

Los benandanti, cincuenta años después*

Carlo Ginzburg

Scuola Normale Superiore / University of California, Los Angeles

Traducción: Rafael Gaune

1

Los aniversarios me interesan poco. Sin esperar la llegada de los cincuenta años, he retornado muchas veces a mi primer libro, *I benandanti*, publicado en 1966¹. Esta reflexión repetida, casi obsesivamente, no nació desde un impulso autobiográfico, sino metodológico: intentar entender, aprovechando la contigüidad entre el yo de ahora y el yo del pasado, el por qué, por cuáles motivos, conscientes e inconscientes, había realizado las elecciones que me habían llevado a escribir ese libro. Subrayo el elemento inconsciente, que me parece ignorado –en una óptica ingenuamente prefreudiana– en muchas reflexiones acerca del método histórico. El mío fue, entonces, un ejercicio de autoanálisis. Y, posteriormente, un intento de entender mis reacciones al caso, o sea, al encuentro inesperado con un documento, un nombre, un particular, ojalá marginal. Esto también es un elemento, frecuentemente, callado cuando se discute cómo nació y desarrolló una investigación. Contra esto no me canso de repetir la frase de un gran estudioso, Carlo Dionisotti: “por mero azar, o sea por la norma que precede a la investigación de lo desconocido” (Dionisotti 259; Ginzburg y Prospero 125). Naturalmente el caso no actúa solo. Por una parte, está el individuo que investiga, armado de hipótesis, presupuestos y también –lo quiera o no– de prejuicios. Sin esta disponibilidad de actuar en relación al caso, de lo inesperado, estaríamos condenados a encontrar todo aquello que buscamos: punto y basta. Una perspectiva poco atractiva.

2

En el otoño de 1958, en Pisa, en la biblioteca de la Scuola Normale Superiore de la que era estudiante, un momento exacto se ha fijado como

* Texto leído en la Scuola Normale Superiore di Pisa el 10 de mayo de 2017, en una serie dedicada a la divulgación científica (“Les cuento el descubrimiento que ha cambiado mi vida”). Versiones ligeramente distintas han sido presentadas en Cosenza (Premio Sila a la carrera, 14 de noviembre de 2016), y en la UNSAM de Buenos Aires (doctorado *honoris causa*, 22 de noviembre de 2016). Traducción del italiano al español de Rafael Gaune [n. del t. Agradezco, una vez más, a Carlo Ginzburg su gentileza al permitir esta traducción, sus observaciones, precisiones filológicas y ser parte del dossier de *Taller de Letras* en torno a su obra y aportes analíticos-metodológicos a la historiografía].

¹ *I benandanti. Stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento*. Torino: Einaudi, 1966. Nueva edición de 1972, con el texto “Post-scriptum 1972”. Traducción española *Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos XVI y XVII* (Guadalajara: Editorial Universitaria, 2005).

un recuerdo. Estaba mirando un estante de vidrio, cuando tomé una decisión, más bien tres: que buscaría aprender el oficio del historiador; que estudiaría los procesos de brujería; que no me concentraría en la persecución sino en las víctimas, hombres y mujeres acusados de brujería. En aquel momento no sospechaba que el tercer punto implicaba grandísimas dificultades con las cuales, en los cursos de los años, debía saldar cuentas. El impulso a reflexionar respecto del método histórico, que se acentuó poco a poco, nació desde ahí: la decisión paradójica de recoger las actitudes y creencias de las víctimas mediante los archivos de la persecución.

¿Qué había detrás de esa elección? Me lo he preguntado muchas veces. En el curso de los años la respuesta ha cambiado. Por mucho tiempo he pensado que, detrás de ese impulso, existían algunos escritos que había leído entre los 18 y 19 años: los *Quaderni del carcere* de Antonio Gramsci; *Cristo si è fermato a Eboli* de Carlo Levi; *Il mondo magico* de Ernesto de Martino. Todo cierto. Pero tiempo después emergió un elemento autobiográfico: el recuerdo de la guerra y la persecución. Como le conté por primera vez en 1982 a mi amigo Adriano Sofri, quien me estaba entrevistando, en el verano de 1944 (cuando tenía cinco años) estaba escondido, con mi madre y mi abuela materna, en una colina cercana a Florencia. El lugar donde estábamos se encontró de improviso en la línea del frente. Los alemanes estaban ahí y estaban retirándose. Mi abuela –que era, pero entonces no lo sabía, la única persona no judía de mi familia– me dijo: “si te preguntan cómo te llamas, debes responder Carlo Tanzi”. Era, pero entonces no sabía tampoco esto, el nombre de su padre. Escribí ese nombre en la primera página de un libro que me estaban leyendo, titulado *Il bambino più felice del mondo*. En ese momento, como entendí mucho tiempo después, devine judío.

Cuando me propuse estudiar las víctimas de la persecución de la brujería, no pensé en mi experiencia infantil. La analogía entre brujas y judíos era inconsciente. Surgió de golpe –tenía más de treinta años y había escrito varios libros– cuando Paolo Fossati, historiador del arte que trabajaba en Einaudi, enfatizó que para un judío la elección de estudiar brujas y herejes era obvia. Esa obviedad, que reconocí inmediatamente, me dejó estupefacto. Haberla evitado por tanto tiempo me parece increíble. Pienso retrospectivamente que dicha remoción permitió a la analogía actuar en profundidad.

3

En el nivel consciente la hipótesis que guio inicialmente mi investigación era distinta (retrospectivamente me golpea su ingenuidad). Me propuse estudiar los procesos de brujería del siglo XVI como documentos de lucha de clases a un nivel elemental. Detrás de esta hipótesis estaban por un lado Gramsci y la cultura de las clases subalternas y, por otro, Michelet y la imagen romántica de la bruja rebelde. La idea de estudiar los procesos de brujería desde una perspectiva de ese tipo puede parecer, por parte de un estudiante italiano de izquierda, banal. Aunque a los inicios de los 60 ese tema no era una moda entre los historiadores, ni en Italia ni en otro lugar (como más tarde se convirtió en moda). Precisamente, estudiar la persecución de la brujería era entonces, para un historiador, un tema admisible pero insólito; estudiar las víctimas de la persecución era una temática de

hecho inadmisibles, tácitamente reservada para los antropólogos. Recuerdo que me encontré, a los inicios de mi investigación, con un ensayo de Eric Hobsbawm publicado en *Società*, la revista ideológica del Partido Comunista Italiano, titulado "Per lo studio delle classi subalterne", en donde realizó una lectura de los *Quaderni* de Gramsci filtrada por la escuela antropológica de Manchester (436-449). Solo tiempo después entendí que mi investigación se emplazaba en el diálogo que comenzaba en esos días entre historia y antropología, y que se revelaría muy fructífero.

De Hobsbawm no había leído nada, aunque su nombre no lo desconocía. Me había hablado Delio Cantimori: el historiador de carne y hueso que más influenció en mi formación. A Cantimori le comenté mi proyecto de estudiar los procesos de brujería: "¡también tú!", fue su reacción. Quedé muy mal, pues creía haber tenido una idea muy original. Entendí después que él pensaba en un artículo de Alberto Tenenti, publicado hace muy poco, que retomaba el tema de Lucien Febvre sobre la incredulidad en la brujería como giro histórico. Pero, después de haber lanzado agua fría a mis entusiasmos, Cantimori sacó un cuaderno de viejos apuntes y me incitó a estudiar los procesos de la Inquisición conservados en el Archivo de Estado de Módena. Seguí su consejo: con esos documentos preparé mi tesis de licenciatura. Y en Módena encontré un proceso con el que escribí mi primer ensayo, publicado en 1961. Se trataba de un proceso desarrollado en 1519 en contra de una campesina, Chiara Signorini, acusada de lanzar un maleficio contra la patrona que la había expulsado de la granja donde trabajaba. Había encontrado, pensé, una confirmación de la hipótesis inicial: la brujería como documento de lucha de clase en un nivel elemental. Recuerdo aún probar un sentido de desilusión. Una confirmación así de rápida, hacía de mi hipótesis poco interesante. Mi ensayo, desde el título –"Stregoneria e pietà popolare"– insistía sobre otra cosa: la distancia entre las expectativas del inquisidor y las respuestas de la campesina; un residuo colmado, aunque no del todo, por las preguntas sugestivas y la tortura. Chiara, en un inicio, había señalado haber lanzado el maleficio en contra de la patrona porque se lo había ordenado la Beata Virgen que se le apareció "bella y joven", pero después de estar sometida a tortura, confesó que se le había aparecido el diablo. Mi ensayo terminaba así:

... el caso de Chiara Signorini, aunque en sus aspectos irreduciblemente individuales, puede asumir un significado en cualquier modo paradigmático (Ginzburg, "Stregoneria" 21) ²

Releyendo esta frase me golpean dos palabras: "caso" y "paradigmático". Hoy esta última me hace pensar inmediatamente en los paradigmas de Thomas Kuhn. Pero en ese momento, en 1961, *The Structure of Scientific Revolutions*, aún no estaba publicado (apareció un año después). Para mí, "paradigmático", significaba "ejemplar": un término en verdad no justificado para una investigación en sus inicios. Atribuir un valor de caso ejemplar al proceso de Chiara Signorini era una apuesta arriesgada, quizá un poco

² "il caso di Chiara Signorini, pur nei suoi aspetti irreducibilmente individuali, può assumere un significato in qualche modo paradigmatico".

insolente. Es verdad que desde entonces he continuado trabajando sobre los casos y sus implicaciones. Y un caso ejemplar (un término ambiguo que intentaré definir) me esperaba, sin saberlo, detrás de la esquina.

4

Era el año 1963 y decidí viajar por Italia buscando procesos inquisitoriales. Comencé por el fondo Santo Oficio depositado en el Archivo de Estado de Venecia. La mañana andaba al archivo y, utilizando un inventario manuscrito que indicaba en términos vagos el contenido de los procesos, herejía, magia, entre otros, solicitaba tres volúmenes: digamos 8, 25, 63. Retrospectivamente hablo de ruleta veneciana. Me movía lentamente porque tenía la impresión de haber quedado sin una hipótesis que guiaba mi investigación. Una mañana encontré en un volumen un documento de pocas páginas: el interrogatorio, fechado en 1591, de un ganadero de Latisana, Menichino. Alguien lo había denunciado al inquisidor porque era un "benandante" (un término que yo nunca había encontrado). ¿Qué significaba benandante?, había preguntado el inquisidor. Y Menichino, después de haber tergiversado un poco, había narrado que tres veces al año andaba "en espíritu" en el "campo de Iosafat (...)" y tenía miedo, y me parecía ir a un jardín ancho, grande, bello: y tenía buen olor, y me parecía que fuesen muchas flores y rosas. Ahí los benandanti, armados de ramas de hinojo, luchaban contra las brujas y, a su jefe, Menichino había dicho "que cuando los benandanti vencían era signo de buena cosecha"(Ginzburg, *I benandanti* 84-87)³.

Otros detalles emergen de ese documento de pocas páginas. Lo leí, pero por la emoción no logré transcribirlo. Salí del archivo y comencé a caminar de arriba a abajo al lado de la iglesia de los Frari, fumando un cigarro tras otro. Recuerdo este detalle irrelevante porque, al ser parte de la vasta tribu de los exfumadores, mido la distancia de mí mismo. Pensaba que la fortuna me había regalado un gran descubrimiento.

Muchos años después, invitado a Tokio para la presentación de la traducción japonesa de mi libro *Historia nocturna*, leí un ensayo en donde reflexionaba *a posteriori* sobre mi reacción por ese documento (Ginzburg, "Streghe" 281-293). Fue el encuentro con lo inesperado lo que me emocionó. Un fragmento de cultura campesina desconocida, que el inquisidor había buscado en vano reconducir a sus propias expectativas, a sus propios estereotipos. En ese momento no pensé en las analogías entre mi reacción y la del inquisidor (un tema en el que reflexioné años después). Ese documento aislado, del que se me había escapado la dimensión friulana, me pareció verdaderamente precioso. No podía imaginar que en la etapa sucesiva de mi viaje archivístico -Udine- me haría encontrar, en el archivo de la curia arzobispal, en donde logré entrar después de varias peripecias, unos cincuenta procesos, de diversos tamaños, en contra de hombres y mujeres benandanti.

³ "Campo di Iosafat (...) et havevo paura, et mi parve andare in un prato largo, grande, bello: et sentiva oglioso, cioè mandava buono odore, et mi pareva che vi fossero assai fiori et rose (...) che quando i beneandanti vincevano era segno di buon raccolto".

Narraban, los benandanti, que habían nacido con una camisa (envueltos en el líquido amniótico) y que por eso estaban obligados a salir en espíritu tres, o más de cuatro veces al año, durante las temporadas, a combatir de noche, armados de ramas de hinojo, contra brujas y brujos armados de sorgo. Cuando vencían los benandanti, las cosechas eran abundantes; mientras que cuando ganaban las brujas había escasez. Después de un momento de estupor, los inquisidores buscaban inducir a los benandanti de ser brujos, y no enemigos de los brujos. Solo después de cincuenta años los benandanti admitieron, entre muchas resistencias y en manera incompleta, que las batallas nocturnas por la fertilidad eran en realidad un aquelarre diabólico.

5

Recuerdo el momento cuando me abrieron la gran sala del archivo de la Curia, en ese entonces inaccesible a los estudiosos. Dentro de grandes armarios estaban acumulados volúmenes que resguardaban más de mil procesos celebrados ante el tribunal del Santo Oficio del Friuli. Por más de tres años volví muchísimas veces a ese archivo. Pasé larguísimas jornadas, en completa soledad, leyendo y transcribiendo las narraciones de Paolo Gasparutto, Battista Moduco, Maria Panzona, Olivo Caldo, Anna la Rossa, Michele Soppe (enumero solo algunos nombres). Hoy esa soledad me parece emblemática. De los benandanti se había perdido la memoria (solo un libro sobre el folklore friulano registraba el nombre, como sinónimo de brujo). Era el primero en leer esas cartas, después de los inquisidores.

Repensando hoy esas jornadas pasadas en aquella enorme sala, circundado por armarios llenos de procesos de la Inquisición, tengo la impresión que esa soledad física reflejaba una sensación, que en esos años sentía fuertemente, de soledad intelectual. Una sensación paradójica: estaba rodeado por profesores de los que aprendía muchísimo; por amigos con los que hablaba de mi investigación. Pero esa sensación de aislamiento –como quien recorre un camino solo en donde no transita nadie– era real y apasionante. Me parecía que los únicos estudiosos que compartían (o habían compartido) la intención, que era la mía, de someter los fenómenos irracionales a un análisis racional –no racionalístico, es decir, no reductivo– eran los investigadores vinculados a la tradición del Instituto Warburg de Londres. Naturalmente, existían muchos otros, pero la autoidentificación con esa tradición me parece que debe ser registrada. En el Warburg pasé, en el verano de 1964, un mes muy fructífero, buscando, y encontrando, conexiones con los fenómenos friulanos que estaba estudiando.

6

No me daba cuenta (lo entendí muchos años después) que encontrarse ante un tema nunca estudiado en precedencia es, en la investigación histórica de la llamada edad moderna, algo insólito. Normalmente el encuentro con un tema de investigación implica también el análisis de una cantidad de intermediarios (las llamadas fuentes secundarias). En el caso de los benandanti tenía la impresión de escuchar sus voces, sus narraciones casi sin mediación. Una impresión obviamente ilusoria. Las preguntas de los inquisidores, la transcripción de los notarios, la presencia –en dos casos– de un

traductor (el inquisidor no entendía el friulano) constituían sin duda filtros. Y más aún, la brecha entre las narraciones de los benandanti y las expectativas de los inquisidores –esa brecha que había cultivado leyendo el interrogatorio de Menichino, encontrado en el archivo veneciano– existe y hace de estos procesos friulanos una documentación del todo excepcional. Mediante estas narraciones acerca de sus combates nocturnos, “en espíritu”, por la fertilidad de los campos contra brujas y brujos, vemos aflorar un estrato profundo de cultura campesina, sobre el que se había superpuesto un estrato cristiano más superficial (“se necesitaba ir a combatir por la fe”). En la prefación a mi libro escribí:

Para el Friuli, se puede afirmar con seguridad que la brujería diabólica se difundió como deformación de un precedente culto agrario. Es naturalmente imposible extender, por analogía, esta conclusión a otras regiones de Europa; aunque, parcial y circunscrita, puede constituir una hipótesis para futuras investigaciones. Hasta ahora, de todos modos, la presencia de este grupo de creencias en una zona extendida y crucial, implica, a mi modo de ver, una impostación en gran parte nueva del problema de los orígenes populares de la brujería (Ginzburg, *I benandanti* XV)⁴.

Como se lee, esta generalización avanzaba en modo de hipótesis sin importar la excepcionalidad de la documentación friulana, sino *gracias* a ella. El elemento ejemplar del caso friulano, que subrayaba antes, está aquí. Diez años después, Edoardo Grendi –uno de los fundadores de la microhistoria– había definido “excepcional normal” un testimonio excepcional desde el punto de vista documental que se refiere a fenómenos difundidos, o incluso “normales”. Si no me equivoco, mi libro concerniente a los benandanti se movía en esa dirección.

7

Hablar de generalización, aunque sea en una hipótesis, significa emplazar el problema de la comparación. Tomando una distinción desarrollada por Marc Bloch en el prefacio a sus *Reyes taumaturgos*, declaré utilizar en mi libro el método de comparación “propiamente historiográfico” (no el “etnográfico”). Por ese motivo observé “no ha sido abordado el problema de la conexión existente, indudable, entre benandanti y chamanes” (Ginzburg, *I benandanti* XV-XVI)⁵. Hoy el adjetivo “indudable” me sigue sorprendiendo. Detrás de eso existía una convicción, no una documentación. Para que esa frase se convirtiera en una argumentación documentada debían pasar más

⁴ “Per il Friuli, si può affermare con sicurezza che la stregoneria diabolica si diffuse come deformazione di un precedente culto agrario. E’ naturalmente impossibile estendere senz’altro, per analogia, questa conclusione ad altre regioni d’Europa; tuttavia, per quanto parziale e circoscritta, essa può costituire un’ipotesi per ulteriori ricerche. Fin d’ora, comunque, la presenza di questo gruppo di credenze in una zona estesa e cruciale, implica, e mio parere, un’impostazione in gran parte nuova del problema delle origini popolari della stregoneria”

⁵ “non è stato affrontato il problema della connessione, indubitabile, esistente tra benandanti e sciamani”.

de veinte años. Antes de decir algo sobre esta trayectoria de investigación, debo subrayar y reflexionar sobre mi primer libro. Hasta ahora he hablado un poco de sus raíces; un poco, pero poquísimamente también del libro. Me gustaría suscitar alguna curiosidad en aquellos que no lo han leído. Las reflexiones retrospectivas que he realizado pertinente a los benandanti las conservo en manera especial. Son un signo de la vitalidad que esa investigación ha conservado, al menos para mí, hoy más que nunca.

Marino Berengo, reseñando mi libro, recién impreso, subrayó, en tono crítico, la escasa o nada atención que había prestado a los inquisidores (Berengo 485-501). Berengo tenía razón. Podía objetarle (y probablemente lo hice personalmente, porque éramos amigos) que la distancia entre inquisidores e imputados que caracterizaban los procesos en contra los benandanti hacía más justificable la concentración casi exclusiva de los imputados. Solo muchos años después, en un ensayo titulado "El inquisidor como antropólogo" (apareció en sueco en 1988, luego en muchos otros idiomas) me decidí afrontar las consecuencias de un descubrimiento que me tomó por sorpresa; es decir, que mi identificación emotiva con las víctimas (que en el transcurso del tiempo me había hecho consciente) se acompañaba de una contigüidad intelectual, para mí inquietante, con los inquisidores (Ginzburg, "Inkvisitorn"). Me di cuenta en el curso de una investigación que me llevó muchos años escribir: *Storia notturna. Una decifrazione del sabba* (1989). Había buscado insertar a los benandanti friulanos en un contexto espacial y temporal amplísimo: la Eurasia en un arco quizá milenario. En esta trayectoria tuve vicisitudes memorables. Cito solo una: la prédica en que el gran filósofo Nicolò Cusano, obispo de Bressanone, habló largamente de dos añosas campesinas del Val di Fassa a las que se les apareció una diosa. Se llamaba (contaban las ancianas) Richella; había acariciado sus mejillas con sus manos peludas (Ginzburg, *Storia notturna* 70-72, 107).

Del esfuerzo extraordinario de comprensión intelectual, desplegado por Cusano en relación con las creencias supersticiosas de las dos ancianas, quien investiga aún hoy es deudor. Algunos inquisidores, aunque sin ser comparables a Cusano, se movieron en una dirección igual a la suya. Aunque la Inquisición, como institución, me repugna. "El inquisidor como antropólogo", "El antropólogo como inquisidor", "El historiador como inquisidor": en esta serie de analogías las diferencias son, como es obvio, decisivas. Desde ese momento, entonces, la reflexión respecto de la ambigüedad nunca me ha abandonado. A ella debo una tesis a la que soy particularmente aficionado. La noción, hoy para nosotros indispensable, de perspectiva histórica, hunde sus raíces en la reflexión, elaborada por San Agustín en páginas extraordinarias, sobre la inclusión de la religión judaica, verdadera también, en una verdad superior, como aquella de la religión cristiana. La persecución de los judíos por parte de los cristianos fue uno de los éxitos (junto con otros, impregnados de ambivalencia) de esta idea de superioridad. La perspectiva histórica es una versión secularizada y generalizada (Ginzburg, "Distanza").

8

La noción de perspectiva histórica es hoy, repito, indispensable para nosotros. Digo para todos nosotros, no solo para los historiadores de profesión. Aunque al interior de la investigación histórica es posible y, en ciertos casos

útil, suspender provisoriamente el uso de la perspectiva histórica, cambiando la pesquisa en una dirección a-histórica. He seguido esta estrategia en el libro *Historia nocturna*, para afrontar un problema que me parecía insoluble: la conexión existente que había declarado “*indudable* entre benandanti y chamanes”. La comparación histórica no era, dada la ausencia de documentación, una propuesta. Me encontré, sin darme cuenta, siguiendo poco a poco otro camino, en cierto sentido similar a la indicada, y no recorrida, por Marc Bloch. En cambio, en vez de hablar de “comparación etnográfica” he preferido utilizar el término “morfología”, pensando en Goethe, y a las extraordinarias reelaboraciones que la morfología de Goethe conoció en el curso del siglo XX: desde Vladimir Propp, Ludwig Wittgenstein, a André Jolles⁶. Una morfología a-histórica, que prescinde del tiempo y espacio, me ha llevado a construir una configuración que justifiqué en términos históricos, ligados a tiempos y espacios específicos. Sostuve que el estereotipo del aquelarre diabólico emergió de la confluencia de dos fenómenos muy distintos: por un lado, la idea de un complot diseñado por grupos o poblaciones variopintas en contra de la sociedad (en 1321, los leprosos, solicitados por judíos, expulsados por los reyes musulmanes de Granada); por otro lado, una dimensión de creencias de tipo chamánico, difundido en Eurasia, fundadas en personas que, por sus características físicas (nacidos con la camisa, tullidos, etc.), fueron considerados capaces de comunicarse con el más allá.

Las reacciones a mi primer libro, *Los benandanti*, fueron en general muy generosas. *Historia nocturna* fue más discutido y, frecuentemente, criticado ásperamente. Sería el último en sorprenderme. Proyectar las implicaciones de un caso anómalo, como benandanti friulanos, en un cuadro euroasiático constituía evidentemente una operación arriesgada. Pero la idea que los benandanti y sus batallas nocturnas deban ser consideradas como un testimonio extraordinario y único, que se sustraen a cualquier posibilidad de comparación, me parece inaceptable. Por ese motivo retorné frecuentemente a la reflexión sobre mi primera reacción al interrogatorio de Menichino da Latisana, aquel que marcó mi ingreso metafórico al mundo de los benandanti.

9

Había pensado inmediatamente en los chamanes siberianos. ¿Pero por qué? ¿Qué sabía –en la primavera de 1963– de los chamanes? Digo de inmediato que esta pregunta, formulada retrospectivamente, a muchos años de distancia, no es para verificar si mis informaciones eran las adecuadas. Ciertamente no lo eran. Me interesaba entender si –y si era afirmativo, en qué modo– mis informaciones respecto de los chamanes siberianos condicionaron mi modo de leer los documentos concernientes a los benandanti. Y de inmediato entendí (Ginzburg, “Travelling”). El *mondo magico* de Ernesto de Martino –uno de los libros que marcaron mi formación– se abre con una larga citación a un par de páginas, extraídas de una de las obras fundamentales de los chamanes siberianos: *The Psycho-Mental Complex of the Tungus*, que el antropólogo ruso Sergei Shirokogoroff publicó en Londres

⁶ Acerca de este tema he retornado en “Medaglie e conchiglie: ancora su morfologia e storia”, que se reimprimirá en *Storia notturna* en la editorial Adelphi, Milán.

en 1935. De Martino, que había reseñado el libro en 1942, utilizó material etnográfico recogido por Shirokogoroff para elaborar una teoría que está en el centro de *Il mondo magico* (1949): la pérdida de la presencia. Hago un breve resumen: el mundo, según de Martino, y nuestra presencia en él, no es un dato garantizado, sino el fruto de larguísimas trayectorias que han hecho posible la historia humana. En esa trayectoria la magia ha tenido una importancia fundamental. Testimonio de eso son las culturas primitivas, en donde la presencia del individuo es frágil y puede desaparecer. El éxtasis de los chamanes ha sido un modo de controlar culturalmente ese riesgo.

Cuando leí *Il mondo magico* no podía saber que, de Martino, de joven, había sufrido crisis epilépticas, que él relejó retrospectivamente en una serie de apuntes inéditos, a la luz de la propia teoría de la pérdida de la presencia:

El "aura" epiléptica comienza así: el mundo se convierte sórdidamente extraño, diabólicamente amenazante, privado de sentido. Es el signo que la presencia comienza a debilitarse. Después se verifica la ausencia, improvisada, momentánea, total (...) Luego, después de algún instante, la presencia emerge desde el naufragio y, junto a la presencia, el mundo, restaurado en sus formas, con sus significados. Es como si hubiese sido deslizado fuera de la historia

De todo esto, cuando he leído *Il mondo magico*, no sabía nada. Lo conocí leyendo la fundamental biografía intelectual que la antropóloga francesa Giordana Charuty realizó, en 2009, de Ernesto de Martino (57-59). Reducir la teoría de la "pérdida de la presencia" a la enfermedad juvenil sería naturalmente absurdo. Sería absurdo también negar una conexión entre la biografía y la obra del antropólogo. Hoy podemos entender mejor la importancia que tuvo para de Martino el libro de Shirokogoroff, en el que la interpretación del éxtasis chamánico como "enfermedad ártica", sostenida por algunos estudiosos, era rechazada, afirmando en cambio la relevancia cultural. Y de las páginas del *mondo magico* el chamán emerge como un "héroe cultural".

10

La lectura se configura siempre como una serie de cajas chinas. Quien ha aprendido a leer, no lee jamás un solo libro. Mediante un libro se leen contemporáneamente muchos otros, directa o indirectamente. Y no solo eso: mientras se lee un libro se recuerdan contemporáneamente, en manera consciente o inconsciente, muchos otros. Cierto, un estudioso (un estudioso en sus inicios como era) debía buscar, en los límites de las posibilidades, verificar las propias fuentes. Debía haber leído entonces el libro de Shirokogoroff, pues en *Il mondo magico* de Martino lo citaba ampliamente. Se podría objetar que esta verificación, potencialmente ilimitada, terminaría bloqueando la investigación. Pero en este caso mi falta de verificación poseía una razón específica: no había buscado el libro de Shirokogoroff, ya que, inmerso en la investigación acerca de los benandanti, había decidido ignorar las analogías entre benandanti y chamanes. Me movía, empujado por de Martino (y por medio de de Martino, sin que me diera cuenta de Shirokogoroff) sin analizar el modo en

que, directa o indirectamente, ellos habían condicionado mi investigación. La fase reflexiva, o mejor dicho autorreflexiva, sucedió después. Cuando escribí no solo *Los benandanti*, sino también *Historia nocturna*. Pero el momento autorreflexivo, como se sabe, llega en la noche, como el búho de Minerva.

Aquí un breve fragmento del libro de Shirokogoroff, citado por de Martino:

En estado de gran concentración los chamanes [Tungusi], como otras personas, pueden entrar en comunicación con otros chamanes y otros individuos comunes (...) a veces ellos no saben entender el motivo del por qué dejan un lugar y van en otro en donde encuentran a la persona que los ha llamado: ellos van porque "sienten que deben ir" (de Martino 22-23)⁷.

Este fragmento regresó a mí, sin que me diera cuenta, cuando, en el Archivo del estado de Venecia, me encontré con estas palabras, que el benandante Menichino da Latisana pronunció empujado por las preguntas del inquisidor:

Fui esos tres días porque otros me lo dijeron... El primero que me dijo que se iba tres días fue Giambattista Tamburlino... Me decía que él y yo éramos benandanti, y que necesitaba que yo fuese con él; y yo decía que no iría, y él decía "Se necesitará ir cuando se necesite"; y yo decía "Tú no me harás ir", y él decía "Se necesitará ir de cualquier modo, es como un humo, no se va en persona", y que se necesita ir a luchar por la fe, y yo de igual modo decía que no quería ir. Y un año después soñé ir en el campo de Iosafat...y tenía miedo, y me parecía ir a un jardín, ancho, bello...⁸ (Ginzburg, *I benandanti* 84-85).

11

Quien esté interesado en las analogías entre los éxtasis de los benandanti y de los chamanes, protectores –unos y otros– de la comunidad por medio de la comunicación con el mundo de los espíritus, puede leer los dos libros que he recordado, *Los benandanti* e *Historia nocturna*, ambos traducidos en doce idiomas (las traducciones más recientes de *Los benandanti* son en

⁷ "In stato di grande concentrazione gli sciamani [Tungusi], come altre persone, possono entrare in comunicazione con altri sciamani e con altri individui comuni (...) talora essi non sanno rendersi ragione del motivo per cui lasciano un luogo e vanno in un altro dove incontrano la persona che li ha chiamati: essi vanno perché 'sentono che debbono andare'"

⁸ "Sono andato quei tre giorni perché altri me l'hanno detto... Il primo che mi ha detto che si va quei tre giorni è stato Giambattista Tamburlino... Mi diceva che lui e io eravamo beneandanti, et che bisognava che io andasse con esso lui; et io dicevo che non ci sarei andato, et lui diceva 'Bisognerà venire quando bisognerà'; et io dicevo 'Tu non mi farai vegni', et lui diceva 'Bisognerà vegni a ogni modo, è come uno fumo, non vi si va in persona', et che bisognava andare a combattere per la fede, et io pur dicevo non volere andare. Et uno anno doppo che mi hebbe ragionato m'insognai di andare nel detto campo di Iosafat... et avevo paura, et mi parve andare in uno prato, largo, bello..."

chino y catalán).⁹ Los benandanti, un tiempo olvidados, han reaparecido y dan vueltas por el mundo. Hoy viven también una vida extralibresca: han dado su nombre a una localidad de agroturismo y a grupos de rock. Una historia extraña.

Obras citadas

- Berengo, Marino. "Il Cinquecento", en *La storiografia italiana degli ultimi vent'anni. Atti del primo congresso nazionale di scienze storiche organizzato dalla Società degli storici italiani (...)* (Perugia, 9-13 ottobre 1967). Milano: Marzorati, 1970: 485-501.
- Charuty, Giordana. *Ernesto De Martino. Les vies antérieures d'un anthropologue*. Marseilles: Éditions Parenthèses-Éditions de la MMSH, 2009: 57-59.
- De Martino, Ernesto. *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*. Torino: Einaudi, 1948.
- Dionisotti, Carlo. "Resoconto di una ricerca interrotta", *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*, 1968: 259.
- Ginzburg, Carlo. "Streghe e sciamani" [1993], en *Il filo e le tracce. Vero falso finto*. Milano: Feltrinelli, 2006. Traducción española: *El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2010.
- _____. "Stregoneria e pietà popolare. Note a proposito di un processo modenese del 1519" [1961], en *Miti emblemici spie. Morfologia e storia*. Torino: Einaudi 1986. Traducción española: *Mitos, emblemas, indicios. Morfología e historia*. Barcelona: Gedisa Editorial, 1989.
- _____. *Il filo e le tracce. Vero falso finto*. Milano: Feltrinelli, 2006.
- _____. "Distanza e prospettiva: due metafore" [1998], en *Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza* Milano: Feltrinelli, 1998. Traducción española: *Ojazos de madera. Nueve reflexiones sobre la distancia* Barcelona: Ediciones Península, 2000.
- _____. "Inkvisitorn som antropolog", *Häften för kritiska studier*. 1988: 27-35.
- _____. "Travelling in Spirit: From Friuli to Siberia", en M. M. Balzer, J. Bremmer y C. Ginzburg, *Horizons of Shamanism. A Triangular Approach to the History and Anthropology of Ecstatic Techniques*. Stockholm: Stockholm University Press, 2016: 35-51.
- _____. *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*. Torino: Einaudi, 1989. Traducción española: *Historia nocturna. Un desciframiento del aque-larre*. Madrid: Muchnik, 1991. Nueva edición: *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato*. Barcelona: Ediciones Península, 2003.
- Ginzburg, Carlo; Properi, Adriano. *Giochi di pazienza. Un seminario sul Beneficio di Cristo*. Torino: Einaudi, 1975.
- Hobsbawm, Eric. "Per lo studio delle classi subalterne". *Società*. 1960: 436-449.

⁹ *Ye jian de zhan dou: 16, 17 shi ji de wu shu he nong ye chong bai* (Shanghai: Shanghai Renmin Press, 2005); *Els benandanti. Bruixeria i cultes agraris als segles XVI i XVII* (València: Universitat de València, 2011). Entre los estudios recientes véase Franco Nardon, *Benandanti e inquisitori nel Friuli del Seicento*, prefacio de Andrea del Col (Trieste: Università di Trieste, 1999).

