser considerada como una investigación efectivamente independiente, que debe ser juzgada por sus propios méritos. ¿Cómo van a ser calificados éstos?

El “desciframiento del aquelarre” que hace Ginzburg presenta dos posturas principales. La primera se ocupa de la configuración de la imagen del aquelarre mismo. Para Trevor-Roper, ésta es una fabricación teológica que, siguiendo una vieja tradición, incorpora una mezcla de fragmentos de creencias campesinas; Ginzburg en efecto, invierte el orden de importancia dentro de esta mezcla y señala a las creencias populares, en lugar de a la fantasía aprendida, como la esencia del fenómeno. Esta opinión nunca se presenta como tal, se presenta utilizando el término “núcleo” para describir los elementos folklóricos del aquelarre. La ambigüedad gramatical de opiniones tales como “en esto radica el núcleo folklórico del aquelarre”,²⁹ no puede considerarse como algo accidental: Ginzburg emplea el concepto para sugerir tanto cohesión como posición central. ¿Cuál es el objeto de ello? Aquí reaparece el problema de las imprecisiones metodológicas, toda vez que no existen criterios para determinar lo que predomina (y lo que es subordinado) en una formación compuesta. En efecto, también se carece de criterios para determinar la composición. Para Ginzburg, el aquelarre tiene dos estratos: el satanismo en el superior –el pacto con el diablo– y el chamanismo en el inferior –el viaje a la muerte. Este último es el sustrato orgánico del fenómeno, donde el significado original positivo (el chamán como guerrero del bien) se convierte en un temido demonio ceremonial (el brujo servidor de Satán) por artificio del primero. Lo que omite este dualismo de un sanguinario mito popular deformado en una horrible locura de elite, es el miedo popular a la brujería misma. Una general e intensa creencia en el *maleficium*, la maldición de los brujos, como medio de todo tipo de daño material y desgracias, fue un elemento fundamental para la persecución de las brujas. Sólidamente documentado por Keith Thomas y otros,³⁰ es prácticamente ignorado por Ginzburg. Pero ello tiene otros muchos reclamos obvios para ser considerado como fundamento popular de la fobia, más que relacionado con trances de éxtasis o monosandalismo. En Hungría, región donde la presencia de un elemento chamanístico en la vida del pueblo fue probablemente más fuerte y ciertamente mejor documentada que en cualquier otro lugar de la Europa subártica (la bien conocida figura de *táltos*), tuvo un papel perceptible en solamente 2% de los juicios por brujería.³¹ El maleficio, por otro lado, se

²⁹ *Ibid.*, p. 78; o más categóricamente, “el núcleo primario de los fenómenos aquí considerados es representado por el viaje de los vivos al mundo de la muerte”, p. xxxviii.

³⁰ Thomas, *Religión*, 1971, pp. 436-437, 441, para el caso de Inglaterra, investigaciones posteriores han demostrado cuán profunda y persistente fue la creencia en el maleficio también en la Europa continental.

³¹ Klaniczay, “Hungary”, 1990, pp. 248-249. Klaniczay, autoridad en las tradiciones cha-

encontró en todas partes; incluso los *benandanti*, como se ha señalado, participaron en la negociaciones de las anatematizaciones.³² En otras palabras, la presentación que hace Ginzburg del aquelarre, paradójicamente tiende a olvidarse de las brujas, en el sentido más familiar del término. Sociológicamente ésta es la laguna de su estudio.

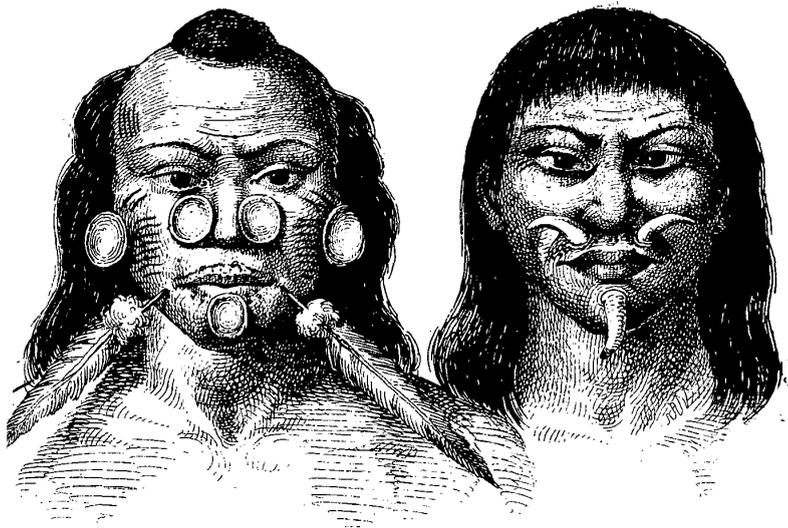
Por otra parte, ¿hasta dónde sostiene la narración histórica de Ginzburg su punto de vista etnográfico del aquelarre? Al ubicar su origen en el pogrom francés de 1321 subraya, más que historiadores anteriores, el papel de la maquinación deliberada de autoridades municipales, reales y nobles, en la propalación de la histeria en contra de los leprosos y los judíos, de la cual aquéllas resultarían beneficiadas económicamente.³³ Sí hubo una conspiración, pero de los magistrados cristianos más que en contra de ellos. Aquí, en su origen, la iniciativa se atribuyó enfáticamente a éstos. Sin embargo, en la época en que se sucedieron los juicios alpinos por brujería durante el siguiente siglo –con lo que concluye la narración de Ginzburg–, en opinión sumamente enfatizada por él mismo, en la entonces emergente idea del aquelarre, los “estereotipos antiheréticos” que se desencadenaron fueron “únicamente un elemento secundario”.³⁴ Norman Cohn es conocido por exagerar su importancia. La propuesta es poco convincente. Con la llegada del aquelarre no pierde relevancia la demostración que Cohn hace de la permanencia del estereotipo de la secta secreta practicante de la promiscuidad, la blasfemia y la antropofagia, de las acusaciones paganas en contra de los primeros cristianos, ya que éstas siempre fueron las maldades que se les adjudicaban. Los temas folklóricos de vuelos nocturnos y metamorfosis animal fueron un pintoresco bordado de estos antecedentes, que en sí mismos son un pequeño cambio, descartados como una fantasía ociosa por el *Canon episcopi* en la edad de las tinieblas. Si en el aquelarre hubiera elementos secundarios, lógica y funcionalmente serían éstos. Sucede que es Cohn quien presenta la mejor explicación para una fusión de temas: la inclusión del vuelo nocturno en

manísticas magiares, apunta la magnitud de un conjunto de creencias populares de la brujería, en gran parte independientes de su origen arcaico, existentes en Hungría, capaces de desencadenar persecuciones incluso en ausencia de una intervención de arriba: “El universo popular de la magia podía arruinarse a sí mismo de esta manera, incluso sin la presión directa de una ‘élite cultural’ deseosa de reformarla”, pp. 249-255.

³² Véase el trabajo fundamental de Rowland, “Fantasticall”, 1990, la mejor teoría general de la estructura de las confesiones que incluye una crítica al tratamiento que Ginzburg hizo del material friulano.

³³ Ginzburg critica el relato de Malcolm Barber, de quien toma el título de su capítulo (existe un descuido en su referencia); Barber, “Lepers”, 1981, pp. 1-17. Véase Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, pp. 23-24, 28.

³⁴ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 49.



el estereotipo antiherético permite la multiplicación de sospechosos por la reunión mágica de una multitud de secretos malechoses.³⁵

Más allá de estas consideraciones estructurales, también hay dificultades cronológicas en la reconstrucción de Ginzburg. Su relato inicial del pogrom de 1321 es una obra maestra de la narrativa lacónica, en el que muestra todos sus excepcionales dones como escritor. Mucha de su capacidad de narración aquí y en *The cheese and the worms* descansa en su prosa parca y concisa. Pero este arte muy consciente también es, de otra manera menos obvia, sumamente teatral. La narración de Ginzburg se desarrolla en párrafos cortos, numerados con un mínimo de conjunciones entre ellos. El método de la enumeración, típicamente utilizado desde Spinoza para sugerir una deducción lógica rigurosa, aquí evoca una secuencia bastante dramática: escenas o tomas para un escenario o para la pantalla. Éste es un medio muy efectivo para escribir historia: también depende a menudo para efectos de *ocultamiento* de información. La forma en que Ginzburg relata los sucesos contribuye a no presentar su contexto de un modo que podría disminuir la velocidad y la sorpresa del

³⁵ Cohn, *Europe's*, 1975, p. 205.

cuento. Nos dice muy poco finalmente sobre los *benandanti* más allá de sus fabulosas aventuras, o de la sociedad friuliana que los cercó; sobre la vida del pueblo que encubrió a Menocchio, o sobre los inquisidores que lo interrogaron. Lo mismo sucede respecto a la Francia de 1321, que es presentada *ex abrupto*, desprovista de toda perspectiva sociopolítica. La carencia de un marco de información –características generales de Francia al inicio del siglo XIV, estado del reino, políticas y personalidad de Felipe V, situación de los leprosos y judíos– acelera el siniestro drama, pero también lo priva de profundidad. Uno de sus efectos es especialmente importante y cuestionable. Al presentar la masacre francesa de ese año como el hecho inicial que encendió la mecha de la cacería europea de brujas, Ginzburg olvida la *cause célèbre* que la precedió, la exterminación de los templarios desencadenada por Felipe IV en 1307. Los cargos que se formularon, así como las confesiones que se arrancaron durante esta represión política, estuvieron en cierta medida más cerca de la fantasmagoría del aquelarre que las acusaciones en contra de los leprosos y los judíos. Aunque se identifican más con el núcleo “antiherético” que con el folklórico, no fueron incluidas en el relato de Ginzburg, a pesar de que –y esto resulta crítico para una etiología local– la confesión del jefe leproso de 1321 fue tomada del juicio de los templarios, celebrado quince años antes.³⁶

El problema más general, el que representa determinar el tiempo y la trayectoria de la cacería de brujas, queda aún por precisar. ¿Qué fue lo que originó la nueva histeria de persecución que llegó a ser alentada por la imagen del *witches sabbath*? Ginzburg critica a Cohn por centrarse solamente en una antigua tradición de fobia herética –que se remonta a la época de los emperadores romanos y que se prolonga hasta la de los papas del Renacimiento– a expensas de una “evidente discontinuidad cultural”, introducida por la idea de una secta de brujas.³⁷ Pero su propia concentración en un estrato de creencias de trance chamanístico, que se extiende a través de varios miles de años, resalta aún más el problema de determinar qué fue lo que repentinamente precipitó la exclusión del aquelarre. La explicación que ofrece es convencional y precipitada, es poco más que una referencia general a la crisis socioeconómica del siglo XIV.³⁸ Sin embargo, la información confiable sobre la cristalización del aquelarre se inicia hasta aproximadamente cien años después; la cacería de brujas alcanzó su pico por primera vez durante la relativa prosperidad del final del siglo XVI; persistió a través de la depresión de los primeros años del siglo XVII, y posteriormente se calmó en las principales regiones infectadas por la peste antes de que se iniciara la recuperación económica. Aún más, su

³⁶ Barber, “Lepers”, 1981, pp. 16-17.

³⁷ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 50.

³⁸ *Ibid.*, pp. 54-55.

incidencia geográfica fue irregular. En Europa occidental, Inglaterra –carente de procedimientos inquisitivos y de adicción a la tortura– no experimentó en general la obsesión del aquelarre; también se vieron poco afectadas las Provincias Unidas. En Europa oriental (de donde provienen muchos de los ejemplos de Ginzburg sobre la sombra del chamanismo), la Iglesia Ortodoxa prestó poca atención, y las principales persecuciones se confinaron a las regiones católicas, particularmente a Polonia. Entre estas zonas, los verdaderos epicentros de la cacería de brujas fueron Alemania, Suiza y Francia, donde Brian Leveck estimó que ocurrieron 75% del total de las persecuciones.³⁹ El enigma fundamental de la cacería europea de brujas es su patrón de desarrollo en el tiempo y en el espacio –por qué surgió en ese momento, por qué atacó a quienes lo hizo, por qué y cómo afectó a ciertas zonas y no tocó a otras, cómo y cuándo desapareció. En la respuesta a estas preguntas históricas debe encontrarse la clave para descifrar el aquelarre. A pesar de los constantes éxitos de la investigación reciente, la firmeza intelectual y la claridad del gran trabajo de Trevor-Roper debe aún ser igualada.

Si el enfoque de Ginzburg es tan diferente y su aversión a este precedente tan enfática, la razón se encuentra en el planteamiento que con más constancia hace en su trabajo. “Todo lo interesante sucede en la sombra”, dice el epígrafe de Céline a *El queso y los gusanos* de Ginzburg: En el lado oculto de la historia es donde se encuentra la verdad. En uno de trabajos contenidos en *Myths emblems clues*, Ginzburg sostiene que ninguna postura cultural opuesta es tan universal como los valores asignados a las posiciones *alta* y *baja*: la primera se identifica siempre con lo mejor y la segunda, con lo peor.⁴⁰

Se olvida de otra postura sustancial de inversión de nuestra cultura: lo *superficial* y lo *profundo*. En este caso, lo que está abajo inherentemente supera a lo que está arriba, la superficie que cubre las profundidades y debe partirse para llegar al fondo de las cosas. Si existiera un solo supuesto que unificara la totalidad del versátil trabajo de Ginzburg, sería éste: mientras más profunda esté una cosa, ésta es más importante. En ninguna parte esta creencia ha alcanzado tanto valor como en *Storia notturna*. El significado importante del aquelarre se encuentra en un nivel subterráneo de la imaginación humana, que va desde los cultos europeos de la fertilidad o de los funerarios, a través de los mitos griegos y de los ornamentos escitas, hasta los chamanes siberianos o mongoles, quizá hasta las bandas paleolíticas que los precedieron, cuyas evidencias son en todas partes rastros simbóli-

³⁹ Leveck, *Witch-hunt*, 1987, pp. 176-182. El trabajo de Leveck, la más importante síntesis comparativa surgida de la nueva generación de investigación, no es mencionada en la copiosa bibliografía de Ginzburg.

⁴⁰ Ginzburg, *Myths*, 1990, pp. 62-63 (*Mitt*, pp. 109-110).

cos del viaje a la muerte. Independientemente de qué tan aventuradas sean algunas de las relaciones interpretativas de Ginzburg, su argumento general respecto de la persistencia de temas de origen *chamanístico* por un largo tiempo, puede ser fácilmente aceptado. Pero la persistencia no es en sí misma garantía de significancia. Lo que falta en la historia de Ginzburg es el desgaste del significado, siempre presente en toda historia cultural; ese proceso familiar por el cual las costumbres o creencias plenamente vigentes en una época se alteran en condiciones esporádicas o marginales y finalmente pierden enteramente su sentido, conforme se sobrecargan con otros desarrollos que las incorporan o eclipsan, y dejan de tener significado en el presente para un individuo cualquiera.

El mismo Ginzburg a menudo observa que los autores clásicos no apreciaron el significado de la deambulación asimétrica en los mitos; en efecto, se lamenta de las reconstrucciones “racionalistas” que hacen de los misterios que a él le interesan,⁴¹ pero no llega a la conclusión obvia, la de un simbolismo muerto. Como hechos de la historia cultural, las explicaciones realistas de la sandalia única formuladas por Tucídides o Servio son, desde varios puntos de vista, más interesantes que su sentido original, dado que obviamente éstos nos dicen más de la sociedad griega y de la romana. El chamanismo en su tierra natal de Siberia o Laponia fue una institución central de las tribus rudimentarias cazadoras-recolectoras o pastoras; lo que transmitió desde el remoto pasado social –probablemente familiar a ellas–, hasta las ciudades-estados mediterráneos, necesariamente tomó un diferente peso y significado, y todavía más, sí había tal continuidad en las sociedades del medievo tardío o de la temprana época moderna en Europa. Ginzburg insiste sobre el paralelismo entre el chamanismo y los trances de éxtasis del tipo que encontró entre los *benandanti*. Sin embargo, todos éstos fueron clandestinos, mientras que –en palabras de Eliade– “toda verdadera sesión chamanista termina como un *espectáculo* sin igual en el mundo de la experiencia diaria”.⁴² una diferencia fundamental. Ginzburg astutamente lo logra con rasgos estructuralistas, una homología sostenida por inversión: si los chamanes eran públicos, sus sueños fueron batallas individuales por el bien, de ahí que el combate onírico del *benandanti* fuera colectivo, aunque su actuación haya sido particular.⁴³

Independientemente de la validez de este argumento, omite un punto de importancia; el de que la función histórica de la experiencia extática había entre tanto cambiado totalmente, de un drama social representado a un ensueño secretamente furtivo; así que también tendría su significado subjetivo. Igualmente, las escobas y los sapos son vagos vestigios de un

⁴¹ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 207.

⁴² Eliade, *Shamanism*, 1964, p. 54.

⁴³ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 150.

pasado mediana o totalmente perdido, más que símbolos vivientes del “núcleo primario” del aquelarre. En la sociedad, lo que es más viejo, y en ese sentido más profundo, es a menudo más superficial, ha sobrevivido justamente porque ha sido reducido a una insignificancia. En una famosa réplica a Lévi-Strauss, Jack Goudy señaló que la persistencia de ciertos platos podría explicarse no por un significado simbólico, sino por sus diferencias con éste, como simples escalones de una continuidad existencial.⁴⁴ Por supuesto lo mismo podría decirse de numerosas características del vestido. Éste es el fenómeno general del los botones del puño. Palabras y mitos, a diferencia de los objetos materiales de uso, son indicadores claros. Pero también son responsables de la designificación, proceso de la morfología que Ginzburg constantemente olvida. La única diferencia es que, en su caso, implica la cancelación típica de un significado por la superimposición de otro, que muy factiblemente puede contradecir al primero. Determinar el significado esencial de una leyenda clásica o de una fobia medieval por un origen chamanista, no es diferente que tratar de demostrar el significado contemporáneo de un concepto filosófico recurriendo a una etimología de raíces presocráticas, procedimiento que favoreció a Heidegger. Pero así como las palabras de un idioma pueden sobrevivir y evolucionar olvidando o transformando su anterior significado, así también ocurre respecto de los mitos: en ninguno tiene un privilegio semántico lo que apareció primero. Sin embargo, la tentación de igualar persistencia con significancia tiene sus propios instigadores. Convenientemente, el comentario de Wittgenstein sobre Frazer dota a uno de ellos de expresiones reveladoras. Al lamentar “la limitada vida espiritual que encontramos en Frazer”, Wittgenstein deplora su análisis racional del culto o ritual mágico, cuyo misterio mejor debe dejarse a la contemplación reverente: “incluso la idea de tratar de explicar la práctica me parece una terquedad [...] solamente podemos *describir* y decir que la vida humana es así”.⁴⁵ Rechaza sobre todo la idea de que haya habido algún cambio básico, menos un cambio por algo mejor en la sensibilidad humana con la transformación de la magia –a través de la religión– en ciencia, como Frazer presumía. La simplicidad del argumento de Wittgenstein no tiene paralelo: “Deseo decir: nada muestra mejor nuestra relación con esos salvajes, que el hecho de que Frazer tenga a la mano una palabra tan familiar para nosotros como ‘fantasmas’ o ‘sombra’ para describir sus puntos de vista [...] toda una mitología depositada en nuestro idioma.”⁴⁶ Esta tendencia ideológica de la falacia de la continuidad queda ingeniosamente clara.

Ginzburg nos dice que su primera y más antigua ambición ha sido

⁴⁴ Goody, *Cooking*, 1982, p. 152.

⁴⁵ Wittgenstein, *Remarks*, 1979, pp. 5,1,3.

⁴⁶ *Ibid.*, p. 10.

sustituir las alternativas de racionalismo e irracionalismo.⁴⁷ Similares deseos se hacen a menudo respecto de la oposición entre materialismo e idealismo, o entre izquierda y derecha. Rara vez es difícil decir cuál de los dos términos sufraga el costo de las operaciones. Ginzburg concluye su introducción a *Storia notturna* apuntando que:

los mitos sumamente antiguos que fluyen a través de lo que después de todo fue un corto tiempo (tres siglos) hacia el estereotipo compuesto del aquelarre, sobrevivieron a su propia desaparición. Continúan presentes. La inaccesible experiencia que por milenios la humanidad ha expresado simbólicamente en mitos, fábulas, ritos, éxtasis, continúa siendo uno de los ocultos centros de nuestra cultura, de nuestro modo de ser en el mundo. El intento por conocer el pasado es también un viaje al mundo de la muerte.⁴⁸

Esta declaración de fe en la perennidad de la región nocturna de caminos torcidos y oscilante trance, por su propia naturaleza carece de evidencias. Es dudoso que, como atestigua, Ginzburg viera con ojos favorables las revistas sobre ocultismo y las tiendas de quiromancia. Prefiere en cambio el gesto aislante con el cual Lévi-Strauss califica a su propio análisis del mito como otro en sí mismo concebido por la sustancia común de la mente humana.⁴⁹ Así, el símbolo del centro oculto se convierte en la empresa del historiador mismo, en este lugar de ocultamiento, magos y eruditos son uno solo. No hay necesidad de insistir sobre la debilidad de la presunción en ambos casos. No es un argumento, sino un indicador de un punto de vista. En el caso de Ginzburg, como hemos visto, lo que define ese punto de vista es la llamada de lo profundo.

Paradójicamente, sin embargo, la firmeza con la cual ha buscado secretas continuidades culturales proporciona su propio antídoto en su contra. Los *benandanti*, campesinos practicantes del sonambulismo mágico para mejorar las cosechas o para propiciar la muerte, fueron portadores de un “verdadero estrato popular de creencias, [...] con raíces que se remontan a épocas muy remotas”, hasta una “antigüedad en la debieron haber abarcado gran parte de Europa central”.⁵⁰ Los *nicodemitti*, intelectuales justificados del disimulo religioso, en nombre de la separación cristiana de los ritos externos en una época de guerras confesionales, revelaron un “estrato” de fe “más profundo y homogéneo”, por debajo “de los conflictos que agitaron la superficie de la vida religiosa europea en el siglo XVI”⁵¹ El molinero Menocchio, filósofo pueblerino que expuso una cosmogonía

⁴⁷ Ginzburg, *Myths*, 1990, pp. vii, 96 (*Miti*, pp. ix, 158).

⁴⁸ Ginzburg, *Dei frazztone*, 1989, p. xxxviii.

⁴⁹ Lévi-Strauss, *Crue*, 1984, p. 14.

⁵⁰ Ginzburg, *Night*, 1983, pp. xviii, 39 (*Benandanti*, pp. xii, xv, 47).

⁵¹ *Il Nicodemismo*, p. xv.

materialista sin magia o cristianismo, manifestó puntos de vista y aspiraciones cuyas “raíces se hundían en un oscuro y desentrañable estrato de tradiciones campesinas remotas”.⁵² Diana, Cenicienta, Cordelia, heroínas por igual de mitos, fábulas, drama, surgen de un “estrato subterráneo de mitología euroasiática unitaria”, una “pasmosa diseminación de rasgos chamanistas” sobre los que descansa “una historia de miles de años”.⁵³ Detrás del diagnóstico hecho por Freud de un desorden o del envío telegráfico de una felicitación por Berenson, se puede ver “quizá la más vieja muestra en la historia intelectual de la humanidad: el cazador agachado en el lodo observando las huellas de su presa”.⁵⁴ El vocabulario de la profundidad y de lo diurno es invariable, pero sus objetos son tan diversos que se invalidan unos a otros. ¿Cuán probable es que *ambos*, tanto los viajes en éxtasis al más allá *como* las vigorosas negativas materialistas de lo divino hayan sido antiguas tradiciones campesinas de las mismas colinas friulianas, existentes debajo de la superficie de la cristiandad europea, cuya propia división fue también cruzada por un movimiento clandestino más profundo que las confesiones católica o calvinista? Cada uno de estos programas de investigación ha dado fascinantes frutos empíricos. Padece, sin embargo, una predisposición metafísica a proyectar repetidamente sus resultados hacia abajo o hacia arriba. El desciframiento del aquelarre lo experimenta. Irónicamente, quizá la más irrefutable objeción a la tesis que supone que su “núcleo primario” deriva de los mitos del éxtasis popular, es proporcionada por el trabajo del propio Ginzburg. Al único caso investigado de esos trances religiosos, los *benandanti*, la Inquisición le dio un trato indiferente. Fue tan poca la alarma ocasionada entre los cazadores de brujas por las extrañas creencias de los caminantes nocturnos, que nunca se concluyó procedimiento alguno en contra de éstos. La conclusión inevitable es que la esencia del fantasma se encuentra en otra parte.

En alguna ocasión Ginzburg comentó que una opción ideológica podría viciar los descubrimientos documentales de un autor y a la vez ser la condición de ellos. Se refería a Georges Dumézil, uno de los grandes precursores de la mitología comparativa, en quien identificó una posible simpatía por el nazismo durante la preguerra.⁵⁵ El *Myth of the eternal return*, de Mircea Eliade, otro indicador en este campo, nació a partir de la derrota de la Guardia de Hierro de Rumanía, apunta en otro lado.⁵⁶ ¿Qué sucede con las propias opciones de Ginzburg? Meditando sobre el patetis-

⁵² Ginzburg, *Cheese*, 1980, p. xxxii (*Formaggio*, p. xxii).

⁵³ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, pp. 240-241.

⁵⁴ Ginzburg, *Myths*, 1990, p. 105 (*Miti*, p. 169).

⁵⁵ Ginzburg, *Myths*, 1990, p. 145 (*Miti*, p. 233).

⁵⁶ “El patetismo de la defensa inspiró a Eliade, quien tenía tras de sí un pasado fascista y antisemita, en su teorización del vuelo por la historia.” Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. 183.

mo de la naturaleza humana, el distinguido crítico italiano Franco Fortini ha calificado a la *Storia notturna* como el trabajo de un liberal conservador.⁵⁷ Esto es, ciertamente, injusto. La inspiración original de Ginzburg, de la cual nunca se ha alejado, descansa sobre un tipo de populismo, como él mismo observa.⁵⁸ Pero es cierto que el populismo se presta para numerosos matices, en función de su percepción del pueblo. Los primeros trabajos de Ginzburg reflejan la insurgencia de la última parte de los años sesenta, cuyo carácter masivo fue más pronunciado en Italia que en las demás sociedades europeas. Habló de la cultura de clase y de la tolerancia represiva, de la guerra campesina y de la utopía social. Con el apaciguamiento de los ochenta, el tono cambió. Ginzburg apunta ahora: "Crecientes dudas al respecto de la eficiencia y el resultado de los proyectos revolucionarios y tecnocráticos nos obligan a repensar la forma en que la acción política se inscribe en profundas estructuras sociales, y en su verdadera capacidad para cambiarlas."⁵⁹ *Storia notturna*, alentada por Walter Benjamin, está aún dedicada a la historia de los conquistados. Pero ahora el énfasis recae sobre la simple perdurabilidad de las creencias populares a través de todo número de estructuras sociales y de todo tipo de cambios históricos y civilizatorios, en virtud de su anclamiento en las operaciones de la mente humana. En el proceso, un inmenso halo cultural se mece en torno a los giros del chamán, sobre el que leemos impreso como en una imagen del *trecento* las brillantes letras de la leyenda griega y de la ficción universal. Esos son los fragmentos populares de la hora de las brujas y de la redención de un animal familiar – "la basura mental de la credulidad campesina" de Trevor-Roper –⁶⁰ conforme entran y, que sin embargo, van más allá del aquelarre.

El Ginzburg de los primeros años previno precisamente en contra de tal idealización. Al comentar respecto de un culto italiano contemporáneo, practicado cerca de Salerno, en el que una mujer de la localidad asume periódicamente la personalidad de un sobrino muerto, no invocó la grandiosa continuidad de las tradiciones de éxtasis euroasiáticas, pero escribió:

En condiciones miserables y de desintegración, la religión ayuda a los hombres y a las mujeres a soportar un poco mejor la vida, en sí misma intolerable. Puede

⁵⁷ Fortini, "Corpo", 1989, p. 10.

⁵⁸ Ginzburg, *Myths*, 1990, pp. VII-VIII (*Mitt*, p. x).

⁵⁹ Ginzburg, *Decifrazione*, 1989, p. XXVI.

⁶⁰ Trevor-Roper, 1972, p. 116. Resulta conveniente que Trevor-Roper haya utilizado imágenes de profundidad memorablemente diferentes en sus conclusiones del aquelarre: "Permanece al fondo de la sociedad, como una alberca estancada, fácilmente inundable, fácilmente agitable [...] Para destruir el mito, para vaciar la alberca [...] la estructura intelectual y social entera que contiene, y que se ha solidificado alrededor, tiene que romperse. Tenía que romperse no el fondo, en la sucia coladera donde las creencias en la brujería se han recogido, pero sí en su centro donde se refrescaron" (p. 192).

que no sea mucho, más no tenemos ningún derecho para despreciarla. Pero precisamente porque protege a los creyentes de la verdad, en vez de apoyarlos o ayudarlos a tomar conciencia de esos cultos populares y a cambiarlos, al final se convierte en una mistificación: los sobrevalora en una forma populista que es absurda y peligrosa.⁶¹

Sería bueno escuchar esa voz nuevamente. Para uno, esa palabra necesaria que desapareció del vocabulario de la *Storia notturna* es: superstición. Es saludable recordar que un erudito húngaro, al describir a las sociedades pobres y dispersas en las que alguna vez dominó, podía hablar de “la miseria del chamanismo”.⁶² Este juicio es demasiado fuerte respecto de lo que alguna vez fue un conjunto de creencias coherentes que daban forma moral al mundo. Pero las supersticiones son los revueltos vestigios de la creencia ya no comprendida: su papel en la historia del aquellarre ciertamente lo amerita. La perspectiva de lo que, de acuerdo con los tiempos ¿podríamos llamar? posracionalismo, prohíbe tal pensamiento. Sin embargo, lo que es válido para Dumézil y Eliade también lo es aquí. La opción ideológica puede afectar los materiales empíricos, pero sin ella probablemente no habrían salido a la luz. *Storia notturna* puede rebasar sus recursos. Pero éstos son suficientemente ricos para justificar la empresa. Los lectores de virtualmente cualquier credo, encontrarán en la más reciente historia de Ginzburg una empresa que admirar, un placer para leer, una provocación a pensar.

BIBLIOGRAFÍA

-Ankarloo, B. y G. Heningsen (comps.), *Early modern european witchcraft*, Oxford, 1990.

-Barber, Malcolm, “Lepers, jews and moslems: the plot to overthrow Christendom in 1321”, *History*, vol. LXVI, núm. 216, febrero 1981, pp. 1-17.

-Cohn, Norman, *Europe's inner demons*, Londres, 1975.

-Diószegi, V y M. Hoppal (comps.), *Shamanism in Siberia*, Budapest 1978.

-Eliade, Mircea, *Shamanism*, Nueva York, 1964.

-Fortini, Franco, “Il corpo e la storia”, *L'Indice*, núm. 10, diciembre 1989.

-Ginzburg, Carlo, “La structure et la forme: Réflexions sur un ouvrage de Vladimir Propp”, en *Anthropologie Structurale Deux*, Paris, 1973, pp. 158-161.

———, “Folklore, magia, religione”, *Storia D'Italia*, vol. I, Turín, 1972.

———, *The cheese and the worms*, Londres, 1980. En el original: *Il formaggio e i vermi. Il cosmo di un mugnaio del cinquecento*, Turín 1976 [*El queso y los gusanos. El cosmos según un molinero del siglo XVI*, Muchnik, Barcelona, 1986].

⁶¹ Ginzburg, “Folklore”, 1972, p. 675.

⁶² Voigt, “Shamanism”, 1978, pp. 65-66.

- , *The night battles*, Londres, 1983. En el original: *I Benandanti. Stregoneria e culti agrari tra cinquecento e seicento*, Turín, 1966.
- , *The enigma of Piero*, Londres, 1985. En el original: *Indagini su Piero. Il battesimo, il ciclo de Arezzo, la flagellazione di Urbino*, Turín, 1981 [*Pesquisa sobre Piero*, Muchnik, Barcelona, 1984].
- , *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989.
- , *Myths emblems clues*, Londres, 1990. En el original: *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Turín, 1986.
- Goody, Jack, *Cooking, cuisine and class*, Cambridge, 1982.
- Hultkrantz, A., "Ecological and phenomenological aspects of shamanism", en V. Diószegi y M. Hoppal, *Shamanism*, 1978, pp. 41-49.
- Klaniczay, Gabor, "Hungary: the accusations and the universe or popular magic", en B. Ankarloo y G. Heningsen, *Early*, 1990.
- Levack, Brian, *The witch-hunt in early modern Europe*, Nueva York, 1987.
- Lévi-Strauss, Claude, *Le crue et le cuit*, París, 1984.
- , *La potière jalouse*, París, 1985.
- Needham, Rodney, "Polytheic classification: convergence and consequences", *Man*, 10, 1975, pp. 349-369.
- , *Circunstancial deliveries*, Berkeley-Los Ángeles, 1981.
- , *Against the tranquility of axioms*, Berkeley-Los Ángeles, 1983.
- Propp, Vladimir, *Morphology of folktale*, Austin, 1968.
- , *Theory and history of folklore*, Manchester, 1984.
- Rowland, Robert, "Fantastical and devilish persons': european witch-beliefs in comparative perspective", en B. Ankarloo y G. Heningsen, *Early*, 1990.
- Thomas, Keith, *Religion and the decline of magic*, Londres, 1971.
- Trevor-Roper, Hugh, "The european witchcraze of the sixteenth and seventeenth centuries", *Religion, the Reformation and social change*, Londres, 1972.
- Trubetskoy, N. S., *Utverzhdenie evrazintsev*, Sofia, 1921.
- Voigt, A., "Shamanism in north Asia as a scope of ethnology", en V. Diószegi y M. Hoppal, *Shamanism*, 1978.
- Wittgenstein, Ludwig, *Philosophical investigations*, Oxford, 1978.
- , *Remarks on Frazer's Golden bough*, Retford, 1979.