

Qué he aprendido de los antropólogos*

CARLO GINZBURG**

Agradezco a la Universidad Autónoma Metropolitana, en la persona de su rector, el profesor José Lema Labadie, por el honor que me fue conferido; y agradezco al profesor Enzo Segre por haberme invitado aquí hoy. Con gusto acepté de inmediato la invitación por dos razones. La primera, porque me daba la posibilidad de reflexionar sobre un tema –la relación con la antropología– que ha tenido gran importancia para mi trabajo a lo largo de los años, pero en el que nunca me he concentrado de manera específica. La segunda, porque el profesor Segre es coordinador de una cátedra dedicada a Ernesto De Martino. Y justo a partir de De Martino empezará mi reflexión.

I

Ante todo, quiero disculparme por el espacio indebido que el pronombre “yo” tomará en mi exposición. Es cierto, el “yo” que habla aquí es, desde el título, un yo que cuenta lo que ha aprendido (digo a menudo que enseñar me gusta, pero aprender me gusta mucho más). Pero quien se presenta en calidad de testigo a menudo corre el riesgo de caer en el narcisismo.

Nací en 1939, en una familia de intelectuales judíos. Los libros han estado presentes en mi vida desde los primeros años de mi infancia: una condición privilegiada que por mucho tiempo me pareció absolutamente normal. Un sinfín de esos libros eran editados por Einaudi: la editorial que mi padre, Leone Ginzburg, había planeado con Giulio Einaudi en 1936. En aquel entonces, mi padre tenía 27 años; acababa de salir de la cárcel, tras cumplir una condena de cuatro años (que se había reducido a dos) por actividades antifascistas; murió cuando tenía 35 años, en la sección de la cárcel de Roma controlada por los nazis.¹ Después de la guerra volvimos a Turín, mi ciudad natal. Mi madre, Natalia Ginzburg, trabajaba en la editorial Einaudi como traductora, correctora de traducciones de terceros y novelista. Llevaba a la casa los libros recién editados: objetos misteriosos y coloreados que yo miraba con intensa curiosidad. Entre éstos, los libros morados de la “Colección de estudios religiosos, etnológicos y psicológicos”, fundada por Cesare Pavese y Ernesto De Martino, que se había inaugurado en 1948 con un libro del mismo De Martino: *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*.²

A este libro, de gran originalidad, debo mi primer encuentro con la antropología. Pero a la lectura de De

* Conferencia Magistral dictada por Carlo Ginzburg el 12 de noviembre de 2008 durante el Coloquio Internacional Archipiélagos de la Antropología, celebrado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, y donde recibí, por parte de esta institución, el nombramiento de doctor honoris causa. Traducción de Davide Scalmani, Istituto Italiano di Cultura de Madrid <davide.scalmani@esteri.it>. Recibida el 18/06/09 y aceptada el 20/10/09.

** Profesor de la Escuela Normal Superior de Pisa. Piazza dei Cavalieri, 7. 56126, Pisa, Italia <carlo.ginzburg@sns.it>.

¹ L. Ginzburg, *Scritti*, pref. de N. Bobbio, bajo la dirección de D. Zucaro, nueva edición bajo la dirección de L. Mangoni, Turín, 2000; L. Ginzburg, *Lettere dal confino*, bajo la dirección de L. Mangoni, Turín, 2004.

² 1952; 1954.

Martino había llegado por medio de Pavese: el primer inspirador de la colección morada (como se solía llamar en la editorial), ligado a De Martino en una relación tempestuosa, llena de tensiones a veces soterradas y otras declaradas. De Pavese había leído, todavía adolescente, *Dialoghi con Leucò*, un libro que habla del mito, de mitos –y a través de los mitos, en transparencia, de la violencia de la guerra–. En el frontispicio de una copia de *Dialoghi con Leucò*, Pavese escribió sus últimas palabras, antes de quitarse la vida en 1950. Él había sido amigo íntimo de mi padre y de mi madre (quien luego escribió sobre él un bellissimo recuerdo).³ De Pavese tengo pocas, vívidas memorias.

Pavese era un poeta, un novelista, no un antropólogo. Pero tenía inquietudes intelectuales vastísimas y un gran talento editorial. Además, el proyecto de la colección morada había sido alimentado por su prolongada reflexión sobre el mito como raíz de la expresión poética. En una nota escrita durante la guerra, Pavese definió su propia imagen de “mundo clásico” acercando el tema de la infancia como edad auroral a las *Geórgicas* de Virgilio y a D’Annunzio, enriquecidos por los “estudios de etnografía” (Frazer, Lévy-Bruhl) –así como, se puede agregar, por la contemporánea relectura de la *Ciencia Nueva* de Vico–.⁴ En los mismos meses, como testimonia una libreta de apuntes hallada tras su muerte, Pavese miraba con aturrida fascinación a los mitos nazis de la sangre y del suelo.⁵ Puede ser que sucesivamente él haya olvidado por completo esta fase de desconcierto: pero hasta una eventual remoción podría haber contribuido de manera soterrada a la propuesta de una colección enfocada en el mito, en sus implicaciones religiosas y psicológicas.

La colección morada se volvió realidad gracias a la decidida intervención de Ernesto De Martino, un estudioso de historia de las religiones, discípulo de Benedetto Croce, animado por un interés de naturaleza filosófica para la antropología, que de ahí a unos años impulsaría una serie de investigaciones de campo realizadas en Apulia, en Lucania y en otras zonas del sur de Italia. En 1941 De Martino había hablado, en una carta

al filósofo Antonio Banfi, de un proyecto de historia del *magismo* –primer anuncio de *Il mondo magico*– relacionado con un programa de lectura de envergadura decididamente europea, que incluía, además de Lévy-Bruhl y los psicólogos franceses, a Cassirer y a los estudiosos reunidos en torno al Instituto Warburg, que con la llegada del nazismo había sido trasladado de Hamburgo a Londres.⁶ Algunos de estos nombres (no Cassirer, por imposibilidad de carácter práctico) estaban destinados a reaparecer en la colección morada.

Era una colección que muchos, en el interior de la editorial Einaudi, miraban con hostilidad, como una astilla irracionalista, tal vez peligrosamente cercana a ideologías reaccionarias, hasta racistas, como en el caso de Mircea Eliade. La propuesta de Pavese de traducir *Le mythe de l'éternel retour* (en mi opinión, el único libro relevante de un autor sumamente sobrevalorado) fue rechazada debido a la intervención determinante de Ambrosio Donini, historiador de las religiones y dirigente del Partido Comunista Italiano, que informó a la editorial sobre los vínculos de Eliade con la Guardia de Hierro, el movimiento antisemita de Codreanu. Pero unos años después, dos libros de Eliade (*Tecnica dello Yoga* y *Trattato di storia delle religioni*) aparecieron, tal vez porque eran considerados menos connotados ideológicamente, en la colección morada con la introducción de De Martino.⁷

Estas rápidas observaciones pueden dar una idea del contexto, no inmediatamente descifrable, en el que De Martino publicó *Il mondo magico*.⁸ Cuando lo leí, en 1958 (acababa de entrar a la universidad), tenía una idea vaga de aquel contexto. Después de 50 años, trato de reconstruir mis impresiones de aquel entonces.

De Martino (ya miembro de la sociedad de metapsíquica, pero esto yo todavía lo ignoraba) comenzaba haciéndose la siguiente pregunta: ¿los poderes mágicos son reales? Un cuestionamiento escandaloso. Pero también el lector escéptico (como era yo, y todavía soy) era cautivado por el vigor de la argumentación y obligado en primer lugar a tomar en serio la pregunta inicial de De Martino y luego a seguir el vaivén de su investigación hasta su conclusión, es decir que la presencia

³ N. Ginzburg, “Ricordo di un amico”, en *Le piccole virtù*, Turín, 1962, pp. 26-34; N. Ginzburg, *Lessico familiare*, Turín, 1963.

⁴ C. Pavese, *Il mestiere di vivere. Diario 1935-1950*, edición realizada en el autógrafo, bajo la dirección de M. Guglielminetti y L. Nay, introducción de C. Segre, Turín, 2000, p. 254 (3 de junio de 1943). Véanse también en el apéndice las pertinentes observaciones de G. Pampaloni (1952).

⁵ C. Pavese, *La Stampa*, 4 de agosto de 1990 (bajo la dirección de L. Mondo). L. Mondo, *Quell'antico ragazzo*, Milán, 2006, pp. 105-117 (pero el comentario es superficial). C. Dionisotti, “Per un taccuino di Pavese” (1991), luego en C. Dionisotti, *Ricordi della scuola italiana*, Roma, 1998, pp. 511-522.

⁶ Momigliano y De Martino, *Rivista storica italiana*, 100, 1988, pp. 400-413 (*Momigliano and De Martino, History and Theory*, Beiheft 30, 1991) (*The Presence of the Historian. Essays in Memory of Arnaldo Momigliano*), pp. 37-48.

⁷ Para todo el asunto véase L. Mangoni, *Pensare i libri. La casa editrice Einaudi dagli anni Trenta agli anni Sessanta*, Turín, 1999, pp. 532 y ss.

⁸ E. De Martino, *Il mondo magico. Prolegomeni a una storia del magismo*, Turín, 1948.

del hombre en el mundo no es un dato, sino una conquista histórica operada por el magismo. En un pasado lejanísimo, la magia ha permitido al hombre superar la angustia de la “pérdida de la presencia” que corría el riesgo de disolverlo en el mundo.

De esta argumentación me llamaron la atención sobre todo dos puntos, relacionados entre sí. El primero era el rechazo al eurocentrismo: los chamanes siberianos eran presentados por De Martino como héroes culturales, protagonistas y testigos al mismo tiempo de una larguísima trayectoria histórica que ha contribuido a hacer que el mundo se volviera, para ellos pero también para nosotros, un mundo en el sentido verdadero y completo del término, habitable y garantizado. El segundo punto era la radical reformulación de los propósitos tácitos de lo que definimos historia: la unidad del yo, las relaciones del yo con el mundo. De Martino releía e interpretaba informes de misioneros y etnógrafos a la luz de preguntas llanamente filosóficas. Partía de Croce pero se alejaba de él implícitamente, sugiriendo una radical historización de las categorías crocianas del Espíritu. Retomaba temas de Heidegger, insertándolos en una perspectiva no metafísica sino histórica –aunque se trataba de una historia no documentada ni documentable–.⁹ Muchos años después propuse inscribir el libro de De Martino, por la radicalidad de su impostación, en una pequeña constelación de textos muy diversos entre sí, escritos en el lapso de 1939 a 1944. Evocando el título de una famosa película de Roberto Rossellini, hablé de “libros del año cero”. El conjunto comprende *Dialéctica de la Ilustración* de Adorno y Horkheimer, las tesis sobre la historia de Walter Benjamin, *Paura della libertà* de Carlo Levi (menos conocido, pero también muy significativo), *Une histoire modèle* de Raymond Queneau, el *Métier d'historien* de Marc Bloch, e *Il mondo magico* de De Martino. (A este grupo se puede agregar un libro escrito unos años después, en una perspectiva opuesta: el ya recordado *Mythe de l'éternel retour* del filonazi derrotado Mircea Eliade.)¹⁰ Todos

estos textos, escritos (a excepción del último) ante la difusión que en un momento dado pareció imparable de los ejércitos nazis en Europa, plantean –implícita o explícitamente– ciertas preguntas básicas: ¿cómo ha sido posible llegar a esto? ¿Qué debemos pensar de la historia si nos ha llevado a esto? ¿Cuáles son las condiciones de pensabilidad de la historia? Marc Bloch, el único historiador de profesión en este grupo, se cuestionó: ¿cuáles son las condiciones de pensabilidad de la historiografía?¹¹

Casi inmediatamente después de la publicación de *Il mondo magico*, De Martino desmintió sus implicaciones radicales. En esta marcha atrás debió pesar mucho un ensayo muy crítico en el que Benedetto Croce reafirmó, contra las conclusiones de De Martino, los puntos fundamentales de su propia filosofía.¹² Poco después De Martino se transformó en etnógrafo, y escribió un buen libro dedicado a los tarantati* de Apulia: *La terra del rimorso*. Pero, para mí, su libro más importante fue (y sigue siendo) *Il mondo magico*.

II

En 1959, a los 20 años, escogí el tema de mi tesis de licenciatura: los juicios por brujería. En esta decisión, aparentemente repentina, confluían, como entendí cada vez más al paso del tiempo, elementos de naturaleza muy distinta, conscientes y no conscientes.¹³ Entre los conscientes estaba la lectura de *Il mondo magico* de un año atrás.

En ese momento, a finales de los años cincuenta, los juicios por brujería, que habían sido celebrados por siglos en Europa, eran considerados por la comunidad internacional de los historiadores un tema marginal, un poco excéntrico, pero aceptable. Sin embargo, la posibilidad de analizar los juicios por brujería, como documento de las actitudes y de los comportamientos de los acusados era, para un historiador, inadmisibles o hasta impensables. En cambio, para un antropólogo

⁹ Véase la significativa nota intitulada “Polemica antiesistenzialistica”, publicada por R. Pàstina (“Le note sull’esistenzialismo” en *Ernesto De Martino e la formazione del suo pensiero. Note di metodo*, bajo la dirección de C. Gallini, Nápoles, 2005, pp. 180-181).

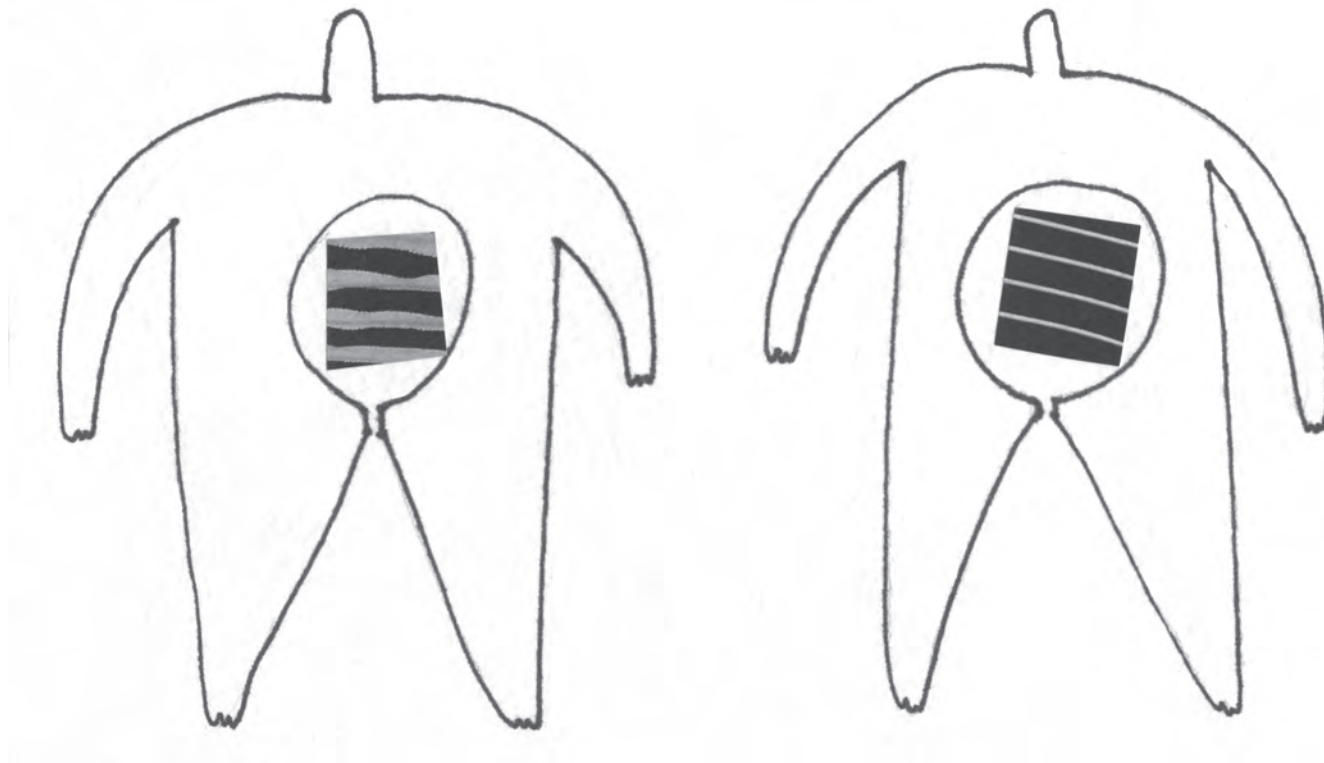
¹⁰ Sobre este punto me remito a uno de mis ensayos, de próxima publicación en las actas de un congreso sobre Mircea Eliade, que tuvo lugar en Chicago, Ill. del 2 al 4 de noviembre de 2006.

¹¹ Retomo aquí casi al pie de la letra un pasaje de mi ponencia “‘La fine del mondo’ di Ernesto De Martino”, en *Quaderni storici*, 40 (1979), pp. 238-242. Mi definición ha sido retomada por P. Cherchi, *Il signore del limite. Tre variazioni critiche su Ernesto De Martino*, Nápoles, 1994, pp. 9 y ss.

¹² La cuestión ha sido reconstruida por C. Cases en la introducción a una nueva edición de *Il mondo magico* (1973), luego recopilada en C. Cases, *Il testimone secondario*, Turín, 1985, pp. 132-167. Lo contradictorio de las posiciones de De Martino habían sido subrayadas enérgicamente por R. Solmi, “Ernesto De Martino e il problema delle categorie” (1952), ahora en R. Solmi, *Autobiografia documentaria. Scritti 1950-2004*, Macerata, 2007, pp. 51-61.

* Personas picadas por tarántulas y curadas con rituales de música y danzas. [N. del T.]

¹³ “Streghe e sciamani” (1993), ahora incluido en *Il filo e le tracce. Vero falso finto*, Milán, 2007, pp. 281-293.



se trataba de un tema de investigación de importancia reconocida, más bien obvia. Semejante divergencia da una idea del prejuicio etnocéntrico en aquel entonces dominante en el ámbito historiográfico. El fin del colonialismo europeo y sus repercusiones intelectuales –entre ellas, los intercambios cada vez más asiduos entre historiadores y antropólogos– modificarían poco a poco esta situación. Por lo que me concierne, estoy seguro que *Il mondo magico* de De Martino contribuyó de manera decisiva a hacerme entender que lo que me interesaba en los juicios por brujería era la posibilidad de reconstruir las actitudes y, eventualmente, los comportamientos de las mujeres y de los hombres sujetos a juicio. La elección hecha en aquel entonces –instintiva– ha orientado de forma irreversible, más allá de la variedad de los temas enfrentados, toda mi investigación sucesiva.

En ese mismo año (1959) me topé con otro antropólogo, muy diferente de De Martino, que tuvo para mí una importancia no menor: Claude Lévi-Strauss. Siguiendo el consejo de mi amigo Giulio Lepschy, que estaba preparando un libro sobre la lingüística estructural, posteriormente traducido a muchos idiomas,¹⁴ leí la recopilación de ensayos de Lévi-Strauss

intitulada *Anthropologie structurale*. Empecé con el ensayo “Le sorcier et sa magie” y luego pasé a otros. De vez en cuando me topaba con elementos o referencias que me eran familiares; pero por lo general tenía la sensación de adentrarme en un terreno intelectual desconocido. Después de poco tiempo, Lévi-Strauss se puso de moda hasta en Italia; todos hablaban de él, y en periódicos y revistas eran publicadas entrevistas con él. No obstante, un sentimiento de ajenez intelectual hacia Lévi-Strauss jamás me ha abandonado, ni siquiera cuando la deuda de gratitud intelectual hacia él ya se había vuelto muy fuerte.

En 1965, pocos meses antes de morir, enfermo pero bastante lúcido, De Martino habló de Lévi-Strauss con el amigo Cesare Cases. Expresó admiración por el estudioso pero criticó su orientación irracionalista, declarando “brutalmente” (el adverbio es de Cases): “Hay que destruirlo”.¹⁵ Jamás he compartido una actitud de este tipo. La obra de Lévi-Strauss me parece caracterizada no por el irracionalismo sino, quizá, por un exceso de racionalismo. Lévi-Strauss considera que las culturas son el resultado de la interacción de elementos necesarios y de elementos contingentes: los primeros corresponden a constricciones formales

¹⁴ G. Lepschy, *La linguistica strutturale*. Turín, 1966.

¹⁵ C. Cases, “Un colloquio con Ernesto De Martino” (1965), ahora en C. Cases, *Il testimone secundario*, pp. 48-55, en particular p. 49.

radicadas en la mente humana, los segundos a factores impredecibles relacionados con el entorno, entre otros. Esta posición, que Paul Ricoeur definió (con el consenso de Lévi-Strauss) “kantismo carente de sujeto trascendental”, establece las coordenadas de la relación entre historia y antropología. Hace muchos años Lévi-Strauss reinterpreto la famosa frase de Marx “los hombres hacen la historia, pero la hacen sin saberlo”, sosteniendo que la primera parte (“los hombres hacen la historia”) justifica la historiografía, y la segunda la etnología (o antropología). Lévi-Strauss admitía que las dos perspectivas pudieran converger, citando como ejemplo de historia antropológica el libro de Lucien Febvre sobre la incredulidad en el siglo xvi.¹⁶ Pero se trataba de una excepción: de hecho, la historiografía era relegada al ámbito de lo contingente. En la antropología, en cambio, el elemento contingente acababa por tener un lugar marginal, principalmente por la carencia de documentos (un punto en el que Lévi-Strauss ha evitado, me parece, detenerse). Todo se reduce, según él, a dos determinismos: el ambiental (contingente) y el formal (necesario), ligados a las estructuras de la mente humana. Estas últimas interactúan con lo contingente, mas se trata de algo contingente fuertemente circunscrito.¹⁷ El exceso de racionalismo de Lévi-Strauss se origina aquí.

Definir esta perspectiva como antihistórica me parece ilegítimo, pero sin duda ha sido entendida como un desafío hacia la historiografía. No han faltado historiadores ilustres que hayan reaccionado positivamente a los apremios de Lévi-Strauss: pienso más que nada en antigüistas como Vernant, Vidal-Naquet y el primer Detienne.¹⁸ Pero las relaciones entre historiadores y antropólogos, particularmente asiduas en los años setenta (después un poco menos), se desarrollaron por lo general bajo un signo diferente, si no es que opuesto: buscando un terreno de convergencia entre las dos disciplinas. Esta convergencia no me ha interesado tanto. Pero, para explicar por qué, tengo que volver a hablar de mi trabajo.

Me ha tocado comparar el periodo de investigación en archivo desarrollado por muchos historiadores (en los que me incluyo) con el trabajo de campo de los

antropólogos. Se trata de experiencias a menudo concentradas en el tiempo (en mi caso, cerca de 15 años) que pueden alimentar de manera impredecible la reflexión posterior. El trabajo de campo que había llevado a cabo sobre los juicios por brujería conservados predominantemente en el Archivo de la Curia Arzobispal de Udine, lo incluí en *I benandanti*, publicado en 1966 (salió una traducción de esta obra en México casi 40 años después, un retraso que me alegra, porque tal vez significa que el libro aún está vivo).¹⁹ En este texto, mostré cómo, a través de una serie de juicios celebrados entre los siglos xvi y xvii, los benandanti—hombres y mujeres que cuatro veces al año soñaban con combatir en espíritu contra brujas y brujos por la fertilidad del campo— se hubiesen transformado poco a poco, bajo las presiones de los inquisidores, en brujos que participaban en el aquelarre diabólico. En una nota declaré que debía mucho a los libros de De Martino, “sobre todo a *Il mondo magico*”.²⁰ El nombre de Lévi-Strauss nunca había sido mencionado. Pero recuerdo que, mientras escribía el libro, empecé a entretenerme con la idea de presentar dos versiones del mismo: una breve, concisa, en la que la transformación de los benandanti sería presentada a manera de diagrama; y la otra extendida, en forma narrativa. Al final dejé caer la primera alternativa, inspirada por supuesto en Lévi-Strauss, y opté por la segunda. Claro que no se trataba sólo de una alternativa entre técnicas expositivas diferentes. La presentación diagramática suprime la dimensión temporal, el devenir que, en cambio, está en el centro de la narración histórica. La existencia de una homología formal entre benandanti-combatientes por la fertilidad y benandanti-brujos me parecía innegable, pero ¿qué se perdía (y eventualmente qué se ganaba) describiendo un sistema de creencias en estos términos?

Hacerse una pregunta de este tipo significaba dejar caer la contraposición ideológica en nombre de una actitud experimental. Estoy convencido de que, para ir en busca de la verdad, hay que inspirarse en el proceso de canonización adoptado por la Iglesia católica a principios del siglo xvii, introyectando la figura del abogado del diablo: alguien que critique

¹⁶ C. Lévi-Strauss, “Histoire et ethnologie” (1949), en C. Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, París, 1958, pp. 3-33, en particular p. 31. El ensayo fue leído por el viejo Croce, quien aprobó el modo “intrínseco y objetivo” en el que “destacaba” el contraste entre historia y prehistoria: “Considerazioni sulla preistoria”, en *Quaderni della Critica*, VI (1950), pp. 22-28, en particular p. 22, nota 1.

¹⁷ C. Lévi-Strauss, “Structuralism and ecology”, en *Social Science Information*, XII (1973), pp. 7-23.

¹⁸ J.-P. Vernant, *Religion grecque religions antiques*, París, 1976; P. Vidal-Naquet, “Les jeunes. Le cru, l'enfant grec et le cuit”, en *Faire de l'histoire*, bajo la dirección de J. Le Goff y P. Nora, III, París, 1974, pp. 137-168; M. Detienne, *Les jardins d'Adonis. La mythologie des aromates en Grèce*, pref. de J.-P. Vernant, París, 1972.

¹⁹ *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e i culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966 (*Los benandanti. Brujería y cultos agrarios entre los siglos xvi y xvii*, Guadalajara, Editorial Universitaria, 2005).

²⁰ *I benandanti. Ricerche sulla stregoneria e i culti agrari tra Cinquecento e Seicento*, Turín, 1966, p. 24 nota.

continuamente nuestras argumentaciones, poniéndonos en dificultades.²¹ A lo largo de más de 15 años mi abogado del diablo ha sido Lévi-Strauss. Explico, de la manera más concisa posible, por qué.

Durante mi investigación sobre los benandanti, me había llamado la atención la semejanza entre la documentación friulana y la concerniente a los chamanes de Liberia, los que se me habían acercado por primera vez a través de la evocación inolvidable de De Martino. Las similitudes entre benandanti y chamanes me parecían muy grandes, pero no lograba interpretarlas. ¿Se trataba de semejanzas genéricas, de carácter tipológico, o de semejanzas específicas, que remitían a relaciones históricas? Marc Bloch, en su gran libro *Les rois thaumaturges*, se había planteado una pregunta similar, a propósito de los rituales de curación de los escrofulosos celebrados en el Medioevo (y más allá) por los reyes franceses e ingleses. Pero había decidido desechar la que había definido como “comparación etnográfica”, basada en la categoría de soberano-mago propuesta por Frazer, optando decididamente por una “comparación histórica” referida a dos áreas conectadas por relaciones históricas documentadas, es decir, Francia e Inglaterra. Medio siglo después, mi interlocutor polémico (mi abogado del diablo) no podía ser Frazer, sino otro antropólogo muy diferente: Lévi-Strauss. ¿Era lícito ignorar las semejanzas entre Friuli y Siberia simplemente porque entre estas áreas no existían nexos históricos documentados? Lo que ha paralizado durante mucho tiempo mi investigación sobre los orígenes de la imagen del aquelarre ha sido la incapacidad de contestar a esta pregunta –aunque en el prefacio a *I benandanti* había hablado con audacia de “conexión [,] indudable” entre benandanti y chamanes.²² Pero la posibilidad de que estas semejanzas pudieran ser reconducidas a oposiciones formales del tipo de las investigadas por Lévi-Strauss se me aparecía obstinadamente, de modos diferentes. En mi libro *Storia notturna. Una decifrazione del aquelarre*, que apareció en italiano en 1989, adopté una estrategia expositiva copiada del camino de mi investigación, poniendo la morfología

acrónica (una morfología inspirada en Propp y en Wittgenstein) al servicio de la reconstrucción histórico-narrativa. En otras palabras, me serví de la morfología como de una sonda, un instrumento capaz de señalar nexos históricos desconocidos: *morphologia ancilla historiae*.²³ Pero el tema es inagotable. Sobre la oposición (y la recíproca traducibilidad) de los dos modelos explicativos, el morfológico-diagramático y el genético-narrativo, seguí quebrándome la cabeza hasta concluir un ensayo intitulado “Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive”, publicado como traducción en la revista mexicana *Contrahistorias*.²⁴ Pero también sobre la traducibilidad recíproca de los dos modelos hay mucho que discutir. Arnaldo Momigliano, en una entrevista que apareció en *Le Monde* poco antes de su muerte, observó que el contraste entre la narración de los historiadores y la presentación sincrónica de los anticuarios (y de sus herederos, sociólogos y antropólogos) era tal vez insuperable.

Por décadas, entonces, Lévi-Strauss ha acompañado mi investigación. Muchas de las preguntas que él había formulado me parecían traducibles en investigaciones históricas que habrían podido ofrecer respuestas distintas de las suyas. Considero que un ejemplo característico de esto es un ensayo intitulado “L’alto e il basso”, publicado en 1976, en el que mi deuda hacia Lévi-Strauss (y hacia un antropólogo de la generación anterior, Robert Hertz) es declarada.²⁵ Oposiciones elementales, ligadas a la estructura física de la especie humana (alto/bajo, derecha/izquierda), pueden viajar impunemente de una cultura a otra, al punto de poder ser definidas *universales culturales*, aunque a mí me interesaba sobre todo el modo en que esas oposiciones, según los contextos históricos, eran modificadas o hasta subvertidas. Pero si se sale de este ámbito, circunscrito (aunque fundamental), nacen dificultades imprevistas, relacionadas con la recolección de los datos y, por tanto, con la traducción. ¿Qué malentendidos puede provocar la dependencia lingüística de un antropólogo de su informante o hasta de más informantes? Me había hecho una

²¹ C. Ginzburg, entrevista con L. Vidal y Ch. Illouz, “L’historien et l’avocat du diable”, *Genèses*, 63, décembre 2003, pp. 113-138; (serie), 64, enero 2004, pp. 33-37.

²² *I benandanti*, pp. XV-XVI.

²³ *Storia notturna. Una decifrazione del sabba*, Turín, 1989 (*Historia nocturna. Un desciframiento del aquelarre*, Madrid, 1991; nueva edición: *Historia nocturna: las raíces antropológicas del relato*, Barcelona, 2003).

²⁴ “Somiglianze di famiglia e alberi genealogici. Due metafore cognitive”, en *Ai limiti dell’immagine*, bajo la dirección de Cl.-C. Härle, Macerata, 2005, pp. 227-250 (“Semejanzas de familia y árboles de familia: dos metáforas cognoscitivas”, en *Contrahistoria*, 7 de septiembre de 2006, pp. 17-36).

²⁵ *High and Low. The Theme of Forbidden Knowledge in the Sixteenth and Seventeenth Centuries*, “Past and Present”, 73, noviembre de 1976, pp. 28-42, luego recopilado en *Miti emblematici. Morfologia e storia*, Turín, 1986 (*Mitos, emblemas e indicios. Morfología e historia*, Barcelona, 1989).

pregunta de este tipo, justo a propósito de Lévi-Strauss, en un pasaje crucial de la investigación sobre el aquelarre.²⁶ Una reflexión ulterior sobre este tema me reveló la existencia de un ámbito de investigación respecto al cual, una vez más, los antropólogos me han enseñado algo importante.

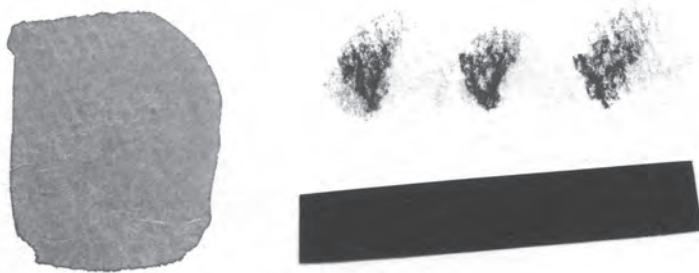
III

En los juicios friulanos contra los benandanti había notado una profunda diferencia cultural. Los inquisidores encontraban los discursos de los acusados absurdos o incomprensibles, comenzando por la palabra con la que ellos obstinadamente se autodefinían: *benandanti*. Varias veces los inquisidores preguntaron su significado, sin obtener respuestas que los satisficieran. Y, en cierto sentido, la puesta en juego era precisamente ésta.

La ausencia de comunicación entre jueces y acusados me pareció de pronto preciosa, porque indicaba que los primeros no habían logrado imponer sus preconceptos (sus interpretaciones) sobre los segundos. Con toda evidencia, las confesiones de los benandanti emergían de un nivel cultural no contaminado por las expectativas de los inquisidores: de aquí su carácter excepcional. Por lo general, en los juicios por brujería las cosas iban de otra forma. Los jueces (eclesiásticos o laicos) interpretaban las confesiones de los acusados y las traducían a la luz de sus presupuestos. Pero a lo largo de la investigación sobre el aquelarre, en la que trataba de insertar la documentación friulana en un marco temporal y espacial infinitamente más amplia, me di cuenta de que en algunos casos las interpretaciones de los inquisidores habían terminado por modelar las mías (así como las de las confesiones de los imputados). Mi identificación emocional con los perseguidos se acompañaba, pues, de una contigüidad intelectual con los perseguidores. Este descubrimiento me incomodó tanto en el plano moral como en el cognitivo; liberarme de las categorías mentales de los inquisidores era tal vez menos fácil de lo que había creído. Pero este malestar terminó por abrir un nuevo frente de investigación. El ensayo "L'inquisitore come antropologo", publicado en la vis-

pera de la aparición de *Storia notturna* (y luego traducido por la revista mexicana *Historias*), partía de esa contigüidad embarazosa para reflexionar sobre la relación entre categorías de los jueces y categorías de los acusados.²⁷ Es una relación que vemos manifestarse, a menudo dramáticamente, en la misma aula del tribunal, o bien, a través de la comparación con documentos diversos en tiempos y lugares lejos entre sí. En uno y otro caso nos encontramos ante un problema de traducción: a veces en sentido amplio, en ocasiones en sentido literal. Los jueces, eclesiásticos o laicos, traducían en su propio lenguaje las confesiones de los acusados. Pero, ¿qué hacen diferente el historiador y el antropólogo cuando tratan de interpretar (*interpretare* es en latín el traductor) un texto escrito, una imagen, un video?

A estas alturas se entenderá por qué los juicios por brujería, en los que había trabajado al principio de mi vida de estudioso, me obligaron en un momento dado a reflexionar (una reflexión que se ha prolongado, en diversas formas, 20 años) sobre mi profesión y sus implicaciones. De manera retrospectiva me parece posible identificar la conexión entre las dos fases en una búsqueda que se desarrolló al margen del trabajo sobre el aquelarre, a finales de los años ochenta, en el último periodo de mi enseñanza en Bolonia.²⁸ Propuse a mis estudiantes analizar un fenómeno curioso: los saqueos y la violencia que se manifestaban sobre todo en Roma, en el periodo comprendido entre la muerte de un papa y la elección del siguiente. En particular, se tomaban por asalto los palacios del cardenal que había sido elegido papa; pero la violencia se extendía también a otros blancos, como los talleres de los prestamistas judíos. Estos acontecimientos, registrados en crónicas y actas sinodales en un rango



²⁶ *Storia notturna*, pp. 206-207.

²⁷ "L'inquisitore come antropologo", en *Studi in onore di Armando Saitta dei suoi allievi pisani*, bajo la dirección de R. Pozzi e A. Prosperi, Pisa, 1989, pp. 23-33 ("El inquisidor como antropólogo", *Historias*, México, 26, abril-septiembre de 1991, pp. 15-24).

²⁸ *Saccheggì rituali. Premesse a una ricerca in corso*, seminario boloñés coordinado por Carlo Ginzburg, *Quaderni storici*, 65, 1987, pp. 615-636 ("Saques rituales. Premisas para una investigación en curso", en *Tentativas*, introducción de Carlos Antonio Aguirre Rojas, Rosario, 2004, pp. 210-214).

de tiempo más que milenario, habían sido estudiados hasta entonces de manera fragmentaria. Propuse integrar un expediente que incluyera otras formas de violencia cometidas por multitudes urbanas en ocasiones excepcionales: muerte del emperador (como en 1024 en Pavía), elecciones de obispos, entradas solemnes de soberanos, etcétera. Descubrimos que acontecimientos similares habían ocurrido también en Bolonia en 1621, cuando el cardenal Ludovisi, miembro de una noble familia citadina, fue elegido papa con el nombre de Gregorio XV. Una investigación en el archivo de Estado de Bolonia sacó a la luz una serie de juicios contra individuos –principal, pero no exclusivamente, hombres– quienes habían participado en los saqueos. ¿Cuál era el nexo entre el vacío (sobre todo simbólico) de poder y la violencia perpetrada por la multitud? ¿De qué manera los saqueadores habían justificado sus actos violentos? ¿Era posible encontrar huellas de una idea de justicia popular, de redistribución simbólica de la riqueza?

Me formulaba estas preguntas hablando con los participantes del seminario, y mientras tanto pensaba en mi investigación sobre el aquelarre, que estaba por concluir. Me parecía que los dos fenómenos tenían algunos razgos comunes: la larguísima duración, la transmisión encargada únicamente a la tradición oral, el carácter estereotipado, etcétera. Claro, en el caso del aquelarre la difusión abarcaba un área geográfica muchísimo más vasta. Pero también esta divergencia desaparecía si los *saqueos rituales* (éste era el nombre convencional que habíamos elegido) eran interpretados como *rituales de pasaje*: el concepto formulado por Robert Hertz y luego generalizado, sistematizado y empobrecido, por Arnold Van Gennep. La escala de la comparación se ampliaba enormemente. Brotes de violencia a la muerte de soberanos o jefes habían sido registrados por misioneros y etnógrafos en una zona vastísima y culturalmente heterogénea: en las islas Fiji, en Hawai, en las islas Marianas, en Guinea. Pero ¿cuál era la relación entre las categorías de los observadores (misioneros, etnógrafos) y las categorías, por lo general no documentadas, de los actores, es decir, de los que realizaban esos actos de violencia?

Como se habrá entendido, había descubierto con trabajo la distinción, familiar a los antropólogos, entre nivel *emic* (el del actor) y el nivel *etic* (el del observador). Cabe recordar que el antropólogo y misionero esta-

dounidense Kenneth L. Pike, quien por primera vez propuso estos términos, tomados respectivamente de *phonemic* y *phonetic*, los refirió no sólo al lenguaje sino a la cultura en general.²⁹ Dije que la distinción es familiar a los antropólogos, lo cual no implica que su significado sea aceptado por todos. Para no perderme en la selva de las interpretaciones, empezaré con explicar por qué la distinción propuesta por Pike me pareció de inmediato muy útil, es más, iluminante. Con demasiada frecuencia los historiadores, pensé, pasan como categorías *emic* las que en realidad son categorías *etic*, es decir, atribuyen a los actores palabras y conceptos que en realidad son suyos. Los ejemplos de este inconsciente (pero todo lo contrario de inocente) ventrilocuismo son numerosos. La distinción trazada por Pike de manera tan clara impediría –consideraré– confusiones de este tipo.

Pero en este punto me di cuenta de que estaba cayendo justamente en el error que quería combatir, es decir, estaba atribuyendo a Pike una posición que en realidad era mía. Para el lingüista y misionero Pike, la perspectiva *emic* en que se mueve el actor es subjetiva e intrínsecamente limitada. Hablar de una lengua, ser partícipe de una cultura, significa poner en práctica un sistema (fonológico o cultural) de manera instintiva. El conocimiento científico, obtenido gracias a la comparación y a la objetividad de la fonética, es patrimonio exclusivo de la perspectiva *etic* del observador.

Mencionaré de forma rápida las críticas de otros antropólogos a estas ideas de Pike. Por lo que me concierne, me limitaré a una objeción obvia: la superioridad que Pike atribuye al observador suprime, sin resolverla, la dificultad puesta por la distancia cultural, lingüística, etcétera. Como ejemplo de una estrategia de investigación por completo diferente, me remitiré a la obra de un historiador que tuvo una conciencia sin precedentes de la distinción entre el lenguaje del intérprete y el de los actores: Marc Bloch. Él notó que en las fuentes medievales nunca se habla de clases sociales: es un término que no existía, que no pertenecía a esa cultura. ¿Acaso esto nos impide hablar de las relaciones de clase en el Medioevo?, se preguntó Bloch. Su respuesta fue: no. Es lícito hacerlo, pero con la condición de jamás olvidar un dato decisivo, esto es, que las clases, entendidas en un sentido subjetivo (que Bloch llama “psicológico”) no existían en el Medioevo.³⁰ Esta observación permite poner en términos

²⁹ K.L. Pike, *Language in Relation to a Unified Theory of Structure of Human Behavior*, 2a. ed. rev., La Haya-París, 1967.

³⁰ Véase, por ejemplo, M. Bloch, “Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution à une étude des classes” (1933), en M. Bloch, *Mélanges historiques*, bajo la dirección de Ch.-E. Perrin, I, París, 1963, pp. 286-355.

diferentes la cuestión planteada por Pike, partiendo de sus categorías. No se trata de elegir entre el nivel *etic* y el *emic*: el conocimiento puede ser sólo el fruto de un vaivén, de una interacción entre el idioma del observador y el idioma de los actores. Las preguntas que hacemos al pasado se formulan inicial e inevitablemente a partir de nuestra experiencia de observadores, por ende, en un lenguaje anacrónico, burdamente *etic* (Pike jamás habría aceptado una formulación de este tipo). Sólo de esta manera lograremos poco a poco, con trabajo, identificar el nivel *emic*, el lenguaje de los actores.

Había llegado a este punto en mis reflexiones cuando por fin logré leer una recopilación de ensayos, cuyo título me había llamado la atención desde hacía tiempo: *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate* (1990).³¹ Entre los participantes, además de Pike y muchos otros antropólogos, se encontraba el filósofo Quine. Las objeciones más ásperas a las tesis de Pike fueron reformuladas por Marvin Harris, quien propuso identificar el punto de vista *etic*, es decir científico, con el behaviorismo. A los ojos de Harris, la distinción de Pike parecía frágil e insuficientemente fundada.

Casi 20 años antes, la superación de la distinción entre *emic* y *etic* había sido auspiciada –desde un punto de vista opuesto con respecto al de Marvin Harris, y en un nivel infinitamente más complejo– por Lévi-Strauss. Él había enunciado una tesis paradójica en apariencia: el así llamado *emic* es *etic*, el así llamado *etic* es *emic*. “El nivel *emic*”, escribió Lévi-Strauss, “es el nivel en que pueden converger las operaciones materiales de los sentidos y las actividades más intelectuales de la mente, y que corresponde a la íntima naturaleza de lo real”. Mientras que la fonética se de-

tiene en la superficie, la fonología nos da una descripción cercana a la “naturaleza de las cosas que es *emic*”.³² El antropólogo, quien en su exilio en Nueva York había obtenido de Roman Jakobson la revelación decisiva de la fonología y del estructuralismo, no podía expresarse de otra forma. Lévi-Strauss despachaba la dicotomía de *emic* y *etic* como manifestación de un dualismo pasado de moda:

ideal y real, abstracto y concreto, “emic” y “etic” ya no pueden estar contrapuestos. [Y seguía:] Lo que nos aparece como un *dato*, no es ni uno ni otro, sino algo que está entre uno y otro (betwixt and between), es decir un *texto*, ya codificado por los órganos sensoriales y por el cerebro, que como cualquier texto debe ser antes decodificado para ser traducido en el lenguaje de otros textos.³³

A través de la discutible metáfora del texto para codificar la distinción entre *emic* y *etic*, punto de vista del observador y punto de vista del actor, ya echada por la puerta, volvía a entrar por la ventana. El actor (el hablante) domina perfectamente el sistema fonológico de la lengua, pero sin saberlo; hay lugar para el intérprete, para el lingüista, para el antropólogo. Afirmar que la realidad es una no significa afirmar que la realidad es transparente. La realidad es opaca; por eso, la investigación científica es necesaria. Es una tarea que no conoce límites disciplinarios; éstos existen, pero exigen ser superados cada vez que la investigación lo solicite (es decir, casi siempre). Los historiadores, por ejemplo, pueden aprender de los antropólogos, como espero haber demostrado; y tal vez, en ocasiones, también ocurra a la inversa.

³¹ *Emics and Etics. The Insider/Outsider Debate*, ed. por Th.N. Headland, K.L. Pike y M. Harris, Newbury Park, Ca., 1990.

³² C. Lévi-Strauss, “Structuralism and Ecology”, en *Social Science Information*, 12 (1973), pp. 7-23, en particular p. 21: “the nature of things is ‘emic’, not ‘etic’ and [...] the ‘emic’ approach is the one which brings closer to it”.

³³ C. Lévi-Strauss, “Structuralism and Ecology”, p. 22.