

*La batalla historiográfica de Carlo Ginzburg:
leer a contrapelo las actas inquisitoriales
de los benandanti**



*Carlos Ginzburg's Historiographic Battle:
Reading against the Grain the Inquisitorial
Acts of the Benandanti*

LUIS RODRIGO WESCHE LIRA
Facultad de Filosofía y Letras-UNAM/ENAH
México
Correo: rodrigo.wesche@gmail.com
<https://orcid.org/0000-0003-2070-7575>
DOI: 10.48102/hyg.vi56.330

Artículo recibido: 28/02/2020

Artículo aceptado: 7/04/2020

ABSTRACT

From the analysis of Carlo Ginzburg's first work, Los benandanti (1966), I try to show that the historiography of the author has positioned himself on the side of those persecuted by the Inquisition. This argument is composed of three moments: 1) the analysis of historiographic and intellectual production of the work; 2) the exposition of how the beliefs of the Benandanti, an agrarian cult of the 16th and 17th century in the region of Friuli, were forced to adjust into the inquisitorial schemes of witchcraft; and 3) how the gesture of brushing the inquisitorial acts against the grain in the involuntary revelations, based on Walter Benjamin and Marc Bloch, made it possible for Ginzburg to combat the barbarity of the inquisitorial acts and their

* Agradezco al Proyecto PAPIIT IN 401119, "Heteronomías de la Justicia: territorialidades nómadas" de la UNAM por la beca que me otorgó y me permitió escribir este artículo.

process of transmission, and thus to make room for the emergence of a deeper history of a wider set of traditions.

Key words: Carlo Ginzburg, Benandanti, Barbarity, Historiography, Involuntary Revelations, Inquisitorial Acts.

RESUMEN

A partir del análisis de la primera obra de Carlo Ginzburg, *Los benandanti* (1966), intento demostrar que la historiografía del autor se ha posicionado del lado de los perseguidos inquisitoriales. Esta argumentación se compone de tres momentos: 1) el análisis de la producción historiográfica e intelectual de la obra; 2) la exposición de cómo las creencias de los *benandanti*, un culto agrario del siglo XVI y XVII en la región de Friul, fueron forzadas a encajar en los esquemas inquisitoriales de la brujería; y 3) cómo el gesto de cepillar las actas inquisitoriales a contrapelo en las revelaciones involuntarias, con base en Walter Benjamin y Marc Bloch, le permitió a Ginzburg combatir la barbarie de las actas inquisitoriales y de su proceso de transmisión, y así dar espacio a la aparición de una historia profunda de un conjunto más vasto de tradiciones.

Palabras clave: Carlo Ginzburg, *benandanti*, barbarie, revelaciones involuntarias, actas inquisitoriales.

No hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie. Y así como éste no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros. Por eso el materialista histórico se aparta de ella en la medida de lo posible. Mira como tarea suya la de cepillar la historia a contrapelo.

Walter Benjamin

Tesis sobre la historia y otros fragmentos, p. 43.

¿Quién es el materialista histórico que se aparta de la barbarie y tiene como tarea cepillar la historia a contrapelo? ¿Quisiera proponer que, cuando se leen las brillantes y, a la vez,

esotéricas tesis sobre la historia del filósofo judío Walter Benjamin, se puede pensar en otro judío: el historiador italiano Carlo Ginzburg. Su investigación histórica puede ser concebida como un gesto de cepillar la historia a contrapelo, el cual busca *rescatar* a los *vencidos* de la historia.

En el ensayo “Revelaciones involuntarias. Leer la historia a contrapelo”,¹ el historiador italiano ofrece las dos claves que atraviesan nuestro ensayo: 1) leer la historia a contrapelo y 2) hacerlo en las revelaciones involuntarias. La importancia de dichas claves radica en que pueden ser pensadas como dos ejes que atraviesan toda la obra historiográfica de Ginzburg, sugieren un camino para quien trate de aterrizar las tesis de Benjamin en la investigación histórica, y por las implicaciones políticas de dicha metodología de investigación. Para demostrarlo, me detendré en pensar la conjunción de ambas claves en la primera obra del historiador italiano: *Los benandanti*, publicada en 1966.²

El presente texto, entonces, se compone de tres momentos: primero, el que atañe a la producción historiográfica e intelectual del autor y esa obra en particular; segundo, el que corresponde a la exposición de las creencias de lo *benandanti* –un culto agrario de los siglos XVI y XVII en la región de Friul–, el esfuerzo de los inquisidores por hacerlas encajar en los esquemas de la brujería –lo que significó que Ginzburg lidiara con la barbarie contenida en las actas inquisitoriales, así como con su proceso de transmisión, que impedía que la historiografía estudiara a los perseguidos–; y tercero, el de cepillar la historia a contrapelo en las *revelaciones involuntarias* a través del reconocimiento de la *polifonía* de los *testimonios* de los *benandanti*, lo que a su vez permitió que emergiera una historia profunda de múltiples creencias y tradiciones.

¹ Versión ampliada de la Conferencia Inaugural de la Cátedra Marc Bloch, que tuvo lugar el 10 de noviembre de 2014 en la Escuela de Historia de la Nacional y Autónoma Universidad de San Carlos de Guatemala.

² Carlos Aguirre, “Presentación”, p. 11.

La microhistoria italiana, de la cual uno de los más importantes representantes es Ginzburg, se inscribe en el cuarto momento de lo que Carlos Aguirre denomina el “largo siglo xx historiográfico”.³ De acuerdo con el historiador mexicano, el tercer momento de la historiografía del largo siglo xx se caracterizó por la hegemonía de Francia en las ciencias sociales y la historia. Con la creación de la revista *Annales* en 1929 se había iniciado “una verdadera revolución en la teoría y en la práctica de la historia”,⁴ que alcanzaría sus límites en 1968.

Siguiendo a Fernand Braudel e Immanuel Wallerstein, Aguirre considera que 1968 representó una *revolución cultural* que, al transformar “las formas de *reproducción cultural de la vida moderna*”, también trastocaría la historiografía, situación que propiciaría un cuarto periodo.⁵ Después de ese año ya no sería posible ubicar un centro hegemónico en la historiografía, como lo habían sido Alemania y Francia, sino que aparecerían un conjunto de *polos fuertes* y otro de *polos emergentes* en la historiografía mundial.⁶

Uno de esos polos fuertes es la *microhistoria*⁷ italiana, aunque habría que precisar que ésta nunca ha sido homogénea. Esto se ex-

³ Cfr. Carlos Aguirre, *La historiografía en el siglo xx. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, pp. 39-72.

⁴ *Ibidem*, p. 61.

⁵ Cfr. *ibidem*, pp. 95-119.

⁶ *Ibidem*, p. 68.

⁷ El término “microhistoria” Ginzburg lo escuchó por primera vez de Giovanni Levi en 1977 o 1978. La incorporación del término al italiano, proveniente del francés *microhistorie*, quizá habría acontecido con la traducción que realizó Italo Calvino de la novela *Flores azules* de Raymond Queneau, en la cual aparece, aunque con una connotación distinta. Ginzburg cree que los lazos de parentesco que tenían Calvino y Primo Levi, además de la influencia mutua entre ambos escritores, habría llevado al segundo a emplear el término en *El sistema periódico* de 1975. El uso del término en la historiografía se debería a Giovanni Levi, y así

plica, en primer lugar, porque el hecho que unió a los autores con esa etiqueta fue la incorporación de sus obras durante los setenta y ochenta en la colección *Microstorie*, dirigida por Ginzburg y Giovanni Levi, de la editorial Einaudi, y no su conjugación en torno a una revista o espacio institucional.⁸

En segundo lugar, porque hasta el día de hoy no se cuenta con un escrito teórico-sistemático que defina con claridad el paradigma compartido.⁹ Es verdad que tanto Levi como Ginzburg y Edoardo Grendi han explicitado sus respectivas propuestas historiográficas en distintos ensayos, pero nunca en un sentido que pretenda abarcar a todos los autores que participaron en la colección. En este sentido, los tres, en los años noventa, descartaban cualquier filiación con una escuela historiográfica en común, e incluso que se siguiera hablando de “la” microhistoria.¹⁰ Por tal motivo, conviene hablar desde el comienzo de distintas formas de hacer microhistoria, a las cuales poco a poco se irían agregando otras.

En sus inicios por lo menos existieron dos formas de entender la microhistoria: la de Edoardo Grendi y la de Carlo Ginzburg.¹¹ En ambos casos se partía del esfuerzo por oponerse al dominante

“*Microstoria* suplantó rápidamente *micro-analisi*, que había sido utilizado por Edoardo Grendi en esos mismos años, más o menos con el mismo significado”. Carlo Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, p. 360.

⁸ Anacleto Pons y Justo Serna, “El ojo de la aguja ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?”, p. 98.

⁹ Pons y Serna continúan diciendo: “Carecemos igualmente de obras de índole enciclopédica que reúnan el saber convencional de la nueva corriente. No contamos con ninguna publicación periódica que se reconozca como portavoz oficial o autorizado de los avances obtenidos o de los diferentes *work in progress*. No existe espacio institucional o académico que permita ser identificado como el recinto de la ortodoxia historiográfica. En definitiva, de lo enumerado parece inferirse que la suerte de la microhistoria italiana no ha seguido una trayectoria similar a la descrita regularmente para *Annales*”. *Ibidem*, p. 96.

¹⁰ *Ibidem*, p. 97.

¹¹ Anacleto Pons y Justo Serna, “El historiador como autor. Éxito y fracaso de la microhistoria”, p. 242.

paradigma braudeliano en la historiografía,¹² el cual había impactado en Italia, como se puede constatar con la publicación al italiano en 1966 del artículo sobre la *larga duración* de Braudel en el primer número de la revista *Quaderni Storici delle Marche* (que cambiaría su nombre en 1969 por sólo *Quaderni Storici*, en la cual después los historiadores italianos darían a conocer algunas de sus investigaciones microhistóricas), y la puesta en circulación de la *Storia d'Italia* de Einaudi en 1972, un escrito en el que convergían conceptos y esquemas de Fernand Braudel y elementos de la historiografía inspirada en Gramsci.¹³

Frente a esta historiografía, Grendi defendía un enfoque micro ya retomado en otras disciplinas, como la antropología o la economía.¹⁴ De acuerdo con Anacleto Pons y Justo Serna, “la primera consecuencia [...] que hiciera Grendi a la altura de 1972, es la *reducción de la escala de observación*. Pero [...] más allá de este procedimiento, lo que Grendi defendía era el análisis de las relaciones sociales, los modos de interacción múltiples y complejos que se dan entre sujetos operantes en un contexto histórico”.¹⁵ El énfasis en el contexto, proveniente del historiador Edward Palmer Thompson, sería un pilar de la historiografía de Grendi, como lo expresa en su concepción de “la historia como la disciplina del contexto”. A pesar de la importancia de Grendi en el desarrollo de las investigaciones a pequeña escala, su fama sería reducida en comparación con la de Ginzburg.¹⁶

¹² Carlo Ginzburg, “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, *op. cit.*, p. 363.

¹³ Anacleto Pons y Justo Serna, “El ojo de la aguja”, *op. cit.*, pp. 103-104.

¹⁴ Anacleto Pons y Justo Serna, “El historiador como autor”, *op. cit.*, p. 243.

¹⁵ *Ibidem*, p. 244. Cursivas mías.

¹⁶ *Ibidem*, pp. 245-250. La explicación que presentan Anacleto Pons y Justo Serna de la reducida fama de Grendi se basa en el hecho de que Grendi no ha tenido una obra clave de su propuesta historiográfica como sí la tuvo Ginzburg, y la microhistoria italiana con él, con *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI* (1976).

El otro historiador italiano, en su ensayo “Microhistoria: dos o tres cosas que sé de ella”, además de diagnosticar en los años setenta el estado de la historiografía, dominada en su mayoría por el influjo de Braudel, aclara que las investigaciones situadas en el marco de la microhistoria italiana compartían el mismo diagnóstico de François Furet: “el rechazo del etnocentrismo y de la teleología que caracterizaban [...] la historiografía que el siglo XIX nos transmitió”.¹⁷

También pese a ser heredero en muchos sentidos de los avances que hicieron la primera —principalmente Marc Bloch para el caso de Ginzburg— y la segunda generación de historiadores de la revista *Annales*¹⁸ y de que *Los benandanti* se publicó en 1966, antes de la revolución cultural que supuso el 68 y de la creación de la colección *Microhistorie*, en el texto que nos ocupa ya se exhibe una ruptura con la historiografía francesa y el esfuerzo por tratar de trascender los problemas que François Furet y Pierre Chaunu identificaron en aquellos años.¹⁹

En el prefacio a *Los benandanti* Ginzburg declaró lo siguiente: “de la documentación analizada emerge una gran variedad de actitudes individuales. [...] Sin embargo, hemos preferido correr ese riesgo que utilizar en cada pasaje términos genéricos y vagos

¹⁷ Carlo Ginzburg, “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, *op. cit.*, p. 369.

¹⁸ La primera generación de historiadores de la revista *Annales* criticó lo que denominaban “historiografía tradicional”, la cual se caracterizaba por hacer una historia que atendía en exclusiva a la dimensión militar, biográfica y política de la sociedad. En oposición, “los *annalistas* comenzarán a estudiar las civilizaciones, las estructuras económicas y las clases sociales, las creencias colectivas populares y el moderno capitalismo”. Además innovaron en el uso de las fuentes al centrar la atención en los “testimonios involuntarios” y no detenerse sólo en lo que de modo explícito mencionan las fuentes. Aguirre, *La historiografía*, *op. cit.*, pp. 62-63.

¹⁹ En el caso de Chaunu nos referimos al rechazo a las teorías de la modernización que habían propiciado el estudio predominantemente de los países desarrollados, mientras que en el de Furet a su énfasis por vincular a la historia con la etnología, para así oponerse a un punto de vista eurocéntrico. *Cfr.* Carlo Ginzburg, “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, *op. cit.*, pp. 363-365.

como ‘mentalidad colectiva’ o ‘psicología colectiva’.²⁰ Esas expresiones genéricas remiten a los trabajos de Lucien Febvre y de otros miembros de *Annales*. En contraste con esos enfoques, lo que distingue a Ginzburg es aproximarse a esas actitudes individuales.²¹ Ya dos años antes de la revolución cultural se exhibían las lagunas y problemas que dejaban a su paso los modelos *generales* y *abstractos* en la historiografía. Por eso, en *Los benandanti*, ya se comenzaba a transitar

de la historia de las estructuras a la historia de los actores; de la historia de las realidades económicas, y sociales, a la historia de la subjetividad y las percepciones culturales; de la historia del poder a la historia de las resistencias y la insubordinación; de las historias generales a las historias locales y regionales; de los procesos macrohistóricos a los universos microhistóricos; de la historia de las leyes y las normas, a la historia de los atípicos casos individuales y las desviaciones; y de la historia de los grupos establecidos y centrales, a la historia de las minorías, los marginales y los pequeños grupos.²²

La historiografía pos68, incluyendo la de Ginzburg, se nutrió de la influencia de la antropología en la investigación histórica, tanto por sus métodos como por su temas que adquirirían impor-

²⁰ Carlo Ginzburg, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, p. 16.

²¹ Algunos años después Ginzburg se retractaría de haber opuesto en forma tajante a las “mentalidades colectivas” a las “actitudes individuales”, puesto que la crítica de un reseñista le había hecho ver que haber insistido tanto en los elementos comunes, en realidad desembocaba en agrupar a los *benandanti* y a los inquisidores en una mentalidad colectiva homogénea, pese a las diferencias de clase y creencias manifiestas con claridad. *Cfr.* Carlo Ginzburg, *Los benandanti*, “Post-scriptum 1972”, pp. 23-24.

²² Aguirre, *La historiografía*, *op. cit.*, pp. 111-112. Para un análisis breve de cómo se articulan estos cambios en la historiografía de Carlo Ginzburg, Giovanni Levi, Eduardo Grendi, Simona Cerruti y Mauricio Gribaudi, *cfr. ibidem*, pp. 144-147.

tancia en la segunda, tales como el estudio de la vida cotidiana y las costumbres,²³ y la imposibilidad de una neutralidad o imparcialidad en la investigación histórica²⁴ (en el caso de Ginzburg se manifiesta una clara postura del lado de los vencidos de la historia).

Todos estos cambios cristalizarían con mayor solidez, en el caso de Ginzburg, en *El queso y los gusanos* de 1976; obra que catapultó al historiador italiano a las discusiones mundiales de la historiografía, y con él al enfoque microhistórico. El afianzamiento de su propuesta historiográfica lo desarrollaría en los ensayos “El nombre y el cómo: intercambio desigual y el mercado historiográfico”, publicado en 1979 en coautoría con Carlo Poni”, y en “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, de ese mismo año, en los cuales explicitaba los elementos teóricos subyacentes en su investigación sobre el molinero Menocchio.

Enfocándonos ahora en el camino que llevó al historiador italiano a la obra que nos ocupa, resulta pertinente su texto “Los *benandanti*, cincuenta años después”, en el cual Ginzburg vuelve sobre sus propios pasos para comprender los motivos que lo habían llevado a ciertas elecciones que desembocaron en la escritura de su primera obra.

Desde el otoño de 1958 los dados ya estaban cargados. El historiador italiano explica que aquel año tomó tres decisiones: 1) dedicarse a la historia, 2) estudiar los procesos de brujería y 3) concentrarse en las víctimas de la persecución.²⁵ La particularidad de la tercera decisión responde, por un lado, a un motivo intelectual: la influencia que tuvieron las lecturas de los *Cuadernos de la*

²³ *Ibidem*, p. 109. Sobre la influencia de los métodos antropológicos en la historiografía, Aguirre señala lo siguiente: “la historia se impregnará del legado antropológico al copiar sus métodos principales, [...] readaptando en la historia conceptos y modelos desarrollados por la antropología, como la dialéctica macro-micro, el análisis de las redes sociales, el estudio de los fenómenos *in situ* o la reconstrucción global de una ‘descripción densa’”.

²⁴ *Ibidem*, p. 127.

²⁵ Carlo Ginzburg, “*Los benandanti*, cincuenta años después”, p. 92.

cárcel de Antonio Gramsci, *Cristo se paró en Éboli* de Carlo Levi y *El mundo mágico* de Ernesto de Martino; y, por el otro, a un motivo biográfico: la Segunda Guerra Mundial y la persecución. El reconocimiento de este segundo motivo –durante mucho tiempo inconsciente– se lo debe a Paolo Fossati, quien treinta años después le señalaría que era obvio que un judío eligiera estudiar a las brujas y los herejes.²⁶

La hipótesis que guio las investigaciones de Ginzburg en aquellos años, impulsada por Gramsci y Michelet, consistía en “estudiar los procesos de brujería del siglo xvi como documentos de lucha de clases a un nivel elemental”.²⁷ Durante los años sesenta en Italia, y en el mundo, era una rareza estudiar los procesos de brujería desde la óptica de las víctimas, ya que se consideraba un tema restringido a los antropólogos. Sin embargo, después de haber encontrado en Módena el proceso contra Chiara Signorini, una campesina a quien en 1519 se acusó de lanzar un maleficio contra su antigua patrona, Ginzburg decidió en 1963 buscar procesos inquisitoriales por toda Italia. En el Archivo de Estado de Venecia halló azarosamente el interrogatorio de Menichino, un ganadero de Latisana, que había sido denunciado por ser un *benandante* en 1591. Después de este hallazgo, en el archivo de Udine pronto el historiador italiano se toparía con cerca de cincuenta procesos de esos *benandanti*, hecho que lo obligaría los siguientes tres años a volver en repetidas ocasiones a ese acervo, con el propósito de localizar más información sobre ellos.²⁸

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Idem*. A pesar de que Ginzburg dice que retrospectivamente considera esa tesis como ingenua, lo cierto es que en ella ya está contenida esa asimetría entre perseguidores y perseguidos que sin duda complejizaría más tarde. Lo fundamental para nosotros de esta idea es que ya se vislumbraba que tendría que ir a contracorriente, a *contrapelo* en el análisis de las fuentes necesarias para estudiar los procesos de brujería del siglo xvi, es decir, en las actas inquisitoriales.

²⁸ *Ibidem*, pp. 92-94.

El desconcierto de los jueces e inquisidores frente a los *benandanti* en la omnipresente pregunta “¿qué significa ser *benandanti*?”²⁹ cada vez que se iniciaba un proceso contra alguno de ellos, resulta un buen punto de partida.

¿Quiénes eran los *benandanti*? Eran campesinos que participaban en un “rito de la fertilidad”³⁰ entre finales del siglo XVI y mediados del XVII en la región de Friul,³¹ Las cuatro noches de los jueves de las témporas³² salían, con ramas de hinojo, a combatir a los brujos y brujas, quienes a su vez portaban ramas de sorgo.³³ Antes de cada encuentro, caían “en un estado de postración, de catalepsia”; así, pues, iban en espíritu.³⁴ Su alma se separaba de su cuerpo y adquiría la forma de un ratoncillo que iba al lugar del combate: el valle de Josafat (el prado que albergaría a todos los muertos en el final de los tiempos).³⁵

Se asumían como protectores de las cosechas frente a los brujos que, de acuerdo con los testimonios de los *benandanti*,

²⁹ Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, p. 172.

³⁰ *Ibidem*, p. 33

³¹ De acuerdo con Ginzburg, las creencias de los *benandanti* se extendieron por todo Friul, más allá del río Isonzo y en Istria. *Ibidem*, p. 126.

³² “Los *benandanti* salen las noches de jueves de las cuatro témporas, es una festividad proveniente de un antiguo calendario agrícola y tardíamente integrada al calendario cristiano, que simboliza la crisis del cambio de estación, el peligroso tránsito de la vieja estación a la nueva, con sus promesas de siembras, cosechas, siegas o vendimias”. *Ibidem*, p. 52.

³³ El sorgo simbolizaba el poder malféfico de las brujas, mientras que el hinojo, debido a sus cualidades terapéuticas, se asociaba con mantener a distancia a las brujas. *Ibidem*, p. 53.

³⁴ *Ibidem*, p. 44. Sobre la causa de ese estado de catalepsia, Ginzburg indica que “no hay duda de que nos encontramos frente a una manifestación que es imposible de reducir al ámbito de la patología, por motivos estadísticos [...] y, sobre todo, porque las presuntas alucinaciones [...] poseen una coherencia cultural”. *Ibidem*, p. 46.

³⁵ *Ibidem*, p. 107.

se caracterizaban por destruirlas y lanzar maleficios a los niños. En función del resultado de su batalla, habría buenas o malas cosechas el siguiente año. Además, ellos expresaban que también combatían por la fe de Cristo contra los brujos, quienes eran servidores del diablo.³⁶ Estaban destinados a ser *benandanti* en su madurez aquellos que habían nacido con “camisa”, “envueltos en la membrana amniótica” o que “nacieron vestidos”.³⁷

A Ginzburg lo que le interesó a partir de su encuentro con estos *benandanti* fue estudiar lo siguiente:

las actitudes religiosas y, en sentido amplio, la mentalidad de una sociedad colectiva –la friulana– entre finales del siglo XVI y mediados del siglo XVII, [...] *traté de encontrar, detrás de la aparente uniformidad de estas creencias, las diferentes actitudes de los hombres y mujeres que las vivían* y cómo se modificaban bajo el impulso de estímulos de varios tipos, tanto populares como inquisitoriales.³⁸

Le preocupó dilucidar cómo los *benandanti* vivían sus creencias, mismas que no eran estáticas, sino que sufrían variaciones y transformaciones en función de los elementos locales que incorporaban e incluso del ánimo con el que cada individuo experimentaba el culto.³⁹

³⁶ *Ibidem*, p. 34.

³⁷ *Ibidem*, pp. 42, 67.

³⁸ *Ibidem*, “Prefacio”, pp. 16, 21. *Cursivas mías*.

³⁹ *Ibidem*, pp. 101, 105. Una variación del mito serían las procesiones de los muertos. En el proceso de 1582 contra Caterina, mujer de Cividale, se exhibe que “quien ve a los muertos, es decir, quien va con ellos, es un *benandante*”. *Ibidem*, p. 68. La condición material que une a todos los *benandanti*, ya sea que vayan a las procesiones de los muertos o a combatir a los brujos, es haber nacido con “camisa”. Ella es un puente entre el mundo de los muertos o espíritus y el de los vivos. Los *benandanti*, a través del letargo, acceden a ese mundo y quienes no logran volver a su cuerpo antes de cierto tiempo, se vuelven *malendante* o parte del “ejército furioso”. Una superposición de las ramificaciones del mito la encontramos en el testimonio de la *benandante* Florida en 1599; ella declaró combatir con los brujos y también participar en las procesiones de los muertos. *Ibidem*, pp. 94-95.

Sin embargo, el medio para acceder a esa mentalidad colectiva es el conjunto de actas inquisitoriales que registraron cada uno de los procesos que se iniciaron contra los *benandanti*. El historiador italiano tuvo, pues, que afrontar la dificultad de estudiar las creencias de los perseguidos a través de los documentos de los persecutores. La tinta de la persecución representó un obstáculo considerable en la medida en que expresa cómo los inquisidores se esforzaban por encajar las creencias y prácticas de estos campesinos en sus respectivos esquemas sobre el *sabbat* diabólico.

Los *benandanti* eran susceptibles de ser asimilados con los brujos debido al carácter contradictorio latente de sus creencias, en tanto que enfrentaban a los brujos y a la vez asistían a reuniones nocturnas –igual que sus enemigos–. Justo esa contradicción, incluso testimoniada en la cultura popular, cuando la gente se refería a ellos como “brujos *benandanti*”,⁴⁰ sería fundamental en “la superposición del esquema de culto”⁴¹ de los inquisidores que llegaría a su culminación a mediados del siglo XVII.

Siguiendo el proceso de asimilación de los *benandanti* a los esquemas de la brujería, es decir, prestando atención a esos *indicios*⁴² o *huellas* presentes en los juicios contra ellos, Ginzburg se atreve a decir que, “en lo que se refiere a Friul, se puede afirmar con toda seguridad que la brujería diabólica se difundió como deformación de un culto agrario anterior”.⁴³ La clara distinción

⁴⁰ *Ibidem*, p. 31.

⁴¹ *Ibidem*, “Prefacio”, p. 17.

⁴² En “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario” Ginzburg prestó atención a los rasgos de un “modelo epistemológico” que surgió con las ciencias humanas en el siglo XIX. Tanto en la pintura como en el psicoanálisis, la novela policíaca, la historia, la medicina es rastreable un conocimiento a través de indicios o huellas y de los elementos insignificantes –y no a partir de deducciones de leyes generales– el cual permite acceder a una realidad más profunda. *Cfr.* Carlo Ginzburg, “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, pp. 65-108. De lo que se trata, entonces, es de asumir todas las consecuencias de ese *paradigma indiciario*. La historiografía de Ginzburg se caracteriza por justo acceder a través de indicios a una realidad *profunda*, no visible.

⁴³ Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, p. 20.

entre los *benandanti* y los brujos, exhibida durante el proceso de Paolo Gasparutto, que se inició el 21 de marzo de 1575, en tanto los primeros eran buenos y evitaban el mal que ocasionaban los segundos,⁴⁴ con el paso del tiempo sería borrada, pese a que la creencia en el *sabbat* diabólico para los participantes de un culto de la fertilidad era completamente ajena.⁴⁵

¿Por qué emergieron sus ritos propiciatorios? La respuesta consiste en que las procesiones de las rogativas y las absoluciones para proteger las cosechas, ambas cuestiones a cargo de la Iglesia, no resultaban suficientes, por lo que era necesario algo más que asegurara cosechas abundantes. Ese algo más son las batallas nocturnas que conjuntan las labores agrícolas con las creencias populares. Las prácticas de los *benandanti* respondían en el fondo a distintos componentes –necesidades, impulsos y sueños– de una mentalidad colectiva.⁴⁶

Dichas creencias suponían una cristianización de sus ritos agrarios. Con este nuevo elemento Ginzburg apunta lo siguiente:

En el acervo de creencias de los *benandanti* coexistían dos núcleos fundamentales: un culto agrario [...] y un culto cristiano, además de cierto número de elementos provenientes de la brujería. El primer núcleo no era comprendido por los inquisidores

⁴⁴ *Ibidem*, pp. 27-28.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 58.

⁴⁶ *Ibidem*, p. 93. La conexión ente los *benandanti* y la mentalidad popular es captada por Ginzburg en las siguientes palabras: “el *benandante* iniciaba su ‘profesión’ [...] donde se desahogan aspiraciones y temores colectivos: el temor a la carestía, la esperanza de una buena cosecha, la idea de ultratumba, la nostalgia sin esperanza de los ancestros, la preocupación por su suerte ultraterrena. Para nosotros es verdaderamente difícil, por un lado, la configuración de esta tradición como un férreo e incontenible impulso interior, y por otro su perpetuación sin dispersiones ni empobrecimiento, incluso en el ámbito estrecho de una vida puramente interior y reflexiva; en tercer lugar, está la riqueza y sobre todo la consistencia intersubjetiva de estos ‘sueños’, de estas ‘fantasías’. Donde esperaríamos encontrar al individuo en su (presunta) inmediatez ahistórica, encontramos la fuerza de las tradiciones de la comunidad, las esperanzas y las necesidades ligadas a la vida social”. *Ibidem*, pp. 92-93.

y el segundo era sencillamente rechazado: este grupo compuesto por mitos y creencias debía encauzarse, a falta de otros caminos, en la tercera dirección.⁴⁷

El tercer camino sería identificarse con la brujería o desaparecer. Con el paso del tiempo, ambas situaciones acontecerían a la vez.⁴⁸

La actitud paradigmática de los inquisidores la observamos en el mismo proceso de Gasparutto. El fray Felice de Montefalco a veces mantiene una “distante curiosidad” y otras “cambia y se vuelve sugestivo de manera palmaria: el inquisidor quiere a toda costa que las confesiones del *benandante* se adhieran al modelo que le es familiar: el sabbat”. La estrategia de los inquisidores consistía en hacer vacilar a los *benandanti* a través de sus preguntas, de tal forma que poco a poco los presionaban hasta atraerlos a sus propios esquemas y concepciones teológicas, y de lo que significaba la brujería.⁴⁹

Cuando los juristas y teólogos escuchaban las narraciones de los acusados, no sabían si concebirlas como fantasías o hechos reales. El abismo entre la concepción que mantenía el fray Felice de Montefalco frente a las declaraciones de Gasparutto se constata en que para el segundo las batallas no podían ser fantasías, sino que las vivía como reales.⁵⁰ Lo que acontecía después de que los *benandanti* caían en su letargo era una experiencia incomunicable, la cual se inserta “a la fuerza en la alternativa inquisitorial que contrapone un sabbat real, tangible, a un sabbat fantástico, soñado”.⁵¹

⁴⁷ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 119.

⁴⁹ *Ibidem*, p. 37. Para observar la superposición de los esquemas de los inquisidores en las creencias de los *benandanti*, son ilustrativas las sentencias contra Gasparutto y el *benandante* Moduco. *Cfr. ibidem*, pp. 40-41.

⁵⁰ Los ritos de los *benandanti* son “ritos vividos intensa y emotivamente”. *Ibidem*, p. 51.

⁵¹ *Ibidem*, p. 50.

Para continuar su explicación sobre los procesos friulanos, Ginzburg se ve obligado a recurrir al método comparativo de Marc Bloch,⁵² lo que le permite extender el campo de estudio tanto a otros lugares como a otros tiempos. Después de analizar algunos procesos en la zona de Módena, llega a la conclusión de que tanto aquí como en Friul las antiguas creencias populares se cristalizaron en la imagen del *sabbat*, gracias a la presión constante e involuntaria de los inquisidores.⁵³

Un siglo antes el dominico J. Nider (1380-1438), en su obra *Preceptorium divine legis*, al mencionar las creencias y los actos que violan el primer mandamiento, “cita a los individuos que creen ser transportados a las reuniones de Herodías e inmediatamente después a las mujeres que ‘dicen que en las cuatro tómporas del año, estando en trance, han visto las ánimas del purgatorio y muchos otros espectros’”.⁵⁴ La similitud de los encuentros de estas mujeres durante las cuatro tómporas del año con los relatos de los *benandanti*, lleva a Ginzburg a pensar que las creencias de éstos también entraron en ese espectro condenado por el dominico.

De lo dicho hasta aquí se desprende que existe un desfase que impide el encuentro real entre los *benandanti* y los inquisidores: “sus ‘fantasías’ quedaban circunscritas en un mundo de necesidades materiales y emotivas que los inquisidores no comprendían, ni intentaban comprender”.⁵⁵ Por eso los inquisidores adoptaban una indiferencia frente a los casos después de fracasar en insertar

⁵² *Ibidem*, p. 20. Para Ginzburg resulta decisivo el uso de este método, el cual ocupó Marc Bloch por primera vez en su obra *Los reyes taumaturgos*. La originalidad que destaca de la investigación de Bloch se encuentra en “el modo de aproximación”, que tiene sus orígenes en la sociología de Émile Durkheim. Carlo Ginzburg, “Prólogo a la edición italiana de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, p. 51.

⁵³ Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, p. 58.

⁵⁴ *Ibidem*, p. 73.

⁵⁵ *Ibidem*, p. 104. El desfase en ocasiones hasta era lingüístico, como en el caso de Michele Soppe, denunciado el 15 de abril de 1642. *Ibidem* p. 147.

las creencias de los *benandanti* en sus presupuestos,⁵⁶ provenientes de los tratados de demonología, como el de Nider.

No obstante, hay que insistir en que “la presión de la cultura dominante no se limitaba al círculo de los inquisidores”.⁵⁷ El espectro de condena del dominico Nider se extiende a las clases populares. Por ejemplo, en el caso de Florida, la *benandante* acusada en 1599, se constata la asimilación por parte de las demás personas, porque la habían acusado de brujería, en específico de dañar a los niños, cuando lo que ella hacía era protegerlos de los brujos. También unos años después del comienzo del siglo XVII se perfila una asimilación lingüística de los *benandanti* con los brujos. En 1614 acusaron a Lucia, la “*bruja di Ghai*”, pese a que ella combatía a las brujas y, de hecho, por ese motivo la reconocían sus clientes. En este sentido, la asimilación entre *benandanti* y brujos se impondría entre los campesinos después de cincuenta años.⁵⁸

La actitud de indiferencia de los inquisidores ante los testimonios de esos friulanos se transformó en la segunda década del siglo XVII, pues fue el momento en el que los *benandanti* interiorizaron los rasgos que les atribuían a los brujos,⁵⁹ aunque Ginzburg nunca aclara con detalle los mecanismos a través de los cuales la imagen del *sabbat* generó esa interiorización en los acusados.⁶⁰

⁵⁶ Sobre la importancia de los presupuestos de los inquisidores dice Ginzburg lo siguiente: “Si los *benandanti* son prisioneros del mito que los obliga a ir en sueños los días de las cuatro témporas a combatir contra los brujos, los inquisidores sin duda de un modo muy diferente, están atados a una reacción que desencadena inevitablemente [...] y que casi predetermina su comportamiento. Se da por descontada la imagen del *sabbat* diabólico propuesto por fray Vincenzo, compuesta de orgías, banquetes, y danzas celebradas bajo el legendario nogal”. *Ibidem*, p. 107.

⁵⁷ *Ibidem*, p. 117.

⁵⁸ *Ibidem*, pp. 96, 112, 137.

⁵⁹ *Ibidem*, p. 103.

⁶⁰ Esta crítica la retomo de la que hizo John Martin a *Historia nocturna*. En el caso de los *benandanti* el historiador italiano se limita a señalarnos que los esquemas de los inquisidores, quizá difundidos por predicadores y clérigos, mol-

Ya en el proceso contra Maria Panzona, mujer de Latisana, en 1618, se observa una identificación entre los *benandanti* y los brujos, sin la presión de los jueces e inquisidores. Por primera vez, la asimilación ha acontecido “espontáneamente”⁶¹ y Panzona es capaz de decir “ésa que se sienta en aquella silla en forma de abadesa, es el diablo”, y admitir que le rinde homenaje a éste.⁶² Pese a eso, aún irrumpen algunos de los rasgos de los *benandanti*, como el de liberar a las personas de los embrujos.

La singularidad de Maria Panzona no se detiene aquí. En otros momentos del interrogatorio a Panzona reaparecen los elementos del mito de los *benandanti*, pero sin la tergiversación de las ideas de la brujería.⁶³ ¿Cómo es posible que Panzona primero exprese sus creencias a través de los filtros de la brujería, y después lo haga sin ellos? La respuesta de Ginzburg es que “la contradicción entre benandanti-brujos [...] María Panzona la vive con inconsciente intensidad”.⁶⁴

Continuando el camino de la asimilación espontánea, el 29 de abril de 1634 en Cividale, el *benandante* Giovanni Sion describe el *sabbat* tradicional en términos semejantes a los presentados en los tratados de demonología, da fe de su autenticidad y llega a afirmar una participación menor por parte de los *benandanti*. Se inaugura una nueva fase de las creencias con la indistinción entre

dearon esas creencias al punto de que a fin de cuentas aquellos se identificarían con los brujos. Cfr. John Martin, “Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg”, p. 621.

⁶¹ La asimilación espontánea se debe entender como una espontaneidad encarrilada por los inquisidores: “con la transformación de los benandanti en brujos las variables del problema cambian. Esta transformación es, en efecto, ‘espontánea’, en el sentido de que está determinada por un impulso profundo (en este caso inadvertido hasta para los individuos involucrados), y no por un premeditado cálculo individual; no obstante, se trata a menudo de una ‘espontaneidad’ encarrilada y desviada en una dirección precisa por las oportunas intervenciones de los inquisidores”. Ginzburg, *Los benandanti, op. cit.*, p. 167.

⁶² *Ibidem*, pp. 130-131.

⁶³ *Ibidem*, p. 133.

⁶⁴ *Ibidem*, p. 136.

las batallas nocturnas y el *sabbat* diabólico. Pero incluso en esta fase siguen apareciendo contradicciones; los antiguos temas del mito reaparecen.⁶⁵

Por último, llegamos al caso de Michele Soppe en 1642, quien vive un proceso parecido al de Panzona y Sion. Lo particular de este caso es la reacción de los campesinos ante este “brujo” condenado: “el tribunal del Santo Oficio [...] ordena que el transporte se haga solapadamente. Es un detalle que dice mucho sobre los rasgos que poco a poco asume la figura del benandante en la mentalidad popular”.⁶⁶ Sin embargo, en este *benandante*, que ahora concibe la rama de hinojo como contraseña con el demonio que ha pactado y ya no como símbolo de la fertilidad, se mantienen las contradicciones; trata de salvar su autonomía como *benandante*. Incluso podríamos extender esas contradicciones a los campesinos, ya que su último patrón sostenía que Soppe era una persona honrada y buena.⁶⁷

La metamorfosis completa se registra en las declaraciones de Domenico Miol el 24 de noviembre de 1649, quien afirma que *benandante* “quiere decir compañero de brujos y brujas”.⁶⁸ A pesar de ello, de nuevo habría que matizar esa metamorfosis, porque todavía en la sexta década del siglo XVII hay casos documentados contra algunos *benandanti*, en los cuales emergen por momentos algunos rasgos de las antiguas creencias.⁶⁹

Los *benandanti*, no obstante, vuelven a estar condenados a la indiferencia. Entre finales del siglo XVI y mediados del XVII se transformó la actitud hacia la brujería y, a pesar de la gravedad de algunas acusaciones contra ellos, nunca fueron condenados con severidad. Como dice Ginzburg, “se convirtieron en brujos

⁶⁵ *Ibidem*, pp. 138-141.

⁶⁶ *Ibidem*, p. 146. Así se realizó para evitar un estallido popular de indignación al verlo pasar.

⁶⁷ *Ibidem*, pp. 148-154.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 162.

⁶⁹ *Ibidem*, pp. 172-174.

cuando era ya muy tarde para que los persiguieran; el clima mental en ese tiempo se había transformado profundamente”.⁷⁰

Ante las actas inquisitoriales de los procesos contra los *benandanti*, siguiendo a Walter Benjamin, se puede insistir en que “no hay documento de cultura que no sea a la vez un documento de barbarie”, entendida la *barbarie* como el gesto de encubrir la historia de las clases subalternas asumiendo la visión de la historia de las clases dominantes.

Los *benandanti* son vencidos en la historia, aunque nunca hayan sufrido graves condenas del Santo Oficio. La imposición de los esquemas inquisitoriales y su concepción teológica encima de ese culto de la fertilidad, el cual agrupaba creencias y tradiciones de distinta estirpe, implicó que la historia de los *vencedores* borrara la otra. Y la barbarie concerniente a las actas inquisitoriales se extiende.

En una reseña Marino Berengo criticó la poca atención que Ginzburg les había prestado a los inquisidores.⁷¹ Esta carencia presente en *Los benandanti* no sería resuelta a satisfacción ni en *El queso y los gusanos* ni en *Historia nocturna* (1986). En este sentido, Dominick LaCapra destaca que en la obra sobre Menocchio la cultura hegemónica de las autoridades religiosas y seculares no es descrita con profundidad.⁷²

No obstante, el autor de *Los benandanti* trató de atender esa carencia, aunque en términos más teóricos que los relacionados

⁷⁰ *Ibidem*, p. 159.

⁷¹ Ginzburg, “*Los benandanti*, cincuenta años”, *op. cit.*, p. 97.

⁷² Dominick LaCapra, “*The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Twentieth-Century Historian*”, p. 62. También las carencias de Ginzburg nos recuerda a algunas que el historiador Michel de Certeau le señaló al historiador francés Robert Mandrou, a propósito de su libro *De la culture populaire aux XVII et XVII siècles*. Por ejemplo, las acciones de los magistrados o los inquisidores no tienen por qué ser homogéneas dentro y fuera de la Corte. Michel de Certeau, “Los magistrados ante los brujos del siglo XVII”, p. 327. A diferencia de Mandrou, el historiador italiano no incurre en el error de situarse del lado de los inquisidores o magistrados, quienes encierran en sus textos a los denominados brujos. *Ibidem*, pp. 323-325.

con su objeto de investigación, en “El inquisidor como antropólogo”, ensayo publicado por primera vez en 1988. El propósito de ese escrito consistió en reflexionar sobre las semejanzas entre los cuadernos de los antropólogos y las actas de los procesos (laicos o eclesiásticos).⁷³

Ahí menciona que las actas inquisitoriales adquirieron bastante tarde su carácter de fuente histórica. La razón de ello estriba en que, en un inicio, la historia de la Inquisición sólo se abordaba desde la óptica institucional. Además, mientras que los historiadores protestantes se interesaban en exclusiva en retratar a sus antepasados como héroes, los historiadores católicos evitaban usar las actas inquisitoriales.⁷⁴ Esa reticencia se extendió asimismo a los historiadores liberales, ya que “habitualmente esta documentación, constituida por los procesos de brujería, era considerada como una mezcla de rarezas teológicas y supersticiones campesinas”.⁷⁵

Esa situación expresa el hecho de que los perseguidos no eran considerados un problema histórico en la Italia de los sesenta, como lo hemos mencionado. Sólo la persecución de la brujería interesaba a los historiadores. Ya que se le consideraba un tema restringido a los antropólogos, la historia tendría pronto que recibir influencia de la antropología para aproximarse al estudio de los procesos de brujería.⁷⁶ Sin embargo, eso enfrentó a Ginzburg a un nuevo problema:

⁷³ Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, pp. 209-210.

⁷⁴ La reticencia de los historiadores católicos se explica “por una parte, por una tendencia más o menos consciente encaminada a redimensionar las repercusiones de la Reforma; por la otra, por un sentimiento de incomodidad frente a esta institución de la Inquisición, la que era considerada, en el seno mismo de la Iglesia romana, con una dificultad siempre creciente”. *Ibidem*, p. 210.

⁷⁵ *Ibidem*, p. 211.

⁷⁶ A manera de ejemplo, Ginzburg menciona el libro de Evans-Pritchard, *Witchcraft, Oracles and Magic among the Azande*, que influenció a Alan Macfarlane y Keith Thomas en sus estudios sobre la brujería del siglo xvii, respectivamente: *Witchcraft in Tudor and Stuart England* y *Religion and Decline of Magic*.

Las fugaces confesiones que los inquisidores buscaban arrancar a los acusados le ofrecen al investigador la información que él está buscando –aunque, naturalmente, aquí obtenida para muy otros objetivos [*sic*]. Pero mientras yo leía los procesos inquisitoriales, he tenido a menudo la impresión de estar ubicado, detrás de la espalda de los jueces espiando su comportamiento y sus pasos, y esperando, exactamente como ellos, que los presuntos culpables se decidieran a hablar de sus propias creencias.⁷⁷

La semejanza entre la actitud de los jueces y el historiador aparece con claridad cuando Ginzburg indica que, para él, el núcleo de las creencias, y a la vez el elemento más interesante de los *benandanti*, era la lucha contra los brujos, pensada como rito propiciatorio. En contraste, para los campesinos y artesanos de finales del siglo XVI y comienzos del XVII no era tan importante; para ellos las características principales de los *benandanti* eran dos: curar a las personas de los hechizos y reconocer a los brujos.⁷⁸

A Ginzburg le parece semejante el proceder entre el antropólogo o el historiador y el juez, porque ambos están parados frente a lo que podemos denominar el *proceso de transmisión de la barbarie*. Recordemos que Benjamin advertía en su Tesis VII sobre la historia que así como el documento “no está libre de barbarie, tampoco lo está el proceso de la transmisión a través del cual los unos lo heredan de los otros”.⁷⁹ Si la barbarie se transmite, en consecuencia la historiografía es susceptible de heredarla.

Ese proceso de transmisión está conformado por dos partes. La primera reside en el hecho de que la historiografía no se preguntara por los perseguidos de los procesos de brujería, ya fuera

⁷⁷ *Ibidem*, p. 212.

⁷⁸ Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, p. 109.

⁷⁹ La asociación entre esta tesis de Benjamin y los planteamientos de Ginzburg de ninguna manera es una imposición ideológica. El historiador italiano refiere de modo explícito a ella en distintos escritos. *Cfr.* Carlo Ginzburg, “Introducción”, p. 15; y Carlo Ginzburg, *Relaciones de fuerza. Historia, retórica, prueba*, p. 40.

porque los historiadores adoptaron una perspectiva institucional, por parcialidad de los protestantes y católicos, o por los prejuicios de los liberales. Ya superada esa indiferencia, Ginzburg destaca la segunda parte: estar situado del lado de los inquisidores o, en palabras del historiador italiano, “detrás de la espalda”.

En consecuencia, la barbarie se encuentra en el acta inquisitorial, en la tradición historiográfica de ignorar los testimonios de los vencidos y en el acto de la investigación histórica, similar a las pesquisas de los inquisidores. El resultado es una hidra de tres cabezas en la que se han montado los vencedores. Si bien la mayoría de los procesos friulanos no tuvieron una sentencia,⁸⁰ y para los que la tuvieron no significó una pena mayor, la derrota de los *benandanti* ante los jueces –ya no contra los brujos– se constata en la batalla semántica que aconteció en el mismo término *benandante*, la cual “fue resuelta por aquél que tenía mayor poder [...] Y entonces, los *Benandanti* se transformaron en brujos”.⁸¹ Ellos son vencidos de la historia en tanto que su estrato cultural se trató de borrar a través de su asimilación a la brujería.

La batalla de los *benandanti* contra los brujos ha sido enterrada y ahora sólo aparece el triunfo de la batalla de los inquisidores contra los *benandanti*. Desde la historia de los vencedores nada más hay brujos.

LA BATALLA DE LOS *BENANDANTI* CEPILLADA A CONTRAPELO

¿Cómo afrontar la triada de la barbarie? La respuesta no consiste en rehuir a las actas inquisitoriales; eso implicaría ser comido por la segunda cabeza de la hidra. Más bien, hay que asumir de manera crítica la semejanza entre el historiador y el inquisidor.

⁸⁰ Los inquisidores abandonaban los casos contra los *benandanti*, porque sólo podían perseguir herejías y supersticiones, y a pesar de las presiones durante los interrogatorios era complicado obtener elementos que sugirieran una herejía. Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, pp. 102-103.

⁸¹ Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, *op. cit.*, p. 215.

Los inquisidores también están interesados en que los culpables hablen sobre sus propias creencias. Por supuesto, como dice Ginzburg, esa “documentación está profundamente distorsionada por las presiones físicas y psicológicas que caracterizaban a esos procesos de brujería”.⁸² A los inquisidores les interesaba identificar a los acusados con sus estereotipos, basados en la demonología, que concebían como fenómeno central el Aquelarre. La distorsión de las creencias populares que generaron los inquisidores propició que la documentación inquisitorial fuera ambigua, cuestión que plantea dificultades para “reconstruir las creencias de los acusados”.⁸³

Y habría que aceptar que, de alguna manera, Ginzburg reproduce algunos de los rasgos de la visión de los inquisidores. Primero, como han señalado David Levine y Zubedeh Vahed en relación con *El queso y los gusanos*, la cultura oral de la que tanto habla Ginzburg en *Los benandanti* no es especificada por completo, siempre es descrita en términos generales.⁸⁴ Segundo,

⁸² *Ibidem*, p. 212.

⁸³ *Idem*. Lo que declara Ginzburg es una crítica a lo que con anterioridad había indicado en el prefacio de *Los benandanti*: “la característica más importante de esta documentación es su inmediatez, [...] es lícito decir que las voces de estos campesinos nos llegan directamente, sin filtros, sin depender —como sucede tantas veces— de testimonios fragmentarios e indirectos, filtrados por una mentalidad diferente e inevitablemente deformadora”. *Ibidem*, “Prefacio”, p. 16. En esta declaración resaltó tanto la excepcionalidad de los procesos contra los *benandanti*, que contradijo sus comentarios dentro del mismo libro que apuntaban a la distorsión de las creencias populares que generaron los esquemas inquisitoriales.

⁸⁴ Centrándose en la relación del molinero Menocchio con el Corán, señalada por Ginzburg pero no profundizada, David Levine y Zubedeh Vahed apuntan que “por un lado, entonces, Ginzburg defiende un enfoque que atiende las exclusiones y silencios con respecto a la historia de la cultura popular [...], aunque, paradójicamente, por otro, este punto de vista se olvida cuando se trata de su propio tratamiento de las influencias islámicas en el testimonio de Menocchio. La cultura oral en cuestión nunca se especifica, sino que más bien se describe en los términos más generales”. David Levine y Zubedeh Vahed, “Ginzburg’s Menocchio: Refutations and Conjectures”, p. 444. El mismo problema lo señala Dominick LaCapra: “Es bastante plausible argumentar que las ideas de Menoc-

asume cierta pasividad de los *benandanti* al no explorar cómo las creencias de éstos influyeron en los jueces.⁸⁵

Sin embargo, Ginzburg nos sugiere que el recurso para derrotar a la hidra de la barbarie tiene que ver con reconocer en los documentos una estructura dialógica. A partir de las reflexiones de los lingüistas Roman Jakobson y Mijail Batín, Ginzburg sostiene que los documentos se componen de una polifonía que el historiador debe aprender a decodificar. Claro que las voces no se encuentran en una relación simétrica; los inquisidores presionaban para extraer de los acusados la verdad que a ellos les interesaba escuchar,⁸⁶ como lo prueba la estrategia del fray Felice de Montefalco en el proceso contra Gasparutto, o posteriormente la “espontaneidad encarrilada” de María Panzana, Giovanni Sion, Michele Soppe, o del resto de los campesinos que habían interiorizado la identificación entre los *benandanti* y los brujos.

Dada esa asimetría, en muchos casos resulta en extremo complicado para el historiador reconocer esa polifonía; pero existen “casos excepcionales”⁸⁷ en los que se vuelve posible distinguir con

chio tenían una relación significativa con tradiciones orales y populares de una edad indeterminable. Sin embargo, todavía sería discutible la naturaleza de la relación entre estas tradiciones orales y otros aspectos o niveles de la cultura”. LaCapra, “*The Cheese*”, *op. cit.*, p. 50. A diferencia de lo que también le reprocharía LaCapra sobre *El queso y los gusanos* (*cf. ibidem*, p. 55), en *Los benandanti* Ginzburg sí captó las singularidades y variaciones de las tradiciones en la región de Friul. En descargo de Ginzburg, pienso que algunas de las críticas se olvidan de que el historiador italiano no procede ni a través de un método deductivo ni uno inductivo, sino que, inspirado en Charles Pierce, habla de abducciones: “La inferencia abductiva es aquel proceso cognoscitivo en el que, poniendo en relación una regla y un resultado, obtenemos un caso, es decir, sabemos que este resultado que se nos ofrece a la vista *puede* ser el caso de una regla que hemos sometido a hipótesis”. Pons y Serna, “El ojo de la aguja”, *op. cit.*, p. 116.

⁸⁵ John Martin, comentando *Historia nocturna*, menciona que Ginzburg no reflexiona con detalle sobre cómo las creencias de los acusados influyeron en los jueces. Martin, “Journeys to the World”, *op. cit.*, p. 621.

⁸⁶ Carlo Ginzburg, “El inquisidor como antropólogo”, *op. cit.*, p. 214.

⁸⁷ En el artículo que Ginzburg escribió con Carlo Poni, ambos retoman el concepto de “lo excepcional normal”, acuñado por Edoardo Grendi. Explicando este concepto, los autores dicen lo siguiente: “si las fuentes callan y/o distor-

mayor claridad esas voces. En el caso de los *benandanti* y los procesos friulanos, la *excepcionalidad* se encuentra en la distancia que se constata entre “las narraciones de los *benandanti* y las expectativas de los inquisidores”⁸⁸ (recuérdese el desfase entre ambos, manifiesto en la pregunta reiterante: ¿qué es un *benandanti*?).

Los notarios del Santo Oficio registraron los gestos, los silencios y las reacciones de los acusados. Fieles a su “voluntad de saber”⁸⁹ filtraban a los acusados a través de sus propios estereotipos. Empero, cuando se concibe el documento inquisitorial no como un monólogo sino como una polifonía se vuelve posible “aprender a captar detrás de la superficie lisa del texto un sutil juego de amenazas y de temores, de asaltos y de retiradas. Debemos aprender a desenredar los hilos de varios colores que constituían el entretejido de estos diálogos”.⁹⁰

sionan sistemáticamente la realidad social de las clases subalternas, un documento verdaderamente excepcional (y por este motivo, estadísticamente poco frecuente) puede ser mucho más revelador que miles de documentos estereotipados. Los casos marginales, como lo ha mostrado Kuhn, ponen en discusión el viejo paradigma, y por eso mismo ayudan a fundar uno nuevo, más articulado y más rico. Es decir que ellos funcionan como pruebas o indicios de una realidad escondida, que generalmente, no es perceptible a través de la documentación general”. Carlo Ginzburg, “El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico”, p. 62. Habría que precisar que la expresión “excepción-normal” para Grendi se refería a algo distinto: “al uso frecuente e inevitable de documentos indirectos o en negativo ante la falta de testimonios explícitos que nos den información de primera mano [...] su noción de contexto le sirve para ‘normalizar’ los objetos estudiados”. Pons y Serna, “El historiador como autor”, *op. cit.*, p. 251.

⁸⁸ Ginzburg, “*Los benandanti*, cincuenta años”, *op. cit.*, p. 96.

⁸⁹ Siguiendo a Michel Foucault, *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*, p. 59, la producción de la *verdad* está atravesada por relaciones de poder. A partir de la genealogía nietzscheana, el filósofo francés habla ya no de una *voluntad de poder*, sino de una *voluntad de saber*. En tanto que la *verdad* siempre lleva impresa las marcas de su producción, no existe pura o prístina. Desde la óptica del binomio saber-poder, en el caso de los *benandanti*, se puede decir que la producción del discurso de la brujería y de sus respectivos *sujetos* –los brujos– están *sujetados*. A los inquisidores, su voluntad de saber los impulsaba a conocer a los sujetos-brujos, no a los *benandanti*.

⁹⁰ Ginzburg, “El inquisidor”, *op. cit.*, p. 215.

Como apunta Ginzburg, concebir así el documento implica la superación de “una epistemología ingenuamente positivista”. Siguiendo las marcas, las huellas y los indicios de las voces de los acusados, que emergen incluso en los marcos interpretativos de los inquisidores, los cuales transponían a un código diferente el “estrato cultural profundo” que se les presentaba, se vuelve posible llenar esos abismos en la documentación sobre los vencidos de la historia.⁹¹

Aunado a esto, a través del reconocimiento de la polifonía en el documento también se superan las dos partes del proceso de transmisión de la barbarie. En primer lugar, porque se atiende a esas otras voces en el documento, lo que genera que éste se conciba ahora como testimonio;⁹² y en segundo lugar, conectado con lo anterior, el historiador deja de estar a las espaldas de los jueces e inquisidores, da un paso al frente y, a *contrapelo* de ellos, no rechaza las confesiones de los *benandanti*, sino que *escucha*⁹³ lo que

⁹¹ *Ibidem*, pp. 216-218.

⁹² La filósofa Silvana Rabinovich distingue entre el testimonio y el documento, a propósito de las diferencias entre la lectura monástica y la lectura de la escolástica: “Y aquí viene la parte doblemente kafkiana, en el ámbito jurídico, esta forma de leer tiene consecuencias muy graves, la preeminencia del *documento* —el irrefutable dato duro— sobre el *testimonio*, que es hijo de la memoria creativa y mutante, y por eso mismo, y a pesar de nuestros sueños positivistas, incómodamente más creíble”. Con anterioridad, reflexionando sobre la *sujección del sujeto* a la memoria del *otro*, indica el nexo entre testimonio y memoria: “En el testimonio, entendido radicalmente, prevalece la *memoria* de eso otro que no se reduce al discurso: los gestos, los olores, los sabores, los ruidos o las melodías, la sensibilidad táctil, las impresiones corporales que no remiten a un momento presente que pasó sino a un pasado inmemorial. [...] El testigo es aquél que produce una ruptura en el tiempo continuo, es un aparecido, un espectro de la memoria, remite a algo inmemorial”. Silvana Rabinovich, *Interpretaciones de la heteronomía*, pp. 105, 77-79 (cursivas en el original).

⁹³ El documento se lee de modo unívoco, en el sentido del dato irrefutable. En cambio, la lectura del *testimonio* implica abrirse al escucha del otro: “El oído es el sentido más *pasivo* (y aquí pasividad no es inacción, sino capacidad de percibir, de ser afectado), el oído es el más expuesto, el más desnudo”. *Ibidem*, p. 107. La polifonía de la que habla Ginzburg sólo puede ser acogida por una *subjetividad* que se sabe *pasiva, expuesta* y, por consecuencia, interpelada por el *otro*. La toma

revelan en sus testimonios. En síntesis, la polifonía *frágil y endeble* puede ser reconocida para aquel que, como diría Benjamin, “cepille la historia a contrapelo”.

¿Qué significa leer la historia a contrapelo para Ginzburg?⁹⁴ La respuesta se encuentra en la superposición de los planteamientos de Walter Benjamin y de Marc Bloch:

Si la producción de los testimonios históricos, y sobre todo de los testimonios voluntarios, refleja en gran medida las relaciones de producción (y más en general, las relaciones de fuerza) al interior de una sociedad determinada, *leer la historia a contrapelo significa buscar en esos testimonios los trazos de la opresión*. Para hacer esto, es necesario, reconstruir, de una parte, la óptica desde la cual los testimonios históricos han sido producidos, y de la otra, sus efectos, que son el resultado de intenciones explícitas o implícitas, aun cuando en el largo plazo se trata casi siempre de efectos no deseados ni previstos. *Pero limitarse solo a esto, no es suficiente*. Porque en un mundo como el nuestro, impregnado de mitos y de mentiras, *la invitación a leer los testimonios entre líneas, para ser capaces de captar las “revelaciones involuntarias”, es más que nunca actual*: enseña a reconocer la fuerza de los mitos y de las mentiras, pero también a desenmascarar tanto los unos como las otras.⁹⁵

Detectar los trazos de la opresión en los testimonios históricos, en un primer momento, correspondería a la sugerencia de Benjamin. El aporte de Bloch que Ginzburg recoge, entonces, es el de atender a las revelaciones involuntarias. Sin embargo, superponiendo

de partido por los perseguidos de los procesos de brujería le ha permitido a Ginzburg disponerse a escuchar sus testimonios. En este sentido, la historiografía de Ginzburg es una historiografía *heterónoma*. *Cfr. ibidem*, pp. 15-32.

⁹⁴ Hay que reconocer que el historiador Carlos Aguirre advierte la lectura a contrapelo que supone Carlo Ginzburg. Sin embargo, no señala con precisión en qué sentido Ginzburg lee a contrapelo las actas inquisitoriales y lo que ello involucra. *Cfr.* Aguirre, “Presentación”, *op. cit.*, p. 12.

⁹⁵ Carlo Ginzburg, “Revelaciones involuntarias. Leer la historia a contrapelo”, p. 125.

ambos planteamientos, como sugiere Ginzburg, se advierte que el aporte blochiano sólo puede ser llevado hasta a sus últimas consecuencias si se captan los trazos de la opresión. El desenmascaramiento de los *mitos* y las *mentiras* no puede acontecer sin advertir que ellas forman parte de la historia de los vencedores.

En “Reflexiones para el lector curioso de un método”, escrito que prefiguraba las disertaciones sobre *Introducción a la historia*, Bloch distinguió entre dos tipos de testimonios: los intencionales y “los otros nos enseñan sin haberlo buscado, e incluso a pesar de ellos mismos”.⁹⁶ De acuerdo con Bloch, la investigación histórica ha progresado en la medida en que ha incorporado esos “testimonios involuntarios”.⁹⁷ Frente a este segundo tipo de testimonios, lo decisivo es saber extraer la vida en ellos contenida.

Buscar aprehender lo involuntario de los testimonios, a juicio de Bloch, significa una “gran revancha de la inteligencia sobre el dato”.⁹⁸ ¿En qué sentido aprender a buscar el elemento involuntario dentro de los testimonios involucra una revancha contra el dato? En el sentido de que el documento no se asume como algo

⁹⁶ Marc Bloch *apud ibidem*, p. 96. La ejemplificación de ambos grupos la ofrece el mismo Bloch. Así lo describe Ginzburg: “El primer grupo incluye todos los escritos voluntariamente destinados a informar o a edificar a sus lectores: por ejemplo las Crónicas, las Vidas de los Santos, las Memorias en las cuales los hombres políticos trataron de justificar sus propias acciones frente a la posteridad. En el segundo grupo encontramos los libros de cuentas de los mercaderes, las plegarias transcritas por los clérigos, los fragmentos de vajillas tiradas por los habitantes en los palafitos: es decir testimonios heterogéneos, observa Marc Bloch, que tienen en común un elemento: el de haber terminado por contribuir al conocimiento de un cierto pasado sin desearlo: ‘mucho mejor que muchas narraciones, esos hechos profesionales o cotidianos nos han dado elementos para constituir una estructura económica, una mentalidad religiosa, o una civilización material’. *Ibidem*, p. 97.

⁹⁷ Marc Bloch *apud idem*. Ginzburg dice que “lo que hizo posible el nacimiento de la historiografía moderna fue, según Bloch, la elaboración de los métodos fundados sobre el estudio diversificado de testimonios involuntarios: en una palabra, la Anticuaria”. *Ibidem*, p. 101. Si la historiografía moderna se fundó sobre el estudio de los testimonios involuntarios, ¿eso implicaría que el positivismo ignoró uno de los fundamentos de la historiografía moderna?

⁹⁸ Bloch *apud ibidem*, p. 100.

cerrado, susceptible de ofrecer en exclusiva información sobre lo que intencionalmente quiere transmitir.

En el caso que nos ocupa, las actas inquisitoriales han sido leídas desde esa dimensión involuntaria. Ni los inquisidores tenían planeado que se estudiaran sus procesos contra los *benandanti*, pero –*escuchando la otra voz*– tampoco los *benandanti* confesaban y contestaban las preguntas de los inquisidores con el propósito de exhibir su mentalidad ni de que un historiador cuatro siglos después tratara de dilucidar sus creencias. Cuando se lee el documento desde su dimensión involuntaria, aflora eso que Bloch denominó “historia profunda”.

Marc Bloch publicó en 1921 un ensayo intitulado “Reflexiones de un historiador sobre las falsas noticias o los rumores de la guerra”. En aquellas reflexiones, Bloch insistía en la necesidad de apropiarse de las lecciones que los psicólogos tenían para los historiadores acerca de los testimonios voluntarios. En contra de una posición escéptica, que rechaza cualquier testimonio por ser susceptible de ser falseado, el historiador francés planteaba que el escepticismo “no afecta más que a cosas muy superficiales. Porque la historia jurídica, o económica, o religiosa, no es afectada por ese escepticismo; es entonces muy posible, que *lo que es lo más profundo de la historia, puede ser también lo que ella tiene de más seguro*”.⁹⁹

Cuando los testimonios se leen contra sus intenciones originales, se libra el peligro de caer presa de las mentiras o falsas noticias que se difunden desde la dimensión voluntaria de éstos, y nosotros agregaríamos desde la historia de los vencedores. Los testimonios involuntarios nos permiten acceder a esa dimensión profunda de la historia que es la más segura. En este sentido, como lo mostró Bloch en *Los reyes taumaturgos*, “falsas narraciones han sido capaces de movilizar multitudes. Pues las falsas noticias, en toda la multiplicidad de sus formas –simples rumores, imposturas, leyendas–, han llenado la vida entera de la humanidad”.¹⁰⁰

⁹⁹ Bloch *apud ibidem*, pp. 102-103. Cursivas mías.

¹⁰⁰ Bloch *apud* Ginzburg, “Prólogo”, *op. cit.*, p. 41.

En esa obra Bloch analiza una “gigantesca falsa noticia”. Se había extendido el rumor de que los reyes tenían la capacidad de curar las escrófulas. Sin embargo, Bloch no se deja atrapar por esa falsa noticia y sitúa su investigación en dos niveles: desmitificar el milagro real y remitificar la génesis de la creencia, y así aprehender esa historia profunda de las representaciones colectivas. Este camino, sugerido por las ideas de las “representaciones colectivas” de Durkheim, la “psicología colectiva” de Charles Blondel y “los marcos sociales de la memoria” de Maurice Halbwachs, le permitió a Bloch romper con el positivismo francés de sus maestros Charles Langlois y Charles Seignobos.¹⁰¹

Siguiendo esa manera de analizar los testimonios, a *contrapelo* de los inquisidores y de la historiografía positivista e historicista, Ginzburg se lanza a la batalla de los *benandanti*. Se propone acceder a esa historia profunda que sale a la luz en los indicios de los que participan en batallas nocturnas o procesiones de muertos. Desde la historia a contrapelo, basada en el método comparativo de Bloch, puede advertir que “el mito de los benandanti está unido por medio de miles de hilos con un conjunto de tradiciones más vasto y difundido a lo largo de casi tres siglos en un área bien delimitada, comprendida entre Alsacia y los Alpes orientales”.¹⁰²

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 45-46.

¹⁰² Ginzburg, *Los benandanti*, *op. cit.*, p. 88. En *Historia nocturna* Ginzburg desarrollaría muchas de las cosas que quedaron pendientes en su obra de veinte años atrás. Tratando de comprender la procedencia de la imagen del aquelarre, el historiador italiano, al analizar las actas inquisitoriales de procesos de brujería celebrados entre principios del siglo XVI y finales del XVII en toda Europa, descubre un estrato más profundo que, como vemos en *Los benandanti*, sólo era sugerido. La descripción del aquelarre en realidad sería la deformación de una serie de cultos de la fertilidad, en los que los viajes nocturnos de los *benandanti*, hechiceros, hombres lobo y seguidores de deidades femeninas, tendrían sus raíces en creencias chamánicas de larga data y que serían rastreables por toda Europa y partes de Asia. Ya que nada más tenía a la mano documentación fragmentaria, en esta obra ambiciosa dejaría de lado algunos elementos de la investigación histórica, como el método comparativo, y optaría por un punto de vista morfológico, basado en las ideas de Vladimir Propp, Ludwig Wittgenstein, Aby Warburg y otros autores. *Cfr.* Carlo Ginzburg, *Historia nocturna*.

En las revelaciones involuntarias emergen los hilos conectados a distintas tradiciones. Le permiten suponer a Ginzburg que el combate es una reinterpretación de un antiguo mito de la fertilidad, en el cual había contiendas rituales durante invierno y verano en ciertas zonas de Europa central. La sobrevivencia del mito en las regiones de Livonia y Friul posiblemente se deba a que estas zonas se encontraran alejadas del centro de difusión de las creencias, o por influencia de mitos y tradiciones eslavos.¹⁰³

También las batallas nocturnas tienen analogías con las cabalgatas nocturnas de los seguidores de Diana, Holda o Perchta, las tres diosas paganas relacionadas con la fertilidad, testimoniadas por el Regione di Prüm y por Graciano. Una analogía más: Mathias von Kemllat, capellán en la corte del Alto Patinado, se refiere a una secta en Heidelberg, perseguida en 1475, la cual estaba compuesta por mujeres que también salían durante las cuatro témporas y echaban maleficios.¹⁰⁴ Ginzburg deduce de estos casos que “nos movemos, aunque sea en los márgenes, en el mismo círculo de creencias”, que se caracterizan por no tener vínculos con la cultura hegemónica de la religión.¹⁰⁵

Una serie de testimonios dispersos y fragmentarios le muestran a Ginzburg un estrato cultural más profundo, coherente y unitario, entre 1475 y 1585, en la zona de Alsacia, Württemberg (Heidelberg), Bavaria, Tirol y Suiza. Un ejemplo de esos testimonios es el que brinda Chonrat Stöcklin en Oberstdorf en 1576, cuando indica que existían tres maneras de vagar: en la procesión nocturna, la caminata de los difuntos o la ida de las mujeres al *sabbat*.¹⁰⁶

¹⁰³ *Ibidem*, pp. 54-55, 61.

¹⁰⁴ *Ibidem*, pp. 70, 74.

¹⁰⁵ *Ibidem*, pp. 81, 75.

¹⁰⁶ *Ibidem*, pp. 83-85. Sobre las procesiones de los muertos: “el origen germánico del mito de las procesiones de los muertos es más o menos seguro; por el contrario, en lo referente a las batallas por la fertilidad, el problema permanece abierto, aunque la presencia de este segundo mito en Lituania y entre los eslovenos puede hacer pensar en un nexo con el mundo eslavo. En Friul, donde convergen

Incluso hay un testimonio más tardío. En Assia en 1630 se celebró un proceso contra el hechichero Diel Breull, el cual muestra el estrecho vínculo entre el culto agrario y el fúnebre. Así como a Chonrat Stöcklin, a Diel Breull lo fuerzan a entrar al esquema del *sabbat* diabólico.¹⁰⁷

También pueden establecerse nexos entre el rechazo de los jueces a la cristianización de las creencias de los *benandanti* y el rechazo al respecto de la lucha de los hombres lobo, como se constata en el proceso iniciado contra Thiess en Jürgensburg en 1692. Los jueces tergiversaron las creencias de los hombres lobo al concebirlos como destructores de las granjas y no como sus defensores.¹⁰⁸

Con base en estos hilos conectados con los *benandanti*, se revela que Ginzburg ha desmitificado el mito de la brujería y ha remitificado el origen de las creencias de los *benandanti*. Cepillando a contrapelo las actas inquisitoriales, es decir, atendiendo a esas revelaciones involuntarias, una historia *profunda* ha irrumpido en las actas inquisitoriales. Ya no sólo de los *benandanti*, sino de mujeres, hechiceros y hombres lobo.

La superposición de Benjamin y Bloch, completamente coincidente con el esfuerzo de Ginzburg, tiene en la base los planteamientos de otro judío que hemos mencionado: Maurice Halbwachs. Su intención de comprender y rescatar a la *memoria*, siguiendo a Reyes Mate,¹⁰⁹ se nos revela como el elemento que ha posibilitado no asumir que lo que aparece en las actas de los procesos contra los *benandanti* sea toda la realidad.

Desde la historiografía tradicional, como hemos dicho, nada más había supersticiones y tergiversaciones. A contrapelo, Ginz-

tradiciones germánicas y eslavas, los dos mitos podrían haberse amalgamado y fundido para constituir uno más complejo: el de los *benandanti*". *Ibidem*, p. 90.

¹⁰⁷ *Ibidem*, p. 88.

¹⁰⁸ Cfr. *ibidem*, pp. 59-62.

¹⁰⁹ Cfr. Reyes Mate, *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, pp. 117-122.

burg descubre una cultura enterrada con sus respectivos impulsos y sueños. La memoria le ha permitido recuperar ese pasado de los vencidos y así ha hecho *justicia* con ellos.¹¹⁰

CONCLUSIONES

Comenzamos nuestro recorrido analizando el lugar de producción de la historiografía de Carlo Ginzburg. Lo comprendimos como un integrante del cuarto momento del largo siglo xx historiográfico, en el cual la microhistoria italiana constituye uno de los polos fuertes, aunque distinguiendo lo distintos enfoques que dieron pie a las investigaciones de microhistoria. Las preocupaciones por las cuestiones culturales, la atención en las actitudes individuales y el enfoque a pequeña escala atraviesan toda su obra, así como las rupturas con las primeras dos generaciones de la revista *Annales*, aunque asumiendo algunos de sus logros. Después revisamos las reflexiones que el mismo Ginzburg hace a propósito de *Los benandanti* cincuenta años después. Con base en ellas advertimos que él siempre se posicionó del lado de los *vencidos* de la historia, del lado de los perseguidos por los procesos de brujería, como lo fueron los *benandanti*.

Posteriormente analizamos quiénes eran los *benandanti* y cómo poco a poco fueron identificados con los brujos, a partir de las proyecciones de los esquemas teológicos y sobre la brujería que hacían los jueces, teólogos e inquisidores en los procesos contra esos campesinos, integrantes de un culto de fertilidad. Su asimilación sería interiorizada tanto por las clases subalternas como

¹¹⁰ “Para el historicismo los hechos son los hechos, lo que ha llegado a ser, lo demás es irrelevante. De eso trata la historia. Para Benjamin, por el contrario, el historiador en el que él piensa debe estar atento precisamente ‘a la masa de lo que precisamente no ha llegado todavía a ser historia’. El pasado no es sólo el hecho bruto sino lo que no pudo ser y está en potencia de ser. Elaborar el pasado es tener en cuenta esos espectros que se quedaron sin existencia”. *Ibidem*, p. 135.

por los mismos *benandanti*. Eso nos llevó a reparar en cómo su riquísimo y complejo horizonte cultural quedó enterrado en la imagen del *sabbat* diabólico. Las actas inquisitoriales, por tanto, se manifestaron como documentos de barbarie, la cual se extiende a su proceso de transmisión, lo que significó que los perseguidos de la brujería no fueran objetos de estudio de las investigaciones históricas y que el investigador que se propusiera estudiarlos, se confrontara con la complejidad de estar próximo a la *voluntad de saber* de los inquisidores.

Sin embargo, Ginzburg sugiere una salida a la triada de la barbarie. Cuando el historiador se abre a la polifonía del documento, éste aparece ahora como una serie de testimonios voluntarios e involuntarios que posibilitan no limitarse a lo que plasmaron los redactores de las actas inquisitoriales. Se vuelve posible *escuchar* otras voces y, por consecuencia, aparece otra manera de hacer historia: cepillándola a contrapelo; lo cual significa aprehender esa historia profunda de la que hablaba Marc Bloch, pero complementándola con la memoria benjaminiana. Cuando se superponen ambas propuestas, el resultado en *Los benandanti* es la aparición de una vasta cantidad de hilos que conectan con esos que han nacido con “camisa”, y que, como indicios, sugieren que existió un estrato cultural en común durante varios siglos en una zona extensa.

Esta metodología de leer a contrapelo las revelaciones involuntarias, con el propósito de extraer estratos culturales más profundos, no puede permanecer disociada de las críticas que Ginzburg ha planteado al escepticismo o relativismo historiográfico. El historiador no debe olvidarse de que las etapas de la investigación son *construidas*, pero tampoco puede aceptar las implicaciones escépticas de las historiografías y retóricas anti-referenciales sobre el acceso al pasado, porque, como dirá en *Relaciones de fuerza*, “la retórica como instrumento de autoabsolución individual y colectiva es el correlato teórico de la ‘retórica de la inocencia’ a través de la cual [...] el Occidente se ha autoab-

suelto reiteradamente de sus propios crímenes”.¹¹¹ Esta apuesta cognoscitiva es para Ginzburg la especificidad de la microhistoria italiana,¹¹² y por ello tendrían que pensarse más a fondo las consecuencias político-epistemológicas de la historiografía ginzburgiana. Aquí sólo hemos dado el primer paso al insistir en la importancia de recuperar la historia de los *benandanti*.

La batalla nocturna de los *benandanti* se convirtió en la batalla historiográfica de Ginzburg. Mientras que los primeros combatieron a los brujos, el segundo hizo lo propio contra los inquisidores. La memoria le ha dado el triunfo a Ginzburg en su batalla hermenéutica con los inquisidores. En nuestro presente ya no sólo aparece el pasado cerrado de los brujos; ahora tenemos un pasado abierto, repleto de múltiples creencias y variaciones. Ginzburg ha ganado su batalla historiográfica porque lo acompañaron, no brujos, sino *benandanti*, mujeres de Diana, hechiceros y hombres lobo. ☞

BIBLIOGRAFÍA

Aguirre, Carlos. *La historiografía en el siglo xx. Historia e historiadores entre 1848 y ¿2025?*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2010.

———. “Presentación”, en Carlo Ginzburg, *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos xvi y xvii*, México, Universidad de Guadalajara, 2005, pp. 8-15.

Benjamin, Walter. *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*, México, Editorial Ítaca/Universidad Autónoma de la Ciudad de México, 2008.

Certeau, Michel de. “Los magistrados ante los brujos del siglo xvii”, *El lugar del otro. Historia religiosa y mística*, Argentina, Katz Editores, 2007, pp. 323-346.

Foucault, Michel. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, 3a. ed., México, Siglo *xxi*, 2011.

¹¹¹ Ginzburg, *Relaciones de fuerza*, *op. cit.*, p. 33.

¹¹² Carlo Ginzburg, “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, *op. cit.*, p. 389.

- Ginzburg, Carlo. “El inquisidor como antropólogo”, *Tentativas*. El queso y los gusanos: *un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2014, pp. 209-220.
- . “El nombre y el cómo: intercambio desigual y mercado historiográfico”, *Tentativas*. El queso y los gusanos: *un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2014, pp. 55-64.
- . *El queso y los gusanos. El cosmos, según un molinero del siglo XVI*, Barcelona, Muchnik Editores, 1999.
- . *Historia nocturna*, Barcelona, Muchnik Editores, 1991.
- . “Huellas. Raíces de un paradigma indiciario”, *Tentativas*. El queso y los gusanos: *un modelo de historia crítica para el análisis de las culturas subalternas*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2014, pp. 65-108.
- . “Introducción”, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 9-18.
- . *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII*, México, Universidad de Guadalajara, 2005.
- . “*Los benandanti*, cincuenta años después”, *Taller de Letras*, no. 62, Chile, pp. 91-101, 2018. Disponible en: <<http://tallerdeletras.letras.uc.cl/images/62/D02.pdf>>.
- . “Microhistoria: Dos o tres cosas que sé de ella”, *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*, Argentina, Fondo de Cultura Económica, 2010, pp. 351-394.
- . “Prólogo a la edición italiana de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2016, pp. 41-52.
- . *Relaciones de fuerza. Historia, retórica, prueba*, México, Editorial Contrahistorias, 2018.
- . “Revelaciones involuntarias. Leer la historia a contrapelo”, *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch*, Colombia, Ediciones desde Abajo, 2016, pp. 95-125.
- LaCapra, Dominick. “*The Cheese and the Worms: The Cosmos of a Twentieth-Century Historian*”, *History & Criticism*, Ithaca/London, Cornell University Press, 1985, pp. 45-69.
- Levine, David y Zubedeh Vahed. “Ginzburg’s Menocchio: Refutations and Conjectures”, *Histoire Sociale/Social History*, vol. 34, no. 68, 2001, pp. 437-464. Disponible en: <<https://hssh.journals.yorku.ca/index.php/hssh/article/view/4519>>.

- Martin, John. "Journeys to the World of the Dead: The Work of Carlo Ginzburg", *Journal of Social History*, vol. 25, no. 3, 1992, pp. 613-626. Disponible en: <<https://www.jstor.org/stable/pdf/3789031.pdf?seq=1>>.
- Rabinovich, Silvana. *Interpretaciones de la heteronomía*, México, UNAM- Instituto de Investigaciones Filológicas, 2018.
- Reyes Mate. *Medianoche en la historia. Comentario a las tesis de Walter Benjamin "Sobre el concepto de historia"*, 2a. ed., Madrid, Editorial Trotta, 2009.
- Pons, Anaclot y Justo Serna. "El historiador como autor. Éxito y fracaso de la microhistoria", *Prohistoria: historia, políticas de la historia*, no. 3, 1999, pp. 238-260. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=5851805>>.
- . "El ojo de la aguja. ¿De qué hablamos cuando hablamos de microhistoria?", *Ayer*, no. 12, 1993, pp. 93-134. Disponible en: <<https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=184864>>.