

OVER DE INTRINSIEKE GRENZEN VAN ONZE KENNIS

Een interview met Carlo Ginzburg

Hans Peter Ros

Sinds het verschijnen van de micro-storia *De kaas en de wormen* (1976), en zeker sinds de publikatie van zijn 'sporenartikel' (1979), heeft de Italiaanse historicus Carlo Ginzburg enige jaren in het centrum van de belangstelling gestaan. De laatste tijd lijkt deze belangstelling wat geluwd, misschien als gevolg van het feit dat zijn magnum opus *Extasen. Een ontcijfering van de heksensabbat* (1989) niet echt in vruchtbare aarde is gevallen. Het boek is dan ook eigenlijk, zoals Ginzburg zelf zegt, geen historisch boek. Bovendien gaat het, door zijn grootschalige karakter en het feit dat Ginzburg zich bijvoorbeeld beroept op het structuralisme, in tegen de postmoderne tijdgeest. Toch is het een zeer intrigerend boek. Voldoende reden dus om het in het navolgende interview centraal te stellen. Daarnaast komen enkele andere van zijn werken en een recent gehouden lezing aan bod. Het gesprek vond plaats in Utrecht op 8 en 9 december 1994.

Wat is er zo intrigerend aan *Extasen*? In de eerste plaats de enorme hoeveelheid mythen, rituelen en historische feiten die Ginzburg met elkaar in verband brengt. Zijn onderzoek is in geografische en temporele zin letterlijk onbegrensd. In al deze mythen en rituelen wijst Ginzburg een gemeenschappelijke betekenis aan, die bestaat uit de 'in de geest' ondernomen reis naar de wereld der doden. Uiteindelijk voert het onderzoek Ginzburg terug naar de duizenden jaren oude cultuur van de Siberische sjamanen, waarin de tijdelijke zielsuittreding centraal staat. De sjamanen bereiken deze zielsuittreding in een toestand van extatische trance. Dezelfde verschijnselen - de zielsuittreding, de extatische trance en het feit dat dit aan slechts enkelen was voorbehouden - kwamen ook voor bij de Noord-Italiaanse Benandanti. Deze mensen, die als gemeenschappelijk kenmerk hadden dat zij in het vruchtvlies geboren waren, stonden aan het begin van de Nieuwe Tijd voor de inquisitierechtbanken terecht. De vreemde verhalen die zij vertelden werden als ketters gezien, maar Ginzburg herkende er in zijn eerste boek *De Benandanti* (1966) een authentieke laag van volksgeloof in. In *Extasen* tracht hij de historische wortels van dit geloof te achterhalen.

De historische reconstructie die Ginzburg biedt blijft noodzakelijkerwijs hypothetisch, bij gebrek aan voldoende bronnen, maar is desondanks indrukwekkend. Het boek intrigeert daarnaast óók, omdat Ginzburg behalve een beschrijving ook een verklaring tracht te bieden. In navolging van Lévi-Strauss realiseert hij zich dat wie een zo langdurige continuïteit in de geschiedenis blootlegt, niet om de vraag heen kan wáárom de betreffende mythische kern zo



Carlo Ginzburg (foto H.P. Ros)

lang kon blijven bestaan. Ginzburg beantwoordt deze vraag door te wijzen op de menselijke behoefte aan kennis. Wie door een zielsuittreding 'naar de andere kant' was geweest, had kennis die voor andere mensen niet bereikbaar was.

Het antwoord op de vraag waarom de functie van 'contactpersoon' met het hiernamaals alleen was weggelegd voor bepaalde mensen, zoekt Ginzburg in de zelfperceptie van het menselijk lichaam. Het is hem namelijk opgevallen dat in veel mythen de extatische reis naar het dodenrijk alleen wordt ondernomen door mensen met een lichamelijke afwijking. Mankheid is daarvan een veel voorkomend voorbeeld. Een ander voorbeeld vindt Ginzburg bij de Benandanti: alleen diegenen die in het vruchtvlies werden geboren, werden op latere leeftijd Benandanti. Ginzburg concludeert hieruit dat het misschien wel voor de hand ligt dat juist mensen met een afwijking de functie van 'contactpersoon' vervulden: de mens is zich waarschijnlijk altijd bewust geweest van de symmetrie van het lichaam. Daarom waren juist diegenen die van die symmetrie afweken, geschikt om een ervaring uit te drukken die het menselijke te boven gaat: de tijdelijke reis naar de wereld der doden.

In een recent door u gehouden lezing sprak u over 'vervreemding van het verleden' als een narratief instrument dat door de historicus gebruikt kan worden. Bedoelt u hiermee dat het verleden in wezen niet vreemd voor ons is?

Ik heb inderdaad de indruk dat we vaak naar het verleden kijken alsof het ons bekend voor komt. De werkelijke 'vreemdheid' van het verleden is iets dat opnieuw gecreëerd moet worden. We hebben de neiging onszelf te projecteren in het verleden. Een hele natuurlijke neiging, maar ik denk dat we ons er tegen moeten verzetten. Mensen uit het verleden waren niet exact hetzelfde als wij. Dit 'niet exact' biedt een geheel nieuw perspectief: het gaat er vooral om de mate van vreemdheid te doorgronden. En mijn stelling daarbij is, dat het verleden iets onvoorspelbaars heeft, dat niet door verbeelding kan worden begrepen. Onze verbeelding kan natuurlijk helpen, maar ik denk dat het historisch bewijsmateriaal meer verbeeldingskracht heeft. Onze fantasie is een noodzakelijk hulpmiddel dat suggesties kan aandragen, maar uiteindelijk gaat het om de bewijzen.

Is taal geen probleem bij het 'vervreemden' van het verleden? Per slot van rekening gebruiken we voor dat 'vervreemden' onze eigen, niet-vreemde taal.

Hier ligt zeker een probleem. Onze relatie met het verleden ligt verankerd in de taal. We gebruiken onze woorden, maar proberen tegelijkertijd die van het verleden te gebruiken. Dit leidt soms tot continuïteiten die slechts aan de oppervlakte liggen, omdat dezelfde woorden niet altijd hetzelfde hebben betekend. Lang geleden las ik een indrukwekkende passage bij Marc Bloch - wiens werk ik enorm waardeer; hij was waarschijnlijk de grootste historicus van de twintigste eeuw - waarin hij opmerkt dat we het woord 'strijd' zowel gebruiken voor de oorlogen van Hannibal als voor bijvoorbeeld de Eerste Wereldoor-

log. Achter deze continuïteit in taal dient de historicus echter een menselijke werkelijkheid te reconstrueren. Hier heb je in een notepad het probleem waar het om gaat. Het zou natuurlijk absurd zijn een woord als 'strijd' niet te gebruiken omdat de werkelijkheden die ermee corresponderen zo verschillend zijn. Tegelijkertijd moeten we niet in de val lopen van een onterechte continuïteit. In beide gevallen kunnen we het woord 'strijd' gebruiken, maar het verschil moet duidelijk gemaakt worden.

Het gaat hier natuurlijk maar om één voorbeeld. Als je kijkt naar het onderzoek dat door historici is verricht - en soms nog niet is verricht - naar begrippen als 'ziel', 'staat', 'liefde' enzovoort, dan blijkt dat de poging om voorbij dergelijke schijn-continuïteiten te gaan, zeer vruchtbaar kan zijn.

Uw concept van vervreemding doet denken aan de postmoderne geschiedtheorie, waarin de nadruk ligt op het respecteren van de vreemdheid van het verleden.

Deze overeenkomst is naar mijn idee maar schijn. De eis van bewijsvoering plaats ik in het centrum van mijn benadering, terwijl hij voor postmoderne theoretici geen rol speelt. Wanneer je de notie 'bewijs' over boord zet, zou 'vervreemding' het resultaat kunnen zijn van verbeelding; een projectie.

Theoretici schrijven meestal niet over het verleden zelf, maar alleen over geschiedschrijving. Ze schrijven dus over een ervaring die ze nooit gekend hebben. 'Vervreemding' is dan vooral een kwestie van woorden en dat is naar mijn mening niet genoeg. Zij dient altijd verbonden te zijn met het bewijsmateriaal. Uitspraken moeten gebaseerd zijn op bewijsmateriaal, wat natuurlijk niet wil zeggen dat ze daarmee ook bewezen zijn.

Wat in uw boek Extasen vooral indruk op me heeft gemaakt is het feit dat u de dood - in onze generationaliseerde samenleving meestal naar de rand verdrongen - in het centrum van onze cultuur plaatst. Was dit ook uw bedoeling?

Ja, ik denk dat het hier gaat om iets waar we ons bewust van zouden moeten zijn. Al is het boek vooral een poging om deze culturele betekenis van de dood in een historisch perspectief te plaatsen. Het onderwerp van het boek had in ieder geval een diepe persoonlijke betekenis voor mij.

Gewoonlijk associëren we de dood met droefheid en verdriet, en met iets macabers. Deze elementen maken echter niet de kern uit van het boek. Het was mij er vooral om te doen te laten zien hoe de relatie met de wereld der doden een levend onderdeel van onze cultuur is. En niet noodzakelijkerwijs alleen van onze cultuur, maar vooral ook van de cultuur van het verleden.

Over uw boek is weinig discussie geweest. Wat denkt u dat hiervan de reden is?

Er zijn veel besprekingen van het boek verschenen en ik heb een uitgebreide discussie over het boek gevoerd met een goede vriend, Perry Anderson, in de *London review of books*. Maar het is waar dat er geen echt debat is geweest.

Misschien is dit onvermijdelijk omdat het boek in bepaalde opzichten buiten de geschiedschrijving valt; het uitblijven van de discussie heeft me in ieder geval niet verbaasd. Misschien komt het nog, misschien ook niet. Voor mij was het schrijven van het boek veel belangrijker dan de receptie ervan. Ik ben blij dat ik het boek geschreven heb en ik sta er nog steeds achter. Wel heb ik nu het sterke gevoel dat het door iemand anders geschreven is. Misschien komt dit door het vreemde gevoel niet meer te leven met een boek dat zo lang bij me is geweest.

De impact van boeken is denk ik onvoorspelbaar. Mijn eerste boek, *De Benandanti*, was destijds tamelijk vernieuwend. *De kaas en de wormen* daarentegen, dat onmiddellijk succesvol was, was minder nieuw ten opzichte van de toenmalige ontwikkelingen. Maar juist daardoor vond het direct zijn weg naar het publiek. Er was een potentieel publiek voor dat boek dat vrij plotseling was ontstaan. Bij *De Benandanti* was er een kloof tussen het publiek en het boek. Later kreeg ook dat werk zijn lezers, maar dat was waarschijnlijk het gevolg van het succes van *De kaas en de wormen*. Veel lezers konden zich denk ik emotioneel identificeren met Menocchio, de hoofdpersoon van *De kaas en de wormen*. En omdat er maar één hoofdpersoon is, is het ook een makkelijker boek.

Extasen daarentegen is veel moeilijker. Of het beter of slechter is kan ik uiteraard zelf niet beoordelen, maar ik heb wel het gevoel dat het op zichzelf staat, dat het buiten de hoofdstroom valt. Het kan zeker niet in een bekend hokje geplaatst worden, het is niet gerelateerd aan een specifieke discipline. De meeste historici beschouwen het niet als een historisch werk, hooguit gedeeltelijk. Zo zijn er recensies verschenen waarin alleen het eerste deel besproken werd - wat natuurlijk zeer ongebruikelijk is - omdat de auteurs zich niet in staat achtten iets over de rest te zeggen. Een probleem is ook dat niemand zich met dit onderwerp heeft beziggehouden. Wel met de heksensabbat uiteraard, maar daar gaat dit boek eigenlijk niet over. In ieder geval is het boek een beetje een vreemde eend in de bijt. In zekere zin was dit ook mijn bedoeling; niet dat ik *per se* iets vreemds wilde schrijven, maar het onderwerp zelf was zo vreemd dat ik dat in het boek wilde handhaven; het moest dus niet licht verteerbaar worden.

In zekere zin was De kaas en de wormen destijds toch ook een buitenbeentje?

Nee, dat denk ik niet. *De kaas en de wormen* werd bijvoorbeeld in Italië onmiddellijk populair en werd ook vrij gemakkelijk vertaald in andere landen, omdat het gaat over een verslagen man, een soort anti-held maar hoe dan ook een held, waardoor het makkelijk leesbaar is. Bij *Extasen* ligt dit anders omdat het uitgangspunt eigenlijk onacceptabel is. Ik denk dat het niet overdreven is te stellen, dat de vraag naar de mogelijke relatie tussen heksen en sjamanen voor ieder denkbaar historisch boek onacceptabel is. Als je dan toch die vraag stelt en kant en klare antwoorden als 'een collectief onderbewustzijn' afwijst, moet je eerst een raamwerk maken waarin de vraag 'denkbaar' wordt. Nadat ik dat had gedaan heb ik geprobeerd een antwoord te geven. Daarmee kun je het eens zijn

of niet, maar dat neemt niet weg dat zowel de vraag als het antwoord zeer ongebruikelijk zijn. En dus ben ik ook niet verbaasd dat een echte reactie op het boek is uitgebleven.

U schetst in Extasen één grote lijn in de geschiedenis, een constante, terwijl het boek is opgebouwd rond allerlei individuele feiten. Je zou kunnen zeggen dat het boek het midden houdt tussen de macroscopische werken van bijvoorbeeld Braudel en de 'micro-storie' die u zelf heeft geschreven.

Als dat zo is zou ik daar zeer tevreden mee zijn, maar ik betwijfel het. Ik denk dat de individuele kant van het boek niet sterk genoeg is, omdat ik niet voldoende bewijsmateriaal heb kunnen vinden. Het zou misschien waar zijn als je *De Benandanti* zou zien als een lang inleidend hoofdstuk. Je zou beide boeken samen opnieuw kunnen publiceren.

De benadering van Braudel was natuurlijk volstrekt anders, maar er is misschien een gemeenschappelijk element in de idee van het overstijgen van nationale grenzen. Er is geen twijfel over mogelijk dat ik beïnvloed ben door zijn idee van 'longue durée'. Ik kan me nog herinneren dat ik zeer onder de indruk was van zijn artikel daarover, toen ik het voor het eerst las.

In de inleiding bij Extasen gaat u in op de theoretische aspecten van het boek. U stelt daar dat er drie typen verklaringen zijn die door historici gebruikt worden, wanneer het gaat om het verklaren van verschijnselen die zowel in tijd als in geografische ruimte op zeer grote schaal voorkwamen. De eerste is de diffusionistische verklaring, die zich beperkt tot het geven van een beschrijving van het proces van verspreiding (diffusie) van de betreffende verschijnselen. De tweede is de structuralistische verklaring, vooral verbonden met de naam van Lévi-Strauss. De derde is de verklaring die de betreffende verschijnselen herleidt tot een gemeenschappelijke prehistorische bron.

Wat is eigenlijk het verschil tussen het eerste en het laatste type verklaring? Beide gaan immers terug tot een gemeenschappelijke prehistorische oorsprong?

Ja, uiteindelijk wel. Het verschil zit hem echter in de manier van verspreiding van de betreffende verschijnselen. Bij diffusie is er sprake van een indirecte afstamming: de verschijnselen die worden doorgegeven ondergaan steeds nieuwe invloeden. Als je daarentegen kijkt naar het Indo-europese model van Dumézil, dan is daarin sprake van verschijnselen die direct afstammen van een soort prehistorisch cultureel domein. Een goed voorbeeld van een directe afstamming zijn talen die afstammen van het Latijn, zoals Frans en Italiaans. Weliswaar zijn daarin elementen van diffusie aanwijsbaar, zoals het feit dat de Fransen het Italiaanse woord voor muziek hebben overgenomen en de Italianen het Franse woord voor mode, maar dit zijn randverschijnselen. Veel belangrijker is het element van directe afstamming van een gemeenschappelijke oorsprong, namelijk het Latijn.

Het derde type verklaring, die van de gemeenschappelijke oorsprong, brengt u in verband met de archetypische verklaring van Jung, die uitgaat van een collectief onderbewustzijn dat in de prehistorie gevormd zou zijn. Dit type verklaring wordt door u bij voorbaat van de hand gewezen. Waarom?

De idee van een collectief onderbewustzijn impliceert dat er iets is dat diep in het onderbewustzijn van alle mensen uit één cultuur of zelfs van de mensheid als geheel verankerd ligt, en daarom wordt doorgegeven. Mijn belangrijkste bezwaar is dat dit doorgeven als vanzelfsprekend beschouwd wordt. Met andere woorden, niet alleen is een dergelijke transmissie helemaal niet bewezen, het wordt ook niet geproblematiseerd. Vanuit een wetenschappelijk standpunt lijkt mij dat absurd. Om die reden kon ik een dergelijke verklaring niet accepteren, ook al zou het mijn werk natuurlijk veel gemakkelijker gemaakt hebben. Waarom zou ik nog op zoek gaan naar veranderingen in het verleden, of naar een mogelijke historische verspreiding, wanneer er een instrument als 'het collectief onderbewustzijn' voor handen is om *alles* mee te verklaren? Een dergelijke verklaring is eigenlijk onverenigbaar met onderzoek. Misschien ben ik *unfair* jegens Jung, het zou kunnen. Ik geloof dat ik een zekere intellectuele weerstand tegen hem heb, ik kan hem niet echt serieus nemen.

U spreekt wel van "kenmerken van de menselijke geest".

Ja, maar ik heb steeds een onderscheid gemaakt tussen twee zaken. Aan de ene kant heb je de concrete archetypen, zoals bij Jung, Eliade enzovoort, die zouden worden doorgegeven. Bijvoorbeeld het archetype 'de boom'. Aan de andere kant heb je de abstracte benadering van Lévi-Strauss, die inhoudt dat er alleen 'lege' mogelijkheden zijn, die op verschillende manieren kunnen worden ingevuld. Op wetenschappelijk niveau is deze laatste benadering naar mijn mening veel interessanter en veelbelovender. Bij Lévi-Strauss is er echter geen transcendentiaal element, dat de verschillende manieren waarop culturen die 'lege mogelijkheden' invullen kan verklaren. Op het niveau van *Extasen* is er wel een element dat de culturele convergenties althans in principe kan verklaren, namelijk de zelfperceptie van het menselijk lichaam. Er is dus een soort onderstroom in de menselijke geschiedenis die wordt bepaald door het menselijk lichaam. Het menselijk lichaam, liever gezegd de zelfperceptie van het lichaam, genereert onmiskenbaar een veelheid aan symbolen. De vraag waar ik mee worstelde is of het mogelijk is het bestaan van al deze symbolen te verklaren door alléén te verwijzen naar het menselijk lichaam. Ik denk van niet. Ik heb dus óók gezocht naar een historische transmissie.

Zoals Lévi-Strauss al zei in de passage die ik in mijn boek geciteerd heb: historische transmissie is één ding, continuïteit is iets anders. Het gaat erom te begrijpen waarom bepaalde vormen zo veerkrachtig waren, dat ze steeds bleven bestaan. Ik heb geprobeerd aan te tonen dat dit te maken heeft met een formeel aspect, met andere woorden, er is zoiets als een 'goede vorm'. De aantrekkingskracht van deze vorm op verschillende culturen is gelegen in het

feit dat hij gerelateerd is aan onze perceptie van het lichaam. Dat is ook de reden waarom juist asymmetrie kon worden gebruikt om uiting te geven aan die diepgewortelde mythe over mensen die naar de wereld der doden gaan en daaruit terugkeren. De continuïteit kan dus niet alleen verklaard worden in historische termen, er is ook een formeel aspect. Als je alléén zou wijzen op de mogelijke historische verspreiding van bepaalde vormen, impliceer je dat 'historische verspreiding' getransformeerd kan worden in een theorie, dat continuïteit kan worden uitgelegd in termen van historische verspreiding. De vraag wáárom bepaalde vormen zo veerkrachtig waren blijft dan echter bestaan.

Mijn eerste reactie is dat 'structurele kenmerken van de geest' en 'historische verspreiding' elkaar uitsluiten. Ik zou zeggen dat het voorkomen van een verschijnsel in verschillende culturen verklaard wordt door òfwel het eerste, òfwel het tweede.

Ik denk dat beide verklaringen elkaar in dit geval niet hoeven uit te sluiten, omdat de gelijksoortigheid van de verschijnselen die ik heb behandeld zeer specifiek is. In het werk van Lévi-Strauss vind je allerlei opposities, tussen hoog en laag bijvoorbeeld, of tussen koud en warm, die op een structureel niveau worden verklaard. Maar wanneer je verschillende verhalen vindt over mensen die hun lichaam verlaten om te strijden tegen de doden in een veld vol met rozen - en je vindt dit bijvoorbeeld in de Kaukasus en in Friuli - dan zou het absurd zijn om dit alléén op een structureel niveau te verklaren. De idee van een historische keten is hier onvermijdelijk. Misschien is dit voorbeeld het enige bewijsmateriaal voor zo'n keten, maar dat is nog geen reden de mogelijkheid te verwerpen. Het verschil tussen een structuralistische en een diffusionistische verklaring is vergelijkbaar met het verschil tussen de syntaxis en het lexicon. In *Extasen* spelen beide een rol.

Het gaat in uw boek dus om de combinatie van historische verbanden en structurele aspecten van de menselijke geest. Bedoelt u met dat laatste een psychische behoefte van de mens om kennis te hebben van de dodenwereld?

Het gaat hier om een cruciaal element in elke cultuur die we kennen. Ik zou echter niet het psychologische element willen benadrukken, omdat in onze relatie met het hiernamaals de cultuur altijd een bemiddelende rol speelt. Het is niet iets dat alleen in psychologische termen kan worden uitgelegd. Wanneer je het hebt over mijn verklaring voor de grote verspreiding van de betreffende verschijnselen, dan zou ik ook niet willen spreken van een psychologische verklaring. De zelfperceptie van het menselijk lichaam is naar mijn mening niet zozeer psychisch, maar vooral cultureel bepaald. Het probleem in dit verband is dat ik niet kon bewijzen dat dezelfde ideeën, dezelfde symbolische configuraties, ook zouden zijn voorgekomen in culturen zonder enig historisch contact. Dit is een gevoelig punt waar ik ook in mijn boek kort aandacht aan besteed. Ik kon wel de mogelijkheid en misschien zelfs de waarschijnlijkheid laten zien van

historische verbanden, en daarnaast kon ik een serie morfologische convergenties laten zien. Maar het cruciale experiment zou geweest zijn om te laten zien dat dezelfde culturele, dezelfde symbolische configuraties, ook zouden zijn verschenen in afwezigheid van ieder historisch contact. Een dergelijk negatief *statement* gaat onze kennis echter te boven. We zijn namelijk niet in staat om de mogelijkheid te verwerpen dat er historische contacten waren tussen twee punten op aarde in de neolithische tijd. Dit is een belangrijk punt, omdat het de grenzen van onze kennis aangeeft. Je zou kunnen zeggen dat mijn boek uiteindelijk geen echte verklaring geeft, maar dat heb ik ook niet gepretendeerd. Het is al moeilijk om te bewijzen dat iets is gebeurd; maar bewijzen dat iets niet is gebeurd, dat is nog veel moeilijker. Je zou het boek dan ook kunnen zien als een extreem soort *case-study* naar de historische verklaring. Ik geloof dat ik werd geconfronteerd met enkele intrinsieke grenzen van onze kennis.

Lévi-Strauss heeft eens met de interessante gedachte gespeeld om te laten zien dat er structurele elementen te vinden zijn, die niet gerelateerd zijn aan historische verbanden. Daartoe wilde hij de Griekse Oedipus-mythe vergelijken met een Oedipus-achtige mythe in Noord-Amerika. Maar in zekere zin ontweek hij het probleem, omdat hij niet in staat was te bewijzen dat er in een ver verleden geen contact was geweest. Daarmee is het omgekeerde natuurlijk ook nog niet bewezen, maar de mogelijkheid kan niet zonder meer van de hand worden gewezen. Het gaat hier om intrinsieke grenzen van onze kennis; ik was geïntrigeerd door het feit dat deze grenzen niet bepaald werden door wat er in het verleden gebeurd is, maar door wat er niet gebeurd is.

In uw artikel Sporen. Wortels van een indicie-paradigma beschrijft u een keerpunt in de geschiedschrijving, aan het eind van de negentiende eeuw.¹ U suggereert dat met de opkomst van een indicie-paradigma de moderne geschiedschrijving begint. In uw artikel Ekphrasis and quotation beschrijft u óók een keerpunt, waarna de moderne geschiedschrijving zou zijn ontstaan, maar dan honderd jaar eerder, met het werk van Edward Gibbon.² Hoe valt dat met elkaar te rijmen?

Ik denk dat beide opvattingen niet tegenstrijdig zijn. Er zijn eigenlijk twee verschillende keerpunten, op een verschillend niveau. In het laatstgenoemde artikel refereerde ik aan Momigliano's opvatting over het ontstaan van de moderne historiografie. Momigliano had het over de moderne historiografie als een genre, terwijl wat ik zei over de late negentiende eeuw betrekking had op de sociale wetenschappen in het algemeen, niet alleen op de geschiedschrijving. Mijn 'sporenartikel' was breder, minder specifiek.

1 C. Ginzburg, 'Sporen. Wortels van een indicie-paradigma' in: idem, *Omweg als methode. Essays over verborgen geschiedenis, kunst en maatschappelijke herinnering* (Nijmegen 1988) 206-261.

2 C. Ginzburg, 'Ekphrasis and quotation', *Tijdschrift voor Filosofie* 50 (1988) 3-19.

Toch wordt uw 'sporenartikel' vaak in verband gebracht met micro-geschiedenis.

Ja, maar het is zeker geen manifest voor micro-geschiedenis. Ik denk dat ik zicht probeerde te krijgen op mijn eigen werk, maar het artikel tegelijkertijd probeerde te verbinden met iets veel groters. En om een artikel dat begint met neolithische jagers en dat eindigt in onze eigen tijd, in verband te brengen met micro-geschiedenis, dat zou wat ver gaan.

Er is nogal een verschil tussen de micro-storia die u eerder hebt geschreven, en het zonder meer macroscopische boek Extasen. Daarnaast bent u de laatste jaren steeds meer het belang van het historisch bewijs gaan benadrukken. Kunnen we spreken van een breuk in uw oeuvre, misschien als reactie op het postmodernisme?

Ik denk het niet. Ik zie veel continuïteiten - al ben ik natuurlijk niet degene die dit het beste kan beoordelen. Tegelijkertijd zijn de onderwerpen waarmee ik me heb beziggehouden zeer heterogeen. Zo was ik bijvoorbeeld al vroeg in kunstgeschiedenis geïnteresseerd: mijn artikel over Aby Warburg en de Warburg-traditie werd in 1966 gepubliceerd, in hetzelfde jaar als mijn eerste boek *De Benandanti*.³ Toch pakte ik deze interesse pas weer op aan het eind van de jaren zeventig, en op dit moment werk ik opnieuw aan een kunsthistorisch onderwerp. Mijn onderwerpen veranderen dus regelmatig, maar mijn aanpak is vergelijkbaar. Ik zou dan ook vooral de continuïteit willen benadrukken.

Mijn polemische benadering van het postmodernisme is te zien als een zelfreflectie op mijn werk tot nu toe. Ik denk dat mijn oorspronkelijke onderzoekservaring met inquisitoriale verslagen, verkregen door mijn onderzoek voor *De Benandanti*, een grote invloed heeft op hoe ik nu tegen mijn werk aankijk.

Door die onderzoekservaring raakte u overtuigd van het belang van het historisch bewijs. Toch is de notie 'historisch bewijs' afwezig in het 'sporenartikel'.

Daar heb je zeker gelijk in. Ik was namelijk gestuit op een serie vragen die riep om een antwoord, terwijl er nauwelijks bewijsmateriaal voorhanden was. Maar juist daarvan is altijd een grote aantrekkingskracht op mij uitgegaan. Het stimuleerde me om het tòch te proberen, om te proberen nog rigoureuzer te zijn in termen van historisch bewijs. Het gaat om het verkennen van een soort grens. Het is het syndroom van de 'advocaat van de duivel', dat je de grootste tegenstander van jezelf moet zijn. Ik denk dat dit wel een terugkerend element is in mijn werk. Waarmee ik overigens niet wil zeggen dat dit alles er al vanaf het begin was. De discussie over het bewijs kwam duidelijk pas later en dat had zeker te maken met een uitdaging die van het postmodernisme uitging. De

3 C. Ginzburg, 'Van Aby Warburg tot Ernst Hans Gombrich. Aantekeningen bij een methodisch vraagstuk' in: idem, *Omweg als methode* 67-149.

aandacht voor het bewijs was er al, maar door kritiek van buiten werd het expliciet. Ik zou dus niet willen spreken van een breuk maar van continuïteit. Uiteindelijk is *Extasen* natuurlijk ook verbonden met mijn eerste boek *De Benandanti*.

Een laatste, biografische vraag: bent u zelf, net als de Benandanti, in het vruchtvlies geboren?

Hahaha, nee, helaas niet. Dat zou een gelukkige omstandigheid geweest zijn.



Rookbom bij het huwelijk van Beatrix en Claus, 10 maart 1966