

LA LUCHA POR EL SENTIDO  
EN LA FE MEDIEVAL:  
*I BENANDANTI*, DE CARLO GINZBURG

Miriam Goldstein\*

El historiador italiano Carlo Ginzburg se ha especializado en el análisis de los procesos de la Inquisición durante los siglos XVI y XVII y, fundamentalmente, en la hechicería. Además de desempeñarse como docente de la Universidad de Bolonia y de la Universidad de California en Los Angeles, convirtió su fascinación por el trabajo con herejes y marginales en textos como *I benandanti* (1966), *Mitos, emblemas y señales* (1968), *El queso y los gusanos* (1975) e *Historia nocturna* (1989).

El libro de Carlo Ginzburg sobre el cual trabajo aquí se tituló originalmente *I benandanti: stregoneria e culti agrari tra Cinquecento e Seicento* y fue editado en 1966 por Giulio Einaudi Editore S.P.A., Torino. Ante la dificultad de acceder a ese texto, y en virtud de que aún no ha sido traducido al español, he utilizado la versión en portugués de Editora Schwarcz, 1990, colección Companhia das Letras, bajo el título *Os andarilhos do bem. Feiticaria e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, traducción de Jonatas Batista Neto. No obstante, las citas del texto que crea conveniente realizar serán traducidas por mí al español, a excepción de los nombres propios -referidos a personas o toponímicos- que se conservarán como en el original portugués.

---

\* Universidad Nacional de La Matanza.

En el día 21 de marzo de 1575, en el convento de San Francesco de Cividale de Friul, delante del vicario general, Monseñor Jacopo Maracco, y de Fray Giulio d' Assisi, de la orden de los conventuales menores, inquisidor de las diócesis de Aquilea y Concordia, comparece, en calidad de testigo, don Bartolomeo Sgabarizza, párroco de una aldea vecina, Brazzano. El hace referencia a un extraño hecho que le aconteciera una semana antes. De un molinero de Brazzano, Pietro Rotaro, cuyo hijo está muriendo de un mal misterioso, Sgabarizza supo que en una aldea próxima, Iassico, vive un cierto Paolo Gasparutto que cura a los hechizados y afirma "vagabundear a la noche con hechiceros y duendes". Intrigado, el padre lo hace llamar. Gasparutto, después de haber declarado al padre del niño enfermo que "el chico había sido víctima de un maleficio de las brujas, pero que, en el momento del hechizo, llegaron los vagabundos y lo arrancaron de manos de las brujas y que, si no lo hubiesen retirado de sus manos, él hubiese muerto", le confió un encantamiento destinado a curarlo. En seguida, acosado por las preguntas de Sgabarizza, contó que, "los días jueves de cada uno de las cuatro temporadas del año, ellos debían andar junto con esos hechiceros por diversos campos, como en Commons, delante de la Iglesia de Iassico, y hasta el campo de Verona", donde "combatían, brincaban, saltaban y cabalgaban diversos animales y hacía diversas cosas entre sí, y [...] las mujeres pegaban con ramas de sorgo a los hombres que estaban con ellas, los cuales sólo cargaban ramos de hierba dulce en sus manos". (Ginzburg, 1990, 19)

Como vemos, la narración se compone de las palabras del propio narrador, quien parafraseando el material encontrado en las actas, lo entrelaza a su vez con fragmentos entrecomillados de discurso referido en estilo directo. Las voces, traídas desde un pasado remoto, se multiplican en el intento de develar a Paolo Gasparutto -y luego a Battista Moduco- de reconstruir sus creencias religiosas.

En efecto, nos llegan sus actos y sus propias palabras por diversas vías. A través de lo dicho por Sgabarizza en virtud de lo que Pietro el molinero le ha contado; por palabras que el propio Sgabarizza ha referido; por lo que Pietro Rotaro dice haber oído de su boca; por las declaraciones registradas en directo cuando declaró ante el padre inquisidor. Algo similar ocurrirá con Moducco, el segundo de los procesos seguidos por Ginzburg en este primer capítulo.

Cronista del pasado, el narrador relata pormenorizadamente algunos momentos del proceso y, recurriendo a la cita directa, provoca un efecto doble de autenticidad o verosimilitud, exacerbada por un alto grado de polifonía.

En este primer capítulo lo veremos recalcar en numerosos testimonios de supuestos *benandanti*, hechiceros o de sus enemigos, las brujas: Domenica

remarca sus diferencias:

Hasta ahora los relatos de Moduco y Gasparutto habían mostrado un paralelismo casi absoluto. En este punto hay una divergencia: Gasparutto modifica su confesión en un punto esencial, introduciendo un elemento nuevo. (Ginzburg, 1990, 28)

Declara haber pensado que era mejor decir la verdad, y en un punto teológicamente importantísimo responde haber sido llamado a integrar la compañía por “el ángel del cielo”. Todo lo anterior da lugar a una nueva detención y reflexión. Se verbaliza la pregunta: “¿Cómo interpretar esa variación?”. La respuesta se va componiendo con cautela. Se supone, se infiere. Gasparutto desea acentuar las motivaciones cristianas de su proceder. Tal vez omitiera hablar del ángel en su primera confesión porque advertía la peligrosidad del tema. Lo cierto es que

Bastó la referencia de Paolo al ángel para convencer a Fray Felice del carácter efectivamente diabólico de los “juegos” de los *benandanti* y de la identificación de ellos con el sabá. (Ginzburg, 1990, 29)

Aparecido el tema del ángel, Ginzburg detecta un cambio en el tenor del interrogatorio; antes pasivo, ahora se ha vuelto sugestivo. Y cuando analice el resultado de las sentencias, destacará que con Gasparutto han resultado más severos en virtud de esta misma cuestión del ángel.

En el apartado 7 se acentúa la actividad interpretativa a partir del novedoso material encontrado:

El inquisidor consiguió reducir sustancialmente el testimonio de Gasparutto para el interior de los esquemas propios, de las coordenadas teológicas adecuadas: las reuniones de los *benandanti* y de los hechiceros son igualmente el sabá, y la “compañía” de los *benandanti*, que afirma falsamente estar bajo la protección divina y combatir bajo la dirección y la protección de un ángel, es cosa diabólica. (Ginzburg, 1990, 30)

Nuevamente un esquema de pregunta-respuesta intenta hacer avanzar nuestro conocimiento del tema. ¿Serán sinceras las retractaciones que provoca la técnica inquisitorial? Ante la declarada imposibilidad de responder, el autor insiste en que lo importante es el desarrollo de este proceso en el que los dos *benandanti* reniegan de sus convicciones y se encuadran “bajo la presión del inquisidor, en el cuadro mental y teológico de este último”, lo cual es leído, en forma anticipada, como resumen y anticipación de la evolución general del culto en el transcurrir de más de medio siglo.

Un elemento nuevo, que se reiterará posteriormente, notamos a nivel del discurso, en el apartado noveno. Se trata de la presencia de un nosotros inclusivo, que anticipa información verificada con posterioridad, en una función claramente pedagógica:

la afirmación anterior, y por lo tanto sería tal vez pertinente cuestionar su legitimidad, ó por lo menos resaltar la precariedad de ciertas inferencias resultantes de esta clase de documentación.

Respecto del vuelo de los bienaventurados, el autor resume las dos tesis predominantes. La que defiende la realidad del sabá es la que cuenta con un número de representantes mayor hasta el siglo XVII, y es la que sostienen los *benandanti*. Aquella otra, la que considera que el vuelo es onírico, es sostenida por inquisidores, juristas, teólogos y jueces. Una vez más se delimitan los dos universos culturales en colisión: la mentalidad de los campesinos y la de los letrados.

Para el inquisidor, los *benandanti* eran una secta diabólica, mientras que para los protagonistas de los ritos se trataba de un viejo culto agrario donde no hacían sino luchar contra lo que amenazaba el pan de su comunidad, y hacerlo ágrupados en ciertas fechas. El Friul, una zona marginal en tanto poco comunicada ofrecería una muestra de la pervivencia de estos viejos ritos de fertilidad, realizados en días de transición de una estación a otra. Forma de religiosidad popular, religión paralela, ya que la Iglesia realizaba sus ritos propiciatorios, en forma de ruegos especiales y procesiones, por el bien de las cosechas.

En contraste, las declaraciones de un escéptico condenado por la Inquisición en 1595 dirían que sólo el estiércol y el trabajo humano ayudan a las cosechas.

Nuevas suposiciones serán desarrolladas pero luego descartadas por falta de fuentes testimoniales que las prueben.

En cambio, el autor compara las contiendas rituales entre invierno y verano que aún perviven en Europa central y septentrional con los enfrentamientos entre *benandanti* y hechiceros. Y si bien encuentra analogías, remarca sus significativas diferencias, sobre todo en el terreno del contenido de los ritos: no se sabía quién resultaría vencedor en la contienda que los bienaventurados libraban por las cosechas. Esto agregaba dramática a la rito.

Finalmente, se hipotetiza sobre la causa de la cristianización de esos ritos agrarios, en tanto máscara, como paulatinamente revestidos de motivación cristiana o como contrapartida de la asimilación progresiva de elementos diabólicos a los enemigos brujo, los bienaventurados identificaran la causa propia como defensa de la fe.

Como cierre del capítulo, Ginzburg rastreará lo ocurrido con brujas y hechiceros, los adversarios. Ellos surgen por contraste con los *benandanti* en los testimonios de Gasparutto y Moducco. Esto es, son capaces de destruir las cosechas y de hechizar a los niños. Nada que los acerque a la imagen del sabá diabólico tradicional sino hasta el siglo XVII. En Modena las primeras referencias a las brujas se asocian durante el siglo XV con el culto de Diana, divinidad femenina misteriosa, mas no con el culto del diablo.

En verdad, esa identidad entre hechiceros y muertos errantes es una identidad *sui generis*; no se debe transformar, evidentemente, en forma rígida, ese mundo de creencias populares tan fluido, contradictorio y compuesto en una serie de relaciones racionales, claras y distintas. Es fácil objetar que brujas y hechiceros, más allá de participar, según los *benandanti* "en espíritu" de las asambleas nocturnas, viven su vida cotidiana, son, en suma, hombres y mujeres de carne y hueso, no almas errantes. Pero la existencia de una dualidad irreductible de planos es característica de esa mitología popular. (Ginzburg, 1990, 86)

Importa, entonces, el rescate de la ambigüedad significativa identificable en las múltiples aristas que nos ofrecen estos testimonios provenientes de voces populares. Importa que la profesión del "bienaventurado", impreso como destino a partir de la virtud o maldición de haber nacido con la "camisa puesta", se manifestara a través de los años sumergiéndose en un misterioso letargo para canalizar las aspiraciones y temores de la comunidad, "el miedo a la penuria, la esperanza de una buena cosechá, la preocupación por el más allá, la nostalgia desesperada de los seres fallecidos, la ansiedad por su destino ultraterreno".

Es en el capítulo 3 donde Ginzburg diferencia en el proceso histórico que está estudiando, una etapa "apenas aparentemente estática" -de circulación del mito eminentemente agrario de los *benandanti* friulanos entre 1575 y 1620- de una fase siguiente de "transformación rápida, casi violenta".<sup>4</sup>

A propósito de lo anterior, explicita algunas consideraciones acerca de lo que denomina un mito popular y que resultan, a mi juicio, por lo menos acotables:

Mas un mito popular, no vinculado a ninguna tradición erudita y, por lo tanto, no influenciado por factores de unificación y homogeneidad como eran, en ese período, sermones, textos impresos, representaciones teatrales, terminaba finalmente por atraer contribuciones individuales y locales de todo género, testimonios elocuentes de su vitalidad y actualidad. (Ginzburg, 1990, 97)

Lo afirmado supone por parte de Carlo Ginzburg no sólo una concepción polarizada de los términos tradición erudita/tradición popular, sino también una discutible manera de pensar lo popular como una entidad libre de presiones, aislado, puro, rico en sí mismo, y de alguna manera resistente a cualquier tipo de contaminación con los esquemas eruditos, a los cuales se les ha venido prestando escasa atención.

¿Acaso no sufrían presiones durante sus interrogatorios por parte de jueces inquisidores los supuestos *benandanti*? En ese primer período, un con-

<sup>4</sup> Ginzburg, 1990, 96.

Conformidad con los tratados demonológicos, con los “Tibros”, seguida finalmente en estas confesiones que agregan al sabá la novedad de parodiar ofensivamente las ceremonias religiosas. Sin embargo, el inquisidor deja tres veces en libertad a Sion y da paso a la justicia secular. Indicios llamativos que llevan a Ginzburg a la consideración de nuevas conjeturas que, por resultar a su vez incompletas, hacen necesaria la apertura de esta estructura arborescente a través de la revisión de nuevos casos. Así aparecerá un nuevo sujeto, Michele Soppe, con la consiguiente incorporación de aristas problemáticas novedosas: la miseria de un benandante, el dinero requerido a cambio de los actos de exorcismo, la imagen negativa adquirida por los *benandanti* para la mentalidad popular,<sup>6</sup> su denuncia contra las brujas.

Una cuestión que se retoma en esta zona del trabajo se refiere al lenguaje, en dos sentidos. En primer lugar, con referencia a las barreras sociales y culturales que separan la mentalidad de los campesinos del Friul de la de sus inquisidores, manifestadas especialmente en el terreno de la lengua. Por otra parte, se insiste en la ambigüedad que sigue cubriendo al término *benandanti* y que se revela en las preguntas que los eclesiásticos formulan repetidamente acerca de su significación. Tal vez sea esta fisura, esta distancia, la que propicia la pervivencia de los “trazos de la vieja distinción entre *benandanti* y hechiceros”, que se encuentran “hasta donde la identificación entre los primeros y los segundos está casi concluida”.<sup>7</sup>

### Otras hipótesis de lectura

La aproximación a *I benandanti* puede sugerir un doble camino de interrogación/indagación. El primero, casi obligatoriamente orientado hacia los antecedentes, europeos si no italianos, en los cuales parece abreviar la práctica historiográfica de Carlo Ginzburg.

Resulta tentador interrogarse cuánto de la influencia de un movimiento historiográfico como el de los *Annales*, que por 1966 transitaba el fin de su llamada segunda etapa, pudo haber incidido en su elaboración tan particular. En qué aspectos el Bloch de *Los reyes taumaturgos* está presente en esta primera obra de Ginzburg. Cuál es la posible vinculación de ésta con la historia de las mentalidades, en general, y en particular con ciertos planteos como los de Antoine Meillet y su concepción de *ouillage mental*, o de Lucien Febvre, aunque en forma recortada y peculiar.

Un segundo recorrido posible tendría que ver con un análisis prospectivo, esto es, una serie de preguntas orientadas hacia lo que significaría más tarde su obra. ¿Se podría leer el texto de 1966 en clave de antecedente de la

<sup>6</sup> Ginzburg, 1990, 147.

<sup>7</sup> Ginzburg, 1990, 178.

En definitiva, se propone acercarse a indagar qué era para los campesinos friulanos, como Gasparutto y Moduco, ser *benandanti*, qué podía significar esto para los inquisidores y cuál fue el resultado final de esta lucha por la asignación de sentidos. Y, sobre todo, rastrear la diversidad que hubo por detrás de la uniformidad aparente de ese núcleo de creencias populares campesinas, anclando en la brecha que se puede detectar entre la imagen propuesta por jueces e inquisidores -aunque de ella se ocupe mucho menos- y la ofrecida por los enjuiciados.

Por otra parte, en este primer prefacio el autor toma distancia de la historia de la "mentalidad colectiva", a la que rechaza por considerar que "termina en la hipóstasis de una serie de tendencias y fuerzas desearnadas y abstractas". En todo caso, el objeto de estudio serán las actitudes religiosas, "y, en sentido lato, la mentalidad de una sociedad campesina -la friulana- entre el final del siglo XVI y mediados del XVII, desde un punto de vista extremadamente circunscripto".

El riesgo de abreviar en las que denomina "actitudes individuales" es asumido, tal vez como único camino posible que permite rectificar una falencia histórica: el tema ha sido investigado fundamentalmente desde el punto de vista del discurso letrado.

Respecto de investigaciones anteriores, Ginzburg refiere la realizada por Hansen, quien estudiara, a principios de siglo, la construcción que teólogos e inquisidores hicieron, entre mediados de los siglos XIII y XV, de la imagen de la hechicería diabólica y difundieran a través de tratados, sermones, etcétera. Sin embargo, desde su propio trabajo se propone "documentar y enriquecer ulteriormente la línea de desenvolvimiento ya trazada por Hansen" contribuyendo a dar "comprensión del significado y de la naturaleza de la hechicería popular, distinta de los esquemas cultos de origen inquisitorial".

Otros estudios precursores interesados en brujas y hechicería pudieron leer los cultos de hechicería como pervivencias de cultos precristianos de fertilidad, como la egiptóloga inglesa Murray, en 1921, aunque ella no haya desentrañado en su lectura aquello que en las confesiones provenía de la presión inquisitorial de lo que era genuinamente de origen popular.

Al estudioso alemán Mayer le asigna Ginzburg el valor de haber llegado más cerca en su formulación del problema, aunque luego le critique lo exiguo de la documentación empleada y el no haber explicado la razón por la cual las sacerdotisas del supuesto culto de fertilidad aparecen desde el principio evocadas como enemigas de las cosechas, provocadoras de granizos y tempestades y portadoras de esterilidad para hombres, mujeres y animales.

En cuanto a la metodología empleada, Ginzburg declara haberse valido del método comparativo, el más historiográfico, establecido por Marc Bloch.

Siete años después, es decir, en 1972, Carlo Ginzburg esbozaba dos im-

## Carlo Ginzburg, heredero de Marc Bloch y Antonio Gramsci

Intentaré fundamentar, entonces, mi propuesta de leer este primer texto de Carlo Ginzburg ubicándolo en el cruce entre estos dos formantes.

La práctica historiográfica de Bloch, en particular, está ubicada en el marco de los *Annales* y se podría filiar en la larga tradición de quienes consideraron que la historia de los grandes hombres y sus grandes acciones -forma dominante de hacer historia durante mucho tiempo, circunscripta a hechos políticos y militares- debía ser superada. Las ideas rectoras del grupo fueron sintetizadas por Peter Burke<sup>9</sup> en tres aspectos relevantes -aunque él mismo rehuyera considerarlo como un bloque unívoco-: a) se alejaban de la tradicional narración omnisciente de los acontecimientos para estructurarse analíticamente alrededor de un problema; b) tendían a la historia de todas las actividades humanas, alejándose de la preminencia de la historia política; c) propiciaban el uso de herramientas interdisciplinarias.

Desde mediados del siglo XVIII podríamos rastrear cierta concepción crítica que comenzó a ocuparse de la "historia de la sociedad", ampliando el espectro de la concepción dominante mediante su interés por la moral, las costumbres, las leyes y el comercio. Voltaire ya mostraba en su primer libro de 1731 cierta preocupación por la economía; en *Le siècle de Luis XIV*, de 1739, ya se ocupaba de los distintos aspectos del reinado. El recorrido culminaría con su *Essai sur les moeurs*.

Si bien en el siglo siguiente la figura de Ranke y sus seguidores implicó ciertamente un regreso a la concepción de la historia restringida a lo político -¿tal vez una forma de diferenciarse de la novela realista?-, en todo caso hubo también otras voces disidentes. Entre ellas, la de Michelet me parece que constituyó una suerte de hilo inicial con el que Bloch en cierto aspecto y más aun Ginzburg se vincularían más tarde:

Michelet pedía lo que hoy caracterizaríamos como la "historia de abajo"; para decirlo con sus propias palabras, "la historia de aquellos que sufrieron, trabajaron, decayeron y murieron sin ser capaces de describir sus sufrimientos". (Burke, 1993, 16).

De todas maneras, de acuerdo con lo que Jim Sharpe manifestara en un artículo -incluido en *Formas de hacer historia*-, aunque cierto interés por la historia económica y social se manifestara, "el principal tema de la historia siguió siendo la exposición de la política de las elites".<sup>10</sup>

Fue precisamente Edward P. Thompson -había publicado un año antes su *The Making of the English Working Class*- quien introdujo la frase "historia desde abajo" en la jerga historiográfica y teorizó acerca del tema en un artículo publicado en 1966 en *The Times Literary Supplement*. Su predece-

<sup>9</sup> Peter Burke, 1993, 11-4.

<sup>10</sup> Jim Sharpe, 39.

torno a las casas reinantes” y de esta manera llegar a caracterizar la mentalidad de una época, las tendencias de la conciencia colectiva respecto de la imagen que se formaban de la realeza los antepasados medievales franceses e ingleses.

Y para el estudio de estos ritos, mediante los cuales se proponía configurar la concepción mística o sobrenatural atribuida a la realeza en Francia e Inglaterra durante un largo período, acudió a fuentes y testimonios altamente dispersos y heterogéneos. No resultaba tarea fácil hacer “historia con lo que hasta entonces no era más que anécdota”.<sup>12</sup>

Usé antes antes un término historiográficamente significativo: la concepción de una historia construida en torno de un “problema” lleva la clara marca del movimiento de los *Annales* y en especial de su otro mentor, Lucien Febvre.

Bloch consideraba que el estudio de las civilizaciones debía realizarse “fuera del marco demasiado estrecho de las historias nacionales”. Es así como *Los reyes taumaturgos* se conforma como un estudio de historia comparada donde la zona conformada por Francia e Inglaterra constituyó un bloque de creencias en el marco más amplio de la concepción sagrada de la realeza vigente en Europa central.

Historia de aristas profundamente antropológicas, la de *I benandanti* delimita, a través de una gran cantidad de casos que rescata del olvido, una problemática de la región, no vinculada específicamente con una concepción nacional. Por otro lado, también como Bloch, Ginzburg exhibe los caminos de investigación, conformando una historia de aspecto deshilvanado, que no oculta sus caminos truncos.

En cuanto a lo metodológico, el mismo Ginzburg (1993), en su análisis -que es a la vez alegato favorable- del paradigma indiciario citaba al Bloch de *Los reyes taumaturgos* como uno entre “unos pocos ejemplos de cómo pequeños indicios pueden considerarse significativos de fenómenos más generales”. Habiendo recalado en los hitos constituidos por el método Morelli, la atención que consecuentemente Freud prestara a los elementos marginales y encubiertos como indicios reveladores, la analogía con los detalles en que reparara Sherlock Holmes, reconoce en los tres el tronco común de la semiótica médica o sintomatología, “la disciplina que permite establecer un diagnóstico, aunque la enfermedad no sea observable directamente, sobre la base de unos síntomas superficiales, o signos”.

Se puede ir de los indicios al discurso histórico. En efecto, cuando se trata de obtener resultados importantes, bien vale correr el riesgo de partir de una “posición científicamente débil”, y valerse del “rigor elástico” que proporciona este método:

Y el saber del historiador, como el del médico, es indirecto,

<sup>12</sup> Marc Bloch, 1993, 26.

riormente expuestos no harían otra cosa que tratar de verificarlos en un asunto concreto, tratando de llegar a descubrir en las creencias de ciertos campesinos del Friul las configuraciones cambiantes de los estratos que las compusieron a través de un largo período.

## BIBLIOGRAFIA

ALVES DE ABREU, A., CASTRO GÓMES, A. Y LIPPI OLIVEIRA, L., "Historia y cultura: una conversación con Carlo Ginzburg". *Entrepasados*, año II, N° 2, 1992. Publicada originalmente por la revista *Estudios Históricos*. Río de Janeiro, Vol.3, N°6, 1990.

BLOCH, MARC, *Los reyes taumaturgos*, México, Fondo de Cultura Económica, 1993 (1ra edición, 1924).

BURKE, PETER, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales: 1929-1989*, Barcelona, Gedisa, 1993 (1ª edición, 1990).

ECO, UMBERTO, "Cuernos, cascots, zapatos: tres tipos de abducción", en *Los límites de la interpretación*, Barcelona, Lumen, 1992 (1ª edición, 1990).

GINZBURG, CARLO, *Os andarilhos do bem. Feiticarias e cultos agrários nos séculos XVI e XVII*, San Pablo, Editora Schwarcz, 1990 (1ª edición, 1966).

GINZBURG, CARLO, "Señales. Raíces de un paradigma indiciario", en Aldo Gargani (Ed.) *Crisis de la razón*, México, Siglo XXI, 1993 (1ª edición, 1979).

GRAMSCI, ANTONIO, *Literatura y vida nacional*, Buenos Aires, Lautaro, 1961 (1ª edición, 1952).

LEVI, GIOVANNI, "Sobre microhistoria", en AA.VV. (Peter Burke comp.) *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Universidad, N°765.

REVEL, JACQUES, "Micro-análisis y construcción de lo social", en *Anuario del IEHS*, Tandil, 1995.

SHARPE, JIM, "Historia desde abajo", en AA.VV. (Peter Burke comp.) *Formas de hacer Historia*, Madrid, Alianza Universidad, N°765.