



El lado oscuro de la historia. Entrevista

Carlo Ginzburg ·····

12/03/06

"Refugiarse en el relativismo es un modo demasiado fácil de substraerse a los retos a que nos enfrentamos en el estudio de la historia y de la sociedad en general. La posición relativista anda fundamentalmente extraviada y es falsa: falsa intelectualmente, falsa políticamente y falsa moralmente."

El historiador Carlo Ginzburg habla con el investigador noruego Trygve Riiser Gundersen sobre sus publicaciones y su método historiográfico de la *microhistoria*, de la que fue pionero. Ginzburg desprecia la actual moda del relativismo de la verdad histórica, al que considera intelectual, política y moralmente holgazán, y arguye contra la equiparación de la historia con la "memoria de la humanidad". Para él, en cambio, la historia tiene que ponerse al servicio de un sentido de la justicia histórica, merced al cual el pasado, por selectiva que nuestra memoria pueda ser, es reconocido, y la verdad, finalmente servida. La entrevista, originalmente publicada en la revista noruega *Samtiden*, se reproduce aquí a partir de su traducción alemana en la revista *Mittelweg*. SP.

Suena a novela histórica de medio pelo: En la primavera de 1321, en la semana de Pascua, madura en la Francia meridional el rumor, según el cual está en marcha una conspiración para asesinar a todos los cristianos y todos los pozos del país han sido envenenados. El rumor se difunde muy pronto por toda Francia y, con el tiempo, cruza las fronteras para llegar a lo que actualmente es Suiza y España. En algunas de las crónicas que han llegado hasta nosotros, se dice que el complot es obra de leprosos. En otras partes, se culpa a judíos que trabajan de consuno con los leprosos. En algunos sitios se echa la culpa a los gobernantes musulmanes de Granada o de Túnez, o al Sultán de Babilonia, de quienes se dice que han pagado a judíos y leprosos para matar a los cristianos. Los rumores resultan en persecuciones y masacres en toda Francia, y no tardan mucho tiempo en recibir el apoyo de confesiones y otras pruebas. Aparecen largas y prolifas explicaciones tendentes a mostrar cómo fueron envenenados los pozos. Los cómplices de los conspiradores fueron denunciados, y cartas y documentos de la época hablan del vínculo judío con los sarracenos y de planes para erigir un gobierno formado por judíos, leprosos y musulmanes, a fin de hacerse con Europa una vez consumada la catástrofe.

A consecuencia de esos sucesos acontecidos en la primavera de 1321, todos los leprosos de Francia fueron internados con objeto de cortar la conexión entre los infectados y el conjunto de la sociedad, y para evitar que tuvieran descendencia. Se trata del primer caso constatable en la historia europea de unas medidas de aislamiento a gran escala, unas medidas que iban a dar la pauta de otras semejantes en los siglos venideros. Para los judíos, los sucesos de 1321 significaron *pogroms* y muertes en la hoguera, confiscaciones de la propiedad, exclusión del comercio y de otras actividades mercantiles, así como, en 1323, la entrada en vigor de un edicto real que ordenaba su expulsión del Reino de Francia. Mucho antes ya, en el verano de 1321, el Rey habría confirmado oficialmente que la acusaciones levantadas contra leprosos y judíos eran fundadas y había que tomarlas en serio.

La creencia en un Sabbath de las brujas

Esta historia abre el libro del historiador Carlo Ginzburg *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba* (1989), que acaba de ser publicado en inglés, bajo el título *Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath*. Ginzburg reconstruye al detalle el curso de los acontecimientos de 1321, describiendo el modo en que se difundió el rumor de pueblo a pueblo y de ciudad en ciudad, así como las formas con que la acusación fue recibiendo crédito. En opinión del autor, las teorías conspirativas que echaron raíces durante esos meses constituyen uno de los principales prerequisites de un fenómeno que, con los siglos, estaba destinado a dejar un hondo rastro en la historia europea: la creencia en el *sabbath* de las brujas.

La explanación ginzburgiana de esos acontecimientos nos puede dar ya una idea de lo que ha hecho de él uno de los más destacados historiadores de nuestros días: sus talentos como narrador de historias, su interés por las creencias populares en relación con el poder y la autoridad y su pericia

para descubrir los ínfimos detalles capaces de desafiar los puntos de vista historiográficos convencionales. Todo eso ligado a una sin par capacidad para detectar lo grande en lo pequeño, para combinar la inteligencia de las abstractas fuerzas actuantes en la historia con el análisis de incidentes aparentemente azaristas e insignificantes.

La gran conspiración

Carlo Ginzburg: Lo que observamos en la primavera de 1321 es la idea de la gran conspiración, la noción de que enemigos externos pueden aliarse con personas que viven entre nosotros, a fin de socavar la entera estructura social. Esa idea tuvo un impacto avasallador en el período en cuestión. En 1348, por ejemplo, los judíos fueron masacrados en toda la Francia meridional, bajo acusación de difundir la Peste Negra. A comienzos del siglo XV, este modelo conspirativo reapareció, aunque bajo otra forma. Esta vez, fueron los practicantes de las Artes Negras, a los que se suponía detrás del velado ataque a la cristiandad. No andaban ya de la mano de los musulmanes, sino del Diablo. La conspiración, pues, se había hecho omnipresente. No podía ligarse ya a un segmento específico de la población, y no arraigaba ya en conflictos humanos, sino, muy al revés, en la lucha absoluta entre Dios y el Diablo. Con ello quedó sebtada una piedra angular de la creencia en la existencia de un Sabbath de las brujas. Los efectos de esa creencia se harían sentir en toda Europa por más de dos siglos.

Trygve Riser Gunderson: ¿Pero cree Usted que los sucesos de 1321 fueron únicos?

CG: Los rumores se propagaron tan rápida y sistemáticamente esa primavera, que no pudo tratarse de un puro azar. Alguna autoridad central tuvo que intervenir en la difusión de las acusaciones. La idea de la conspiración fue, pues, ella misma, una conspiración. De las fuentes que nos son accesibles parece razonable concluir que quienes estaban detrás de todo eran personas en el centro del poder en Francia. Las acusaciones, huelga decirlo, pueden haberse originado en un nivel local, pero su diseminación fue estimulada y aun dirigida a partir de una fuente central. Eso distingue los disturbios de 1321 de los acontecimientos de 1348 y de los que se dieron en torno a 1400, que fueron de naturaleza más espontánea.

En los años inmediatamente anteriores a 1321, los círculos políticos abrigaban un intenso deseo de destruir la posición económica de los judíos y de hacerse con el control de las considerables sumas que afluían a las organizaciones de caridad fundadas para asistir a los leprosos. Muy poco tiempo después, ambos propósitos fueron colmados.

La aparición de una campaña coordinada de tal magnitud, solo puede explicarse por el coetáneo robustecimiento del estado-nación. La conspiración aparece como una imagen distorsionada del Nuevo sistema político, una suerte de caricatura grotesca de las nuevas funciones del estado-nación; pero con el grano de verdad que es el rasgo de todas las caricaturas.

Pero esa imagen solo aparece cuando los acontecimientos de 1321 se ven globalmente y se estudian cronológicamente: cuando se junta la muchedumbre de variados incidentes y se analiza día por día, si no hora por hora. Sólo entonces se hace claro el vínculo entre ellos. Yo estoy convencido de que la cronología, pura y simple, es una de las más poderosas armas de que disponen los historiadores. Ya puede la moderna historiografía ponerla bajo sospecha; su eficacia crítica es mayor de lo que mucha gente imagina.

TRG: Cuando habla usted del terror medieval a la conspiración, resulta difícil no traer a colación ciertos aspectos del ánimo general que siguió a los acontecimientos del 11 de septiembre de 2001.

CG: Yo no pensaba en esos términos, claro está, cuando escribí esto, pero sí, la comparación resulta hoy llamativa. Es una de esas cosas que le pueden pasar a uno cuando trabaja como historiador: esos subitáneos fogonazos de *contemporaneidad*. Estos últimos años, por lo menos, han demostrado que el pánico a la conspiración es todavía una fuerza poderosa en nuestros días. Pertenece a esas ideas históricas centrales que contribuyen a determinar nuestra visión de la realidad. Yo veo como parte de mis retos en tanto que historiador la necesidad de llamar la atención sobre esos acúmulos históricos: la necesidad de destruir la creencia de que nuestras propias vidas están separadas del pasado. La verdad es que me complazco en cualquier cosa que pueda sacarnos de la ilusión de que somos autónomos respecto de la historia.

"Soy un judío que nació y creció en un país católico; nunca tuve una educación religiosa; mi identidad judía es en buena medida el resultado de la persecución", escribe Carlo Ginzburg en el prefacio de uno de sus últimos libros. Ginzburg nació en Turín en 1939. Su padre, Leone Ginzburg, enseñaba allí literatura rusa en la universidad hasta que, en 1934, perdió su posición académica al negarse a jurar los principios del régimen fascista. Murió en 1944, en una sección de la prisión de Roma controlada por los alemanes. De manera que Ginzburg se crió con su madre, Natalia Ginzburg (1916-1991), una de las más importantes escritoras italianas del siglo XX.

Como historiador, Ginzburg ha sido calificado como *microhistoriador* y aun como *detective*. No se ha cansado de sostener que el trabajo del historiador no puede compararse directamente con otras empresas científicas, sino que pertenece al campo del descifrado de significados, de la búsqueda de indicios, que tiene más en común con la labor del cazador o del comisario que con la del científico. La referencia a la "microhistoria" viene de su asociación con un círculo de historiadores italianos que en los años setenta y ochenta sostuvieron que los cambios históricos sólo pueden ser plenamente entendidos cuando se analizan en el micro-nivel, en donde se dejan sentir las consecuencias de las

grandes estructuras sociales.

Ambos rasgos se ven cumplidamente ilustrados en el libro más conocido de Ginzburg, *El queso y los gusanos*, publicado en 1976. Cuenta la historia de un molinero de la Italia septentrional que fue quemado en la hoguera en 1599. Ginzburg expurgó los documentos referidos al caso de Domenico Scandella – conocido como Menocchio— en los archivos de la Inquisición relativos a la región de Friuli, y el libro nos presenta la figura de un lego y artesano que, en el curso de su vida en la aldea montañesa de Montereale, formó una singular visión del mundo –el título del libro procede de la convicción de Menocchio, según la cual el mundo surgió del caos "del mismo modo que el queso está hecho de leche, y los gusanos surgen de él, y éstos eran los ángeles", tal como explicó a sus jueces—, mostrando además un notable coraje y firmeza ante los inquisidores. *El queso y los gusanos* está escrito como una biografía intelectual del herético olvidado: un seguimiento de su historia, una explicación de las corrientes intelectuales que confluyeron en él y, no menos importante, un estudio meticuloso de los libros que Menocchio decía haber leído, junto con las interpretaciones que éste daba de ellos. El libro se convirtió en un *bestseller* internacional. Desde la publicación de su traducción inglesa en 1980, la historia de Menocchio ha sido traducida al alemán, al francés, al castellano, al holandés, al sueco, al japonés, al portugués, al serbocroata, al polaco, al húngaro, al griego y al turco, por este orden. El libro revolucionó la carrera académica de Ginzburg, añadiendo a la historia vital del molinero un nuevo e imprevisto capítulo casi cuatrocientos años después de su muerte.

Las oportunidades de la subjetividad

CG: Algunos han señalado que debe haber una conexión entre mi trasfondo e identidad como judío y mi interés histórico por figuras como la de Menocchio. Y probablemente están en lo cierto. Pero no veo que eso sea un problema. Seguimos tratando de poner al descubierto los distintos motivos subjetivos que subyacen al trabajo de los historiadores. Pero, ¿sirve eso para algo? Es obvio que nuestras propias experiencias gobiernan nuestros intereses como historiadores. Y no hay razón para que esos elementos subjetivos tengan que imponer *limitaciones* al trabajo de un historiador., en vez de abrirle oportunidades. En mi propio caso, el hecho de que no fuera consciente de esa conexión resultó crucial. Permitted que mi atención se centrara, sin verme restringido por la consciencia de mi propio vínculo autobiográfico con el material.

TRG: Cuando vuelve al *Queso y los gusanos*, ¿qué siente?

CG: Es asombrosa la cantidad de tiempo y energía que invertí simplemente en *justificar* el proyecto de escribir un libro sobre una persona totalmente desconocida, sin título alguno para reclamar relevancia histórica. Ese proyecto sería hoy más fácilmente aceptado. Considero el *Queso y los gusanos*, primordialmente, como un intento de ampliar el campo de pertinencia de la noción del individuo en la historia: de transferir el retrato de la individualidad, del campo de la "cultura de elite" a lo que generalmente referimos con el término "masas".

TRG: ¿Cómo ve usted ese proyecto hoy, es decir, la ambición de traer a nueva vida a los individuos olvidados por la historia?

CG: Hay que evitar ver eso de un modo demasiado ingenuo. Los detalles de la vida de Menocchio nos son conocidos a través de los hombres que le persiguieron. Lo único que tenemos es lo que quedó registrado en los tribunales. Para ser justos, hay que decir que se trata de descripciones notablemente detalladas, pero eso es sólo porque los jueces no salían de su asombro con las cosas que salían de la boca de Menocchio. Enigmáticamente, en los documentos de la Inquisición los diálogos *reales* sólo se dan cuando la comunicación se interrumpe. Las respuestas de Menocchio confundían a los jueces. O quedaban fascinados por ellas, ¿quién sabe! Sea como fuere, de pronto, empezaban a plantear preguntas reales, preguntas que presuponian respuestas prefabricadas. Lo que nos permite asomarnos a una realidad que, en otras circunstancias, nos estaría vedada. Es una extraña situación para mí como historiador: comprender que las preguntas de los inquisidores son mis propias preguntas, que comparto con ellos el mismo asombro, el mismo tipo de relación con el interlocutor.

Se acercaría probablemente a la verdad decir que el *Queso y los gusanos* ha tenido alguna influencia en la historia social moderna. Por mi parte, no estoy de todo punto cierto de que eso sea algo positivo. Por momentos, la historia social de las últimas décadas ha parecido un alarde de orgullo de los vencidos de la historia. Yo estoy dividido al respecto. Por un lado, los aspectos históricos representados por gentes como Menocchio son obviamente importantes. Pero no veo la necesidad de crear una contracultura histórica, empeñada en la creación de una galería de héroes derrotados. Eso convertiría la historia en ideología, lo que nunca es buena cosa. Todo contado, podría decirse que mantengo una relación ambivalente con el *Queso y los gusanos*: es, por mucho, el libro mío que más éxito ha tenido, es verdad, pero no estoy seguro de que sea mi mejor libro.

TRG: Pero su libro dota a Menocchio de voz propia. ¿No es eso importante por sí mismo? Es difícil no sentirse tocado por el hecho de que este hombre, que anduvo toda su vida en busca de quien le oyera, acabó encontrado siglos después una audiencia, ganando algún tipo de reconocimiento.

CG: Coincido con Usted en que tenemos una obligación con los muertos. Es nuestro deber contar la verdad sobre ellos. Y usted podría tal vez decir que Menocchio ha encontrado posteridad gracias a mi libro. Se ha convertido en un héroe local en Montereale, su aldea natal (se ha abierto allí un Centro Menocchio). Y muchos lectores de varios países se han identificado con Menocchio, por distintas

razones, a menudo imprevisibles. Pero yo no estoy seguro de que eso signifique necesariamente que Menocchio ha sido ahora "oido". Es un proceso difícil de valorar, y a menudo me siento una figura periférica aquí. El libro fue publicado, fue un gran éxito, y luego se lo apropiaron sus lectores, que lo usaron para sus propios fines. Por extraño que pueda parecer, yo no estaba en absoluto preparado para eso. Lo que resultó particularmente irónico, habida cuenta de que el libro es precisamente un estudio de este tipo de procesos: la apropiación que hace Menocchio de los libros de otros, el poder del lector sobre el texto.

Carlo Guinzburg publicó su primer libro, *I benandanti*, en 1966. Introduce un asunto que luego ocupará un lugar destacado a lo largo de toda su carrera de historiador: el vínculo entre los procesos por brujería y las creencias populares. De nuevo, la historia se desarrolla en Friuli, y también esta vez el asombro despertado en los inquisidores fue el punto de partida de la investigación de Ginzburg. Cuando, en 1575, fueron interrogados dos hombres sospechosos de practicar la brujería, los jueces tuvieron que escuchar historias de magia, salvajes cabalgadas nocturnas y ritos secretos que parecían acordar a la perfección con su creencia en un horrible *sabbath* brujo. Pero había una cosa que no acababa de encajar: los acusados negaban vehementemente que fueran brujos. Al contrario, decían que eran *benandanti* –bienhechore–, Buenos cristianos que, por las noches, luchaban por Cristo contra contra las temidas brujas, empeñadas en destruir las cosechas de la aldea. En su libro, Ginzburg pasa revista a una serie de procesos contra *benandanti* que se desarrollaron en Friuli en los siglos XVI y XVII. Su teoría es que los extraños testimonios ofrecidos por los brujos "buenos" constituyen una angosta rendija por la que podemos echar una ojeada a un culto popular a la fertilidad que debió de existir desde antes de la era cristiana, y que subsistió en paralelo a ella: un culto que reapareció eventualmente en una forma pervertida a partir de la creencia cristiana en un *sabbath* de las brujas. No solo esa teoría iba a redropelo de las concepciones corrientemente aceptadas de la brujería, también iba a contracorriente de la visión común de la religión popular en la Europa medieval e incipientemente moderna. La teoría seguiría en cabeza de los intereses intelectuales de Ginzburg por casi treinta años, desembocando esa inquietud en la publicación de su gran obra *Storia notturna: Una decifrazione del Sabba*. Ginzburg mismo entiende que este libro es su *magnum opus*.

CG: Todo empezó por casualidad, como casi todos los descubrimientos que he hecho a lo largo de mi carrera de historiador. Creo que en momentos decisivos del proceso de investigación, uno debe permitirse ser estúpido: simplemente, avilantarse al *estado de no comprender*. Eso le abre a uno a sucesos azarientos, de los que salen descubrimientos inesperados. Acababa de terminar mi primer libro cuando tropecé con una referencia a un hombre en Livonia [actualmente, Estonia y Letonia] que, en 1692, fue acusado de licantropía. Había contado a los jueces que, algunas noches, tenía el hábito de convertirse en lobo, para luchar del lado de Dios contra brujas y demonios que robaban las cosechas de las gentes. Sus afirmaciones coincidían con sorprendente detalle con las de los *benandanti*. ¿Pura coincidencia? ¿O podría ser que todos esos casos similares arraigaran en creencias comunes, otrora más difundidas? Me las arreglé para rescribir en el último minuto partes de *I benandanti*, pero no se me ocultaba que, en realidad, tendría que haber empezado de nuevo desde el comienzo.

Fuentes distorsionadas

TRG: En *Extasis* estudia usted ritos e ideas religiosas de fertilidad procedentes de muy variados contextos –tanto histórica, como geográficamente–, todos los cuales, de algún modo, muestran parecidos con los que había usted hallado en los *benandanti* y en el licántropo báltico. Traza usted los vínculos entre ellos, lo que le conduce luego a describir una serie de mitos, ritos y convicciones, las raíces de los cuales se remontan a la prehistoria de la humanidad y abarcan áreas enteras del globo. ¿No teme usted abarcar demasiado?

CG: Al escribir *Extasis*, me encontré con formidables problemas metodológicos. Hay que tener presente que las creencias en cuestión pertenecen a lo que bien podría llamarse el lado oscuro de la historia. Sabemos poco de ellas. Disponemos de muy escasas fuentes. Y cuando, muy raramente, sale algo en fuentes escritas, invariablemente aparece mediado, filtrado, por los puntos de vista de otra persona: de un compilador de cuentos populares, de un antropólogo o de un miembro de la Inquisición, por ejemplo. De manera que el material original resulta de muy difícil acceso. Lo que es más: por su misma naturaleza, esas creencias constituyen fenómenos complejos y oscuros, para lo que no hay explicación histórica simple e inequívoca que valga. Pero eso no significa que las creencias nunca hayan existido, o que sean irrelevantes. Nos las vemos aquí con un aspecto de la realidad histórica que es fundamentalmente distinto del habitual en la labor de los historiadores. Ni que decir tiene, no obstante, que eso no lo convierte en menos importante.

Sabemos poco de ellas. Disponemos de muy escasas fuentes. Y cuando, muy raramente, sale algo en fuentes escritas, invariablemente aparece mediado, filtrado, por los puntos de vista de otra persona: de un compilador de cuentos populares, de un antropólogo o de un miembro de la Inquisición, por ejemplo. De manera que el material original resulta de muy difícil acceso. Lo que es más: por su misma naturaleza, esas creencias constituyen fenómenos complejos y oscuros, para lo que no hay explicación histórica simple e inequívoca que valga. Pero eso no significa que las creencias nunca hayan existido, o que sean irrelevantes. Nos las vemos aquí con un aspecto de la realidad histórica que es fundamentalmente distinto del habitual en la labor de los historiadores. Ni que decir tiene, no obstante, que eso no lo convierte en menos importante.

TRG: Ha sido usted acusado de hiperespeculación en su libro. ¿Cómo describiría usted mismo el método empleado en *Extasis*?

CG: Como historiadores, tenemos que adaptar nuestros métodos a las fuentes disponibles. Unos pocos indicios pueden traer consigo una gran realidad histórica, siempre que sepamos ensamblarlos correctamente. En este caso, en el que el material procedente de las fuentes era tan escaso como disperso, la *comparación* se convirtió en un instrumento crucial. Tomemos los *benandanti* y los licántropos de Livonia. Al comienzo, no había nada que permitiera vincular ambos casos en un sentido histórico. Pero cuando los *comparé*, me asombró la cantidad de cosas que tenían en común. La comparación puede revelar similitudes allí donde, procediendo de otro modo, tenderíamos a centrarnos en las diferencias, y eso resultó decisivo en este proyecto.

Hay, por ejemplo, en el libro un capítulo dedicado a la cojera. Los licántropos de Livonia iban guiados por un niño cojo. Pasado algún tiempo, quedé sorprendido por el número de mitos y ritos en los que la cojera desempeñaba un papel. Si uno fuera a adoptar como punto de partida un enfoque histórico tradicional, jamás llegaría a preguntarse si hubo una conexión histórica —según trato yo de probar en mi libro que la hubo— entre el talón de Aquiles, el zapato de Cenicienta y la danza *Yu china*, en la que se arrastran los pies para generar un andar de garboso brinco. Pero cuando se llega a ser consciente de la similitud, la existencia de la cual resulta poco menos que innegable una vez se le ha prestado la debida atención, entonces uno se ve de repente enfrentado a un problema genuinamente histórico que reclama ser abordado. De aquí que la comparación sea un recurso único y de tanta importancia para los historiadores: nos ayuda a *plantear cuestiones*. En lo que a mí hace, la red de similitudes mitológicas y rituales que descubrí mientras escribía *Extasis* acabó por convertirse en un específico problema histórico de envergadura, uno de los de mayor alcance que podía divisar, un problema que me sentía compelido a resolver, aun cuando eso entrañara tener que recurrir a métodos y enfoques que me hicieran perder imagen ante los historiadores "serios".

Un experimento con la dimensión

TRG: Pero ¿no hay aquí una contradicción, por así decirlo, entre la comparación y la cronología? *Extasis* empieza con una narración de los sucesos de 1321. Usted, a modo de introducción, parte de la descripción de un puñado de meses de un determinado año, para aventurarse a una conclusión que pretende decir algo fundamental sobre la entera existencia de la humanidad sobre la Tierra. ¿Cómo reconcilia ambas cosas?

CG: Yo veo *Extasis* sobre todo como un *experimento con la dimensión*. La idea de combinar lo más ínfimo con lo más grande en un libro —simultanear micro y macrohistoria, podría decirse— me atraía. Hay, por lo demás, una intención polémica que subyace a la forma de articular el libro: puede leerse como una crítica de lo que pudiéramos llamar mesohistoria; el tipo de historia que acepta acríticamente los niveles explicativos considerados "naturales" en un determinado contexto —una nación, una época, un período de tiempo, y otros por el estilo—. Quería mostrar, si podía, que el *alcance* del estudio nunca puede darse por supuesto. La escala que empleamos determina siempre las respuestas a que se puede llegar en cada caso, ya sea en el nivel micro o en el macro.

Pues bien; los dos niveles que usted mencionaba tienen que verse conjuntamente: por lo pronto, yo me centro en el origen de la creencia en un *sabbath* de las brujas, en un área específica y por un período limitado de tiempo, sirviéndome de sucesos históricos concretos y datables. Pero ¿de dónde vienen todas esas cosas? ¿Cómo podemos explicar que nociones de cabalgadas nocturnas, de ritos extáticos, esotéricos; de cultos de recolección y cosas parecidas guarden expresa relación con ideas concretas de conspiración, para las cuales sí somos capaces de hallar explicaciones perspicuas? Para responder a la cuestión, tenemos que cambiar de nivel. Cualquier acontecimiento, por insignificante que pudiera parecer, solo resulta inteligible en el marco de una realidad histórica de mayor alcance.

TRG: ¿De modo, pues, que, en principio, cualquier incidente podría ser susceptible de interpretaciones de tan largo alcance como las que usted ha dado del *sabbath* de las brujas en *Extasis*?

CG: En principio, sí, podría serlo.

TRG: ¿Y no sería más fácil decir que todo está conectado con todo, y punto?

CG: ¿Es que no es verdad eso de que todo está conectado con todo? Yo estoy convencido de que sí. No es tan ridículo como usted trata de pintarlo. Pero tenemos que acordarnos de no formular esa idea como si fuera una *respuesta*. Como respuesta, es completamente trivial, una vía de todo punto muerta. Si, en cambio, la planteamos como pregunta, entonces lo que tenemos es una posición de partida para nuestro trabajo.

A pesar de que la infancia y la formación de Carlo Ginzburg estuvieron marcadas por las actividades políticas radicales de sus padres, él mismo nunca fue políticamente activo. No obstante lo cual, en la década y arreo transcurrida desde la publicación de *Extasis* asuntos que en un sentido amplio podríamos calificar como políticos han venido a ocupar un lugar preeminente en su labor de escritor. Eso resulta muy evidente en su libro *Il giudice e lo storico* (1991), que versa sobre el proceso abierto contra su íntimo amigo de muchos años Adriano Sofri, quien fue sentenciado en 1988 a veintidós años

de cárcel por el asesinato del comisario de policía Luigi Calabresi. En su libro, Ginzburg presenta detallada revista al caso Sofri y plantea cuestiones fundamentales, no solo pertinentes respecto de las declaraciones de los testigos en las que se basó el proceso, sino también respecto del funcionamiento general del sistema judicial italiano.

Pero el libro es también una contribución al reciente debate sobre la naturaleza de los estudios históricos, una reflexión sobre los papeles respectivos desempeñados por el historiador y el juez, y sobre las relaciones de ambos con la verdad y la historia. La exploración ginzburgiana de lo narrativo y su crítica de la forma historiográfica tradicional de escribir han llevado a menudo a asociarlo con el ala postmoderna del debate histórico, algo contra lo que él protesta enérgicamente. En una serie reciente de artículos se ha revelado como un ardiente defensor del concepto de verdad histórica y como un crítico sorprendentemente inclemente de la teoría postmoderna de la historia.

CG: Me hallo con frecuencia clasificado junto con mis enemigos. Basta eso para darse cuenta de lo simplona que ha sido toda la discusión del postmodernismo en historia. La escritura de la historia es, huelga decirlo, *construcción*: juntamos retazos y piezas y lo que hemos ido recibiendo a través de los tiempos, a fin de crear una imagen consistente del pasado. Pero esa imagen es, al mismo tiempo, *reconstrucción*. Es esa tensión intrínseca —la irregular y a menudo impredecible interacción entre esos dos principios— lo que da al estudio de la historia su peculiar carácter. Sin embargo, ambos lados del debate parecen haber tenido dificultades para tener simultáneamente presentes ambas ideas.

No deberíamos habernos embarcado, en principio, en un debate sobre la *verdad* en la historia. Tendríamos que haber tenido un debate sobre la *prueba*. ¿Con qué fundamento puedo argumentar como historiador? ¿Qué significa decir que algo ha sido históricamente probado? ¿Hasta qué punto podemos decir que una tesis histórica ha sido refutada? Es muy notable que los postmodernos, de un modo manifiestamente acrítico, hayan adoptado la incauta idea positivista de la fuente histórica indiscutible y objetiva, una fuente capaz de valer, de una vez por todas, como registro de la verdad última. Un concepto, para decirlo todo, que caducó hace mucho tiempo, pero que está todavía en el fulcro del debate. Algunos parecen creer que, si se puede mostrar que no hay fuentes plenamente objetivas de conocimiento histórico, es imposible cualquier conocimiento histórico. Eso es un sinsentido, obvio es decirlo. Lo que realmente necesitamos es una noción más sutil de prueba histórica: una noción que, por ejemplo, tome en cuenta todos los problemas especiales con que nos enfrentamos cuando tratamos de investigar asuntos que caen fuera de los dominios tradicionales de la ciencia histórica. La noción positivista de prueba estaba fundada en la historia política, militar y jurídica del siglo XIX; la historia social y cultural de nuestros días, pongamos por caso, depende obviamente de una autentificación distinta de las fuentes y de tipos de prueba diferentes.

Un sinnúmero de explicaciones posibles

TRG: Pero, ¿acaso no ha conseguido la crítica postmoderna demostrar que buena parte de lo que siempre dimos por sentado en historia es incierto, que muchas de nuestras más caras "verdades" históricas son en realidad construcciones?

CG: Yo apruebo del todo la actitud antiautoritaria de la posición postmoderna. Puedo incluso compartir, hasta cierto punto, su escepticismo. Por ejemplo, podemos aceptar fácilmente que siempre son posibles nuevas explicaciones de un fenómeno histórico dado, pues todos los enunciados científicos están abiertos a refutación, según nos enseñó Popper, y son, por lo mismo, en algún sentido, provisionales. Todos los asertos históricos pertenecen, de acuerdo con Marc Bloch, al reino de la probabilidad, aun en los casos en que la probabilidad de que sean refutados se acerque a cero. Ni Popper ni Marc Bloch eran, huelga decirlo, postmodernos. Invocar su autoridad para argüir que todas las explicaciones históricas son equivalentes sería absurdo. Refugiarse en el relativismo es un modo demasiado fácil de substraerse a los retos a que nos enfrentamos en el estudio de la historia y de la sociedad en general. La posición relativista anda fundamentalmente extraviada y es falsa: falsa intelectualmente, falsa políticamente y falsa moralmente. Me llama la atención como un aspecto curioso de la historia intelectual moderna el que palabras como "verdad" y "realidad" hayan adquirido un aire como reaccionario, mientras que palabras como "sueño" y "deseo" sean consideradas radicales. Como consecuencia, la posición cultural conservadora se ha convertido en la posición radical, al tiempo que las categorías propias de la tradición crítica han sido echadas por la borda. Eso ha sido un error fatal de la izquierda académica. Elegir el deseo frente a la realidad (incluida la realidad indeseada), me parece a mí ensimismamiento y autoaniquilación. En este respecto, me siento muy distanciado de la cultura del 68 y de su impacto a largo plazo.

TRG: ¿Sería correcto decir que uno de los desafíos a que se enfrenta la historia es su relación con la literatura? Usted ha hablado a menudo de su interés por la tradición literaria moderna. Pero la crítica literaria moderna de las representaciones tradicionales de la realidad es frecuentemente invocada como uno de los ejemplos capitales de las imposibilidades inherentes en los proyectos históricos recibidos.

CG: Para mí, esto no es sino una nueva contradicción artificial. Ver la historia y la literatura como dos campos completamente distintos es errado y es ahistórico. Esos dos campos, siempre se dieron en diálogo, más o menos solapados. El hecho de que la historiografía trueque a veces en ficción y de que, además, se apoye con frecuencia en modelos literarios, no debería sorprendernos. Mucho más interesante resultaría —tanto para la historia, como para la literatura— partir del hecho de que ambas disciplinas comparten una obligación para con la *verdad*, y ver entonces cómo se ha vivido eso en las

distintas épocas. Yo considero la modernidad literaria, por lo pronto, como un intento de descubrir nuevas formas de *veracidad*, también, y de manera decisiva, en el plano formal. En este respecto, para mí, como historiador, es supremamente relevante.

Todo medio literario —ya se trate de un texto de ficción, o historiográfico— trae consigo, por sí mismo, una visión de la realidad. Formas lingüísticas determinadas están relacionadas con formas determinadas de verdad, podría decirse. Opera aquí una suerte de restricción formal: cada forma literaria nos fuerza a descubrir una cosa y a ignorar otra. La narrativa tradicional, por ejemplo, tiene sus propias limitaciones innatas, impone una especie de restricción secuencial: eso tiene que venir primero; aquello, luego. Cuando escribí *El queso y los gusanos* soñaba con escribir el libro entero sobre una sola página gigante, de manera que pudiera sustraerme a esa camisa de fuerza. Era, por supuesto, una idea ridícula. Pero la *forma* literaria empleada por el historiador será siempre uno de los dos filtros centrales que separan a la obra histórica de la realidad que ella trata de exponer. El otro filtro son las *fuentes* mismas. La existencia de esos dos filtros implica en realidad que un número infinito de factores potencialmente distorsionantes entra en liza. De manera que la idea de una narrativa histórica simple es tan absurda como la idea de la prueba histórica irrefutable.

Nuestro conocimiento es fragmentario

TRG: Desde que usted publicó su primer tratado científico, mantuvo su propio estilo original de escribir y componer. Sus textos se estructuran en series de secciones o cortos capítulos autónomos, lo que da a sus escritos un carácter inconexo, ensayístico, incluso en una obra tan voluminosa como *Extasis*. ¿Qué le llevó a adoptar ese estilo?

CG: Di en esta forma de exposición escrita cuando, de joven, leí un ensayo de Luigi Einaudi, un distinguido economista e historiador económico que llegó a ser presidente de Italia. Fue el padre de Giulio, el conocido editor. Su ensayo estaba construido como una serie de párrafos numerados, un recurso que apeló a mi propia fascinación por el cine y el montaje. Montaje corresponde a lo que yo considero es el elemento constructivo en los estudios históricos: deja claro que nuestro conocimiento es fragmentario y que deriva de un proceso abierto. Siempre ambicioné que la incertidumbre presente en el proceso de investigación transpareciera en mi escritura: porque yo trato de reflejar mi propia vacilación dubitativa, por así decirlo, a fin de que el lector consiga formar juicio propio. Los escritos históricos deberían aspirar a ser *democráticos*; quiero decir que debería ser posible someter nuestras afirmaciones a un careo externo, de forma tal, que el lector no sólo fuera parte en las conclusiones alcanzadas, sino también en el proceso de llegar a ellas.

TRG: En los años transcurridos desde la publicación de *Extasis* se ha reducido usted casi exclusivamente a ensayos o colecciones de ensayos. La excepción es el libro sobre el proceso contra Adriano Sofri. ¿No cree usted que ese libro se aparta completamente del resto de su obra?

CG: Sí, lleva usted razón. Me resulta muy difícil hablar de ese libro. Fue el primero que escribí referido a un acontecimiento actual. Por lo demás, lo redacté con un clarísimo propósito en mente: trataba de lograr la absolución de Adriano Sofri y de los otros dos que fueron acusados con él del asesinato de Calabresi. El libro fue concebido como una *intervención*. Eso, evidentemente, dejó su impronta en el estilo. Pero mi intervención resultó un fracaso, lo que me resulta perturbador. El libro no tuvo el menor efecto, hasta donde yo puedo juzgar. Es verdad que atrajo la atención pública sobre el caso, pero no *logró* absolutamente nada. Adriano Sofri sigue en la cárcel, y en este sentido es el más ineficaz de mis libros, a pesar de ser el más patentemente pragmático y político de todos.

TRG: ¿Significa eso que lo considera un fracaso? ¿Lo escribiría de otra forma, si fuera a escribirlo hoy?

CG: No, habría escrito exactamente el mismo libro; estoy seguro. Pero eso no hace las cosas mejores.

TRG: Dice usted que sus libros no han sido políticos en el sentido tradicional. Sin embargo, en algunos pasos de su obra ha hecho usted referencia a una suerte de proyecto emancipatorio, aunque se trata tal vez de un proyecto más utópico que político. En el prólogo al *Queso y los gusanos* cita usted al filósofo alemán Walter Benjamin: "Nada de lo sucedido debería perderse para la historia. Mas sólo a la humanidad redimida pertenece el pasado en su totalidad." Visto a esa luz, pareciera que el historiador tiene una función semejante a la de la religión: la de quien trata de recobrar lo olvidado, y al hacerlo, de redimir a la humanidad. ¿No es así?

CG: Hace mucho que escribí ese prólogo... Digamos tan solo que probablemente hoy no me habría servido de esa cita. Walter Benjamin escribió eso como judío y como radical durante la Segunda Guerra Mundial, bajo circunstancias en las que, a pesar de haberse desvanecido cualquier vestigio de esperanza, *él tenía que seguir teniendo esperanza*. Eso hace que su impacto sea todavía más hondo. La cita refiere a una idea que está profundamente arraigada en nuestra tradición: la idea de que, al final, *todo* será redimido. Como escribe uno de los padres de la iglesia, hasta el diablo será redimido el día postrero. Es un pensamiento hermoso, pero me resulta difícil de creer. Todo —vida, historia, Naturaleza—, todo parece demasiado vulnerable hoy. En general, pienso que es difícil percibir un significado en la historia. Jamás he dudado de que ser historiador tiene un significado, pero dudo mucho de que la historia misma lo tenga.

Ni está tampoco libre de problemas el acto de recordar. Considere la locución benjaminiana: "nada de lo

sucedido debería perderse", y piense en lo que se ha preservado. ¡Prácticamente nada! Es más, no tenemos garantía ninguna de que lo que conocemos es lo que fue verdaderamente importante. Nosotros, por ejemplo: ni siquiera sabemos si lo que recordamos es lo digno de ser recordado en nuestras vidas. Y si lo que recordamos de nosotros mismos es correcto. Considere todas las cosas importantes para nosotros a las que no damos el menor pensamiento, de las que nunca somos real y plenamente conscientes. El grueso de lo que es realmente importante en el mundo no llegará probablemente jamás a ser transmitido, nunca será recordado.

Historia, juicio y justicia

TRG: Pero usted ha escrito en alguna parte que perdemos un medio vitalmente importante de relacionarnos con el pasado cuando abandonamos la idea de que, al final, se fallará un *juicio* sobre la historia, y el bien y el mal recibirán lo que merecen ¿Qué significa eso?

CG: Hay algo problemático en la vinculación inequívoca entre nuestro concepto de historia y la idea de recuerdo, de memoria. Tendemos a hablar de la historia como memoria colectiva de la humanidad; pero la memoria colectiva ha solido funcionar más bien con premisas de olvido. En la creación del nacionalismo moderno de los grandes movimientos ideológicos del siglo XX, la memoria colectiva ha resultado principalmente efectiva en virtud de todo lo que ha *dejado fuera*; la historia ha sido transformada en una sucesión de magnitudes simbólicas y abstractas que remiten todas a nuestro Glorioso Pasado: revolución, guerra, lucha de clases, Alemania, Marianne, el Soldado Desconocido, etcétera, etcétera. Incluso la memoria personal es por naturaleza selectiva: solo recordamos lo que no hemos olvidado. El recuerdo está, dígame así, tejido con el olvido. De aquí que el historiador Yosef Yerushalmi haya declarado que lo opuesto al "olvido" no es realmente el "recuerdo", sino la "justicia". Lo que estaba en la raíz de la idea antigua de juicio era el concepto de una *justicia* histórica final, y me resulta difícil abstraerme al pensamiento de que éste es un modelo más satisfactorio de consciencia histórica genuina que los que empleamos hoy.

Pero la idea de juicio no debe confundirse con la de retribución. Eso es crucial. Mi padre murió torturado en la cárcel en 1944, y nadie de la familia le vio en los últimos meses de su vida. Muchos años después de su muerte, leí la autobiografía de Sandro Pertini, quien, como mi padre, fue un activo socialista durante la Guerra y llegó a ser luego presidente de Italia. Descubrí que había estado encarcelado en la misma prisión que mi padre, y que coincidió con él poco antes de su muerte. Mi padre le dijo a Pertini: "Pase lo que pase, tenemos que acordarnos de no odiar a los alemanes". Nunca debe permitirse que la historia sea una fuente de culpa transmisible a la generación siguiente.

Con todo, el concepto de justicia histórica entraña su propia forma de ver la historia, una muy determinada forma de *reconocer* el pasado. En mi opinión, es ese reconocimiento final lo que está en el núcleo del concepto de juicio. Resulta difícil de expresar en términos precisos, pero a mí me llamó mucho la atención cuando vivía en Alemania descubrir que podía ver una enorme diferencia entre quienes poseen este tipo de consciencia histórica y quienes no. En este plano, podría usted decir que yo, como historiador, participo de un proyecto político o ético. No podemos cambiar la historia. Pero *podemos* contribuir a que se mantenga nuestro vínculo con ella.

Traducción para www.sinpermiso.info: Amaranta Süss

Si le ha interesado este artículo, recuerde que *sinpermiso* electrónico se ofrece semanalmente de forma gratuita y considere la posibilidad de contribuir al desarrollo de este proyecto político-cultural con una DONACIÓN

Mittelweg, noviembre 2005

| [Compartir](#) |

