

Norman Cohn y las raíces del milenarismo

Jon Juaristi

Norman Cohn

En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media

Trad. de Julio Monteverde

Logroño, Pepitas de calabaza, 2015 576 pp. 28 €

El 6 de octubre de 1995, *The Times Literary Supplement* publicó una lista de «los cien libros más influyentes desde la Segunda Guerra Mundial». La lista había sido elaborada por filósofos, analistas políticos y profesores de ciencias sociales y se limitaba a títulos de *non fiction*, es decir, lo que en España se denomina abusivamente *ensayo*.

Participaron en la selección, entre otros, Ralf Dahrendorf, Leszek Kołakowski, Timothy Garton Ash y Michael Ignatieff. Como toda valoración colectiva, el resultado resulta bastante cuestionable. El libro que figuraba en primer lugar -1984, de George Orwell- aún podría suscitar consensos muy amplios. No así el que le sigue, *The Ecological Rift*, de John Bellamy Foster, que lo mismo habría podido aparecer en último lugar (en vez de *The Capitalist Revolution*, de Peter L. Berger) o, sencillamente, no aparecer. Pocos lo habrían echado en falta.

No es el caso del que ocupa el cuadragésimo tercer puesto de la lista, precedido inmediatamente por *Mythologies*, de Roland Barthes, y seguido por los *Cahiers* de Albert Camus: *The Pursuit of the Millennium. Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, de Norman Cohn, uno de los grandes *long-sellers* de la época, cuya influencia en la cultura letrada de la segunda mitad del siglo XX, como veremos, sería muy difícil poner en duda. Sin embargo, y al contrario que Barthes y Camus (y nada digamos de Orwell), la personalidad de su autor es desconocida para la mayoría de sus lectores. Y eso que presenta facetas tan interesantes y atractivas (o más) que las de cualquier otro de los autores seleccionados.

Norman Rufus Colin Cohn nació en Londres, el 12 de enero de 1912. Su padre, August Cohn, era un judío de ascendencia alemana casado con una católica, lo que explica un temprano interés de Norman por las culturas alemana y francesa (esta última ha sido una referencia de primer orden para el catolicismo de las Islas Británicas desde el siglo XVII). Su dominio del alemán y del francés le granjeó una beca en Gresham's School, de Holt (Norfolk), una prestigiosa *grammar school* fundada en el siglo XVI, en la que coincidió, aunque por breve tiempo, con los futuros poetas W. H. Auden y Stephen Spender, algo mayores que él. Entre 1933 y 1939 estudió lingüística, lenguas clásicas, francés antiguo y alto y bajo alemán en el Christ Church College de Oxford, donde volvió a encontrarse con Auden y fue alumno de dos grandes especialistas en estudios clásicos: John Anderson y Gilbert Murray.

En 1939 se alistó como voluntario en el Queen's Royal Regiment. En 1944, tras el desembarco en Normandía, fue destinado, por sus conocimientos lingüísticos, al

Intelligence Service. Terminada la guerra, pero aún no desmovilizado, se trasladó a Viena, donde, durante dos años, se encargó de interrogar a los jerarcas nazis austríacos que serían juzgados en Núremberg. Conoció también allí a fugitivos del estalinismo, tanto de la Unión Soviética como de las nuevas democracias populares de la Europa Central y Oriental. En 1941, Norman se había casado con Vera Broido, una exiliada rusa, judía, que había sido amante del dadaísta Raoul Hausmann. Era hija de Eva Broido, notoria dirigente menchevique que los leninistas deportaron a Siberia. Vera, que llegaría a ser una reputada historiadora de la revolución soviética, tradujo y publicó en Inglaterra las memorias de su madre. Había nacido en 1907. Tenía, por tanto, cinco años más que Norman y murió tres antes que éste, en 2004. Cuando Norman partió hacia Viena, en 1945, dejó a Vera embarazada del que iba a ser el único hijo de la pareja, Nick Cohn, hoy conocido novelista y crítico de rock.

En 1946, tras dejar el ejército, Norman consiguió un puesto de lector de francés en la Universidad de Glasgow. Permaneció allí hasta 1951, año en que obtuvo una plaza de profesor en el Magee College de Londonderry. Durante los primeros años en dicha ciudad de Irlanda del Norte concluyó el primero y más famoso de sus libros, *The Pursuit of the Millennium*, que se publicaría en 1957, por Essential Books Inc. (en Fairlawn, Nueva Jersey) con el subtítulo de *Revolutionary Messianism in Medieval and Reformation Europe and Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. Conviene tener en cuenta este subtítulo, después sustituido por el de *Revolutionary Millenarians and Mystical Anarchists of the Middle Ages*, para entender el carácter «transgénico» de la obra, sobre lo que volveré enseguida. La primera edición fue bien acogida en los ámbitos académicos británicos y estadounidenses, pero sin alcanzar un éxito clamoroso. A Norman le permitió cambiar en 1960 la imperceptible universidad norirlandesa por la de Newcastle. Un año después aparecía, también en Nueva York, la segunda edición, en el sello Harper & Row y conservando el subtítulo inicial. Fue esta edición la que consolidó el prestigio del libro y llamó la atención hacia su autor de David Astor, el dueño de *The Observer*, que ofreció a Norman la dirección académica del Columbus Center, centro de investigación sobre totalitarismos financiado por el propio Astor en la Universidad de Sussex. Norman dirigió el centro hasta 1973, año en que obtuvo la cátedra Astor-Wolfson en la misma universidad, de la que pasó a ser profesor emérito tras su jubilación en 1980. Un año después de la muerte de Vera, Norman Cohn se casó, a sus noventa y tres años, con la psiquiatra rusa Marina Voikhanskaya, de setenta, huida a Inglaterra en 1978 tras haberse negado a colaborar con el gobierno soviético en falsos diagnósticos de disidentes como enfermos mentales, paso previo a su internamiento en manicomios. El caso de Marina –judía, como Vera– fue sonado en su día, por haber prohibido las autoridades de la Unión Soviética la salida de su hijo Misha (se creó un comité de solidaridad con la psiquiatra, presidido por Tom Stoppard, y del que formaron parte Arthur Miller, Saul Bellow y Joan Baez, entre otros). Marina, que sobrevivió a su esposo, es famosa por haber realizado, a sus ochenta años, largos recorridos en bicicleta, en campañas de defensa de la Inglaterra rural, a través de la comarca de Cambridge, donde vivió con Norman durante los últimos años de éste.

La obra de Norman Cohn no es muy extensa. Además de un puñado de artículos en revistas especializadas, comprende únicamente cinco libros: el ya mencionado (*The Pursuit of the Millennium*) y *Warrant for Genocide. The Myth of the Jewish World Conspiracy and «The Protocols of the Elders of Zion»* (Nueva York, Harper & Row,

1966); *Europe's Inner Demons. An Enquiry Inspired by the Great Witch-Hunt* (Nueva York, Basic Books, 1975); *Cosmos, Chaos and the World to Come. The Ancient Roots of Apocalyptic Faith* (New Haven, Yale University Press, 1993) y, finalmente, *Noah's Flood. The Genesis Story in the Western Thought* (New Haven, Yale University Press, 1996). Apenas un título por década en la segunda mitad de siglo. Dos en la última década y ninguno en los ochenta, pero la impresión es engañosa. Cohn revisaba y aumentaba (o, en ocasiones, podaba) sus libros en segundas o terceras ediciones. En la *revised and expanded edition* de *The Pursuit of the Millennium*, de Oxford University Press, que terminó siendo la canónica, cambió el subtítulo, como ya hemos visto. Y lo mismo sucede en la segunda edición de *Europe's Inner Demons* (Nueva York, Pimlico/Random House, 1993), cuyo subtítulo original se trocó en *The Demonisation of Christians in Medieval Christendom*. No se ha editado en español *Noah's Flood*. El resto ha tenido las siguientes ediciones en nuestra lengua: *En pos del milenio. Revolucionarios milenaristas y anarquistas místicos de la Edad Media* (Barcelona, Barral, 1972, con traducción de Ramón Alaix Busquets y traducción del apéndice por Cecilia Bustamante y Julio Ortega); con el mismo título y traductor, en Alianza (Madrid, 1981), y con el mismo título, pero con traducción de Julio Monteverde, en Pepitas de calabaza el presente año. Las tres se basan en la edición de Oxford University Press de 1970, aunque en la de Barral faltan las reproducciones de xilografías y grabados. La edición de *El mito de la conspiración judía mundial. Los Protocolos de los Sabios de Sión* (Madrid, Alianza) es de 1983. Se han hecho varias reimpresiones, lo que no es el caso de *Los demonios familiares de Europa*, publicado por la misma editorial en 1980, sin subtítulo, pero a partir, obviamente, de la edición original de 1975 y no de la revisada de 1993. En fin, la última de las obras de Cohn en ser traducida al español y publicada en nuestra lengua fue *El cosmos, el caos y el mundo venidero. Las antiguas raíces de la fe apocalíptica* (Barcelona, Crítica, 1995), con traducción de Bettina Blanch.

Producción escasa, aunque revisada y reformada con frecuencia, y ediciones en lenguas extranjeras no muy abundantes en tiradas ni en número. La impresión es que el propio autor no mostró un excesivo empeño en difundir sus obras, lo que contrasta con el prestigio que consiguieron. Son libros de culto, libros para minorías, pero para minorías amplias. Como se infiere de la lista de *The Times Literary Supplement*, haber leído o, por lo menos, saber de qué trataba *The Pursuit of the Millennium* era un requisito para ser reconocido como miembro de la elite letrada europea a finales del siglo pasado. Ahora bien, el prestigio no guarda una relación necesaria con la fortuna ni con el éxito. Un *long-seller* no es siempre un *best-seller* (casi nunca lo es), y Cohn llevó una vida relativamente modesta, como profesor en universidades de provincias (eso sí, con períodos como profesor invitado o visitante en otras más importantes). Según quienes lo conocieron, esa forma de vida -una vida de estudio, de lectura continua y escritura pausada- le agradaba. Los honores que se le concedieron al final de la misma no fueron excesivos. El de su ingreso en la British Academy, a propuesta de Sir Isaiah Berlin, fue el mayor de todos. No obstante, resulta muy sorprendente que alguien formado desde niño en dos de las instituciones más selectas de Inglaterra, Gresham's School y Christ Church, no llegase, socialmente hablando, a niveles más altos. Pero es que, en Cohn, a una inteligencia brillante se unían un rechazo casi congénito del esnobismo y una tendencia a la autocontención. En más de un aspecto, se parecía a Orwell. En otros, difería hasta el extremo. Diferían en su origen: clase alta anglicana -aunque venida a menos- en Orwell, inmigrantes judíos y trabajadores

católicos en Cohn. Se parecían en su condición común de becarios pobres en colegios elitistas, Eton y Gresham's, respectivamente. Las humillaciones que Cohn sufrió en ese ambiente debieron de ser más duras incluso que las padecidas por Orwell, pero en ambos casos les forjaron un carácter fuerte, sensible y poco sentimental. Ambos, Orwell y Cohn, aspiraron a una forma de socialismo razonable, exento de fanatismos, pragmático y, por supuesto, no sólo compatible, sino inseparable de las libertades individuales, un socialismo antitotalitario y liberal, que, en uno y otro caso, acabó buscando refugio en *The Observer*, el periódico de David Astor.

Astor, interesado en las raíces psicológicas del totalitarismo, supo ver que *The Pursuit of the Millennium* contaba una historia muy parecida a las de *1984* y *Animal Farm*: la de la génesis de la tiranía y del terror a partir de un sueño colectivo de justicia e igualdad. Astor, en fin, se dio cuenta de que el libro de Cohn era un libro de una nueva especie, un libro *transgénico* (aunque sobra decir que no conocía siquiera la palabra, no inventada todavía). No sé si soy el primero que la aplica a un libro. Un organismo transgénico es el resultado de injertar en un organismo natural, biológico, otros organismos o partes de otros organismos (secuencias de ADN, por ejemplo) a fin de obtener un organismo nuevo, no existente en la naturaleza. En *The Pursuit of the Millennium*, Astor descubrió el ADN de los dos libros más conocidos de Orwell. Aparentemente, el libro de Cohn era un producto más de la Historia académica anglosajona, una obra de divulgación culta o de «alta divulgación», que ponía un asunto lejano y complicado (el milenarismo cristiano medieval) al alcance de amplios públicos de cultura media o semiletrados. Pero el subtítulo del libro ofrecía algo más: *Its Bearing on Modern Totalitarian Movements*. Es decir, la influencia del milenarismo medieval en el totalitarismo moderno o contemporáneo. El paso obligado entre uno (el milenarismo medieval) y otro (el totalitarismo) se hallaba en las novelas de Orwell. E incluso, más que en éstas, en *Animal Farm*, el *cartoon* británico de setenta y dos minutos de duración realizado por Joy Batchelor y John Halas en 1954 sobre la novela homónima.

Alessandro Baricco, en un curioso ensayo (*I barbari. Saggio sulla mutazione*), sostiene una tesis que me parece cercana a ésta de los libros transgénicos. Partiendo de la definición de libro como «caja de herramientas», que propuso en su día Foucault, afirma que los nuevos libros, los que leen los bárbaros actuales (la inmensa mayoría de los lectores), son cajas de herramientas cuyas instrucciones de uso están en otra parte, fuera de los libros. Los nuevos libros, según Baricco, están escritos en un nuevo latín, una lengua imperial, universal, común al cine, a la televisión, a los periódicos y a la literatura de género[1]. Y añade un ejemplo que se me antoja altamente significativo: «Suele ser una tontería darles una fecha concreta a las revoluciones, pero si pienso en el pequeño huertecillo de la literatura italiana, creo que el primer libro de calidad que intuyó este cambio de rumbo, y que se puso a su cabeza, fue *El nombre de la rosa*, de Umberto Eco (1980, *best-seller* mundial). Probablemente, fue entonces cuando la literatura italiana, en su significado antiguo de la palabra escrita y de la expresión, llegó a su fin. Y algo distinto, algo bárbaro, nació»[2]. Pero es que, si hay un libro que no hubiera sido posible sin *The Pursuit of the Millennium*, ése es precisamente *El nombre de la rosa*. Volveré sobre ello.

Según el propio Cohn, el proyecto de estudiar el milenarismo medieval surgió de su deprimente experiencia de la guerra y de la posguerra: del descubrimiento del

sistemático exterminio de los judíos (la mayor parte de sus parientes alemanes habían sido asesinados) y de los interrogatorios a sus verdugos nazis, pero también de los relatos de los fugitivos del estalinismo. Se le ocurrió entonces que podría aprenderse mucho del totalitarismo y de las persecuciones y crímenes totalitarios a través del estudio de los movimientos milenaristas que surgieron desde la Alta Edad Media hasta el siglo XVI. Al contrario de lo que sostenía el tópico, los campesinos no habían nutrido las filas milenaristas. La base de estos movimientos consistió, por lo general, en población urbana o rural desarraigada, arrojada a la miseria por bruscos cambios sociales o tecnológicos. Parte de estas muchedumbres desarraigadas procedían, sin duda, del campo, pero las ciudades suministraron un flujo constante de miserables, trabajadores no especializados de los talleres (los tejedores y bataneros, por ejemplo, tuvieron siempre una presencia abultada en las explosiones milenaristas) y, claro está, maleantes de toda laya y mendigos. Los campesinos podían soportar condiciones terribles de escasez o trabajo agotador, confiando en que llegarían tiempos mejores, y se mostraban, en su mayor parte, tan conservadores como luego lo serían los obreros industriales sindicalizados, cuyo economicismo y desinterés por la política irritaban a Lenin. Cohn veía en éste y, en general, en las direcciones revolucionarias, un trasunto de los líderes milenaristas medievales: intelectuales desahuciados, clérigos sin parroquia, frailes exclaustros, eremitas, artesanos alfabetizados pero empobrecidos, gentes familiarizadas con la escritura y con las Escrituras, pero, sobre todo, con la abundante literatura apocalíptica que circulaba por Europa desde la Baja Antigüedad. Los paralelismos entre milenaristas y totalitarios son explícitos en los párrafos de la edición de 1957 eliminados en la de 1970. Baste como ejemplo el siguiente:

[...] lo que Marx aportó al movimiento comunista no fue el fruto de sus largos años de estudio en los campos de la economía y de la sociología, sino una fantasía casi apocalíptica que, siendo joven, casi imperceptiblemente y seguramente de forma inconsciente, asimiló de un gran número de oscuros escritores y periodistas: el capitalismo como un perfecto infierno en el que un número cada vez menor de hombres enormemente ricos explotaban y tiranizaban a un número cada vez mayor de trabajadores pauperizados; como reino monstruoso cuyos amos eran tan crueles e hipócritas como el Anticristo; como Babilonia a punto de ser hundida en un mar de sangre y fuego que dejaría el camino libre para la llegada del Milenio igualitario [...]. Toda esa visión era muy común en la inteligencia radical francesa y alemana alrededor de 1840. Como hemos visto, era la misma visión que inspiró a Thomas Muntzer y a Juan de Leyden en el siglo XVI, y todavía en 1840 existían individuos como el antiguo sacerdote Lammenais y el sastre itinerante Weitling que continuaban predicándola en términos explícitamente religiosos al estilo de los *prophetae* medievales. Al secularizar esta visión, incorporándola en una filosofía global de la historia, Marx aseguró su pervivencia hasta el siglo presente, si bien es cierto que en circunstancias claramente diferentes de las que él esperaba.

Los trabajadores de una economía capitalista altamente desarrollada no se muestran hoy atraídos por los revolucionarios apocalípticos de 1840. Lo que ha sucedido, en cambio, es que esta apocalíptica ha penetrado en países económicamente atrasados como Rusia y China, y allí ha sido adaptada y transformada por una *intelligentsia* que tanto en su situación social como en la crudeza y estrechez de su pensamiento

recuerda poderosamente a los *prophetae* medievales.[3]

La edición de 1957 contenía párrafos perfectamente equiparables a éstos, referentes a Hitler, cuya furia asesina contra los judíos comparaba Cohn con la de milenaristas como Emico de Leningen y el Maestro de Hungría. Pero cabe dudar legítimamente que fueran tales pasajes los que propiciaron la reedición de 1961, en una América que todavía se mostraba reacia a hablar del genocidio nazi y que, en cambio, vivía obsesionada con el peligro comunista presente a pocas millas de Florida. Aunque ya lo era en 1957, sólo en 1961, con los soviéticos instalando sus misiles en Cuba, *The Pursuit of the Millennium* se reveló como un texto canónico de la Guerra Fría y recibió el apoyo editorial y la atención pública debida a tal categoría. Pero por eso mismo se convirtió en algo distinto a un libro de historia al uso. Se convirtió en un libro *transgénico*, en uno de los primeros libros *secuenciales* -por utilizar la terminología de Baricco- que iban a imponer la norma en la literatura del siglo todavía venidero.

Porque ni siquiera es inocente el título, *The Pursuit of the Millennium*, mejorado en la traducción española -*En pos del milenio*-, que apuntaba en dos direcciones: hacia el sueño apocalíptico medieval y hacia un futuro ya cercano, hacia el tercer *milenio* de la era común. En rigor, todo el siglo XX había transcurrido «en pos del milenio» y, en consecuencia, el título del libro valdría como un sinónimo del propio siglo XX. *Habent sua fata libelli*: los libros tienen sus destinos. No un destino, sino destinos en plural, *fata*, y esto sucedió y sucede con *The Pursuit of the Millennium*, que ha sido leído como un libro distinto por sucesivas generaciones. En 1957 se refería, hablando del milenio, a la locura totalitaria que prolongó la Gran Guerra hasta 1945 y culminó en el Holocausto. En 1967, el referente era la amenaza soviética sobre el mundo libre, vale decir la Guerra Fría. En 1970, como veremos, era ya otra cosa.

Un libro *transgénico*, *secuencial* o, sencillamente, *posmoderno*, funciona como el *Quijote* de Pierre Menard. Inevitablemente, se lee pensando en el presente, que es una forma de lectura radicalmente distinta de la antigua lectura *filológica*. Es una forma de lectura que apareció en el Romanticismo, con la novela histórica. Es cierto que Don Quijote leía de esa forma los libros de caballerías, pero estaba loco. Las novelas históricas de Scott, de Manzoni, de Dumas o de Victor Hugo se refieren siempre, en clave de pasado, a conflictos del presente. Pero son novelas. Nunca, hasta *The Pursuit of the Millennium*, un libro de historia admitió explícitamente que, al tratar sobre el pasado, estaba refiriéndose al presente. Todo historiador, como es obvio, escribe desde su presente y, al hablar del pasado, proyecta sobre el mismo esperanzas, temores y prejuicios de su tiempo, pero el ideal de la historia crítica ha sido siempre reconstruir el pasado tal como fue, sin que la subjetividad del historiador se entremeta en la investigación y la distorsione. En el caso de Cohn sucede algo pasmoso: no es que se interprete el pasado desde los prejuicios del presente, ni que se vean ciertos acontecimientos o tendencias como antecedentes de lo que vendrá después, sino que se interpreta el presente como mera repetición de lo que pasó mucho tiempo atrás. ¿Acaso significa esto que Cohn escribe la historia del milenarismo medieval como una novela histórica?

En parte sí, pero hay otra explicación posible. Ya que hemos mencionado el *Quijote*, consideremos el siguiente texto:

Me preguntas, mi buen amigo, si sé la manera de desencadenar un delirio, un vértigo, una locura cualquiera sobre estas pobres muchedumbres ordenadas y tranquilas que nacen, comen, duermen, se reproducen y mueren. ¿No habrá un medio, me dices, de reproducir la epidemia de los flagelantes, o de los convulsionarios? Y me hablas del milenario.

Como tú, siento yo con frecuencia la nostalgia de la Edad Media; como tú quisiera vivir entre los espasmos del milenario.

Se trata de los primeros párrafos de «El sepulcro de Don Quijote» (1906), ensayo de Unamuno que incorporó éste a la *Vida de Don Quijote y Sancho* ya en la segunda edición (1914). Unamuno siente la nostalgia de la Edad Media y del milenarismo, pero sabe que estos son agua pasada, cosas del pasado, por más que puedan ser utilizados como metáforas literarias para el presente. Así proceden los lectores (y los autores) de novela histórica romántica (y Unamuno devoró en su juventud toneladas de novelas de este tipo). Cohn procede de forma muy distinta. Para él, el pasado vuelve incesantemente, se repite en el presente. El Holocausto es una repetición de las grandes masacres de judíos llevadas a cabo por los milenaristas, que a su vez se repiten entre ellas: las matanzas de judíos en el contexto de las epidemias de peste del siglo XIV o de la Guerra los Cien Años repiten a su vez las de la primera y segunda cruzadas. Los dirigentes milenaristas actúan de la misma manera, utilizan el mismo lenguaje, recurren a los mismos trucos retóricos. Y aquí reside, en mi opinión, la gran paradoja, la estupenda paradoja de Norman Rufus Colin Cohn. Paradoja que consiste en que escribe la historia del milenarismo desde una mentalidad en sí misma apocalíptica. Cohn, hijo de judío y de católica, escribe la historia de los milenarismos cristianos. Sabe, y lo dice, que éstos tuvieron su origen remoto en las visiones de profetas del Antiguo Testamento como Daniel, Ezequiel o Esdrás; en apócrifos del judaísmo y en la apocalíptica judía en general, pero no da cabida a dicha apocalíptica en su ensayo. La incorpora a su propia visión del pasado y somete su historia de los milenarismos cristianos -desde el Libro de la Revelación de Juan y la apocalíptica de la Baja Antigüedad y del cristianismo bizantino (la epístola del Pseudo-Methodio) hasta los anabaptistas y los *ranter*s, pasando por todos los linajes de *pastoureaux*, bigardos, beguinas, *fraticelli* y *fioritas* o *espirituales* en general- a una concepción del tiempo característicamente judía, en el sentido tradicional y religioso. Una concepción, en sí misma apocalíptica, que privó de historia, de una historia secular, de raíz clásica, a las comunidades judías de la diáspora hasta, prácticamente, el siglo XIX. Véase lo que dice, a este respecto, un gran historiador judío actual, Yosef Hayim Yerushalmi:

En los grandes períodos de tensión mesiánica, estalla repentinamente un brusco retorno del interés por todos los acontecimientos contemporáneos. Pero incluso entonces, por así decirlo, las ranuras hace tiempo que estaban preparadas a la espera de sus pernos. La tradición, de antiguo venerable, según la cual cuatro imperios universales precederían al advenimiento de la era mesiánica, formulada por vez primera en el Libro de Daniel y desarrollada posteriormente por la literatura midrásica, se revelaba particularmente fuerte a cada acceso de apocalipsis. Mostraba cada vez

suficiente vigor como para asignar en su construcción el perno de un nuevo imperio a la cuarta y última ranura, bien haciendo desaparecer uno de los viejos imperios de la lista, bien confundiendo dos de ellos en uno solo. Otra tradición, vecina a ésta y asimismo vivaz, cumplía la misma función: el advenimiento de lo mesiánico sería precedido por el enfrentamiento final entre los poderes universales simbolizados por Gog y Magog. Nunca faltaron candidatos a estos papeles enigmáticos. No hace tantos siglos que los judíos no hayan prestado periódicamente una atención ansiosa a los enfrentamientos entre grandes potencias, persuadidos de que «las guerras de Gog y Magog» habían comenzado. Las guerras entre Persia y Bizancio en los siglos VI y VII, la conquista árabe, que triunfa sobre unos y otros, las invasiones mongolas del siglo XIII, la irresistible expansión otomana en el siglo XIV: todo podía apuntalar tales ideas. Conviene recordar que, todavía en el siglo XIX, las guerras napoleónicas fueron interpretadas en ciertos medios hasídicos de Europa oriental como las guerras de Gog y Magog. Es la literatura apocalíptica judía la que [en ausencia de la historia] refleja más directamente los acontecimientos mundiales. Estos textos nos permiten a veces reconstruir pequeños detalles históricos. No se trata de historiografía propiamente dicha, sino de una búsqueda desesperada de indicios y signos anunciadores del fin de la historia. Aunque los actores cambien, el escenario continúa siendo el mismo[4].

El propio Yerushalmi afirma de sí mismo que «como historiador profesional, soy una especie nueva en la historia judía. Mi linaje no se remonta más allá de los años veinte del pasado siglo [XIX]»[5]. Cohn representa, en tal sentido, una regresión al período prehistoriográfico de la concepción judía del tiempo. Como Martin Buber, es un apocalíptico. En su *Gog y Magog* (véase nota 5), Buber daba una interpretación apocalíptica de la última guerra mundial mediante una novela histórica sobre las guerras napoleónicas. En *The Pursuit of the Millennium*, Cohn hace algo parecido con los totalitarismos y el Holocausto mediante una aparente historia del milenarismo medieval. Pero esta intención probablemente inconsciente del autor, que no era ni mucho menos un judío hasídico, fue a su vez mal interpretada por un público occidental moderno formado -sobre todo- por judíos y no judíos de los medios académicos o, en todo caso, letrados que, tanto en 1957 como en 1961, creyeron encontrarse ante un libro de Historia. Ahora bien, en torno a mayo del 68, los estudiantes levantiscos y sus mentores contraculturales -por ejemplo, los gurús situacionistas Guy Debord y Raoul Vaneigem- lo leyeron como algo muy distinto: como un verdadero texto apocalíptico aplicable al presente, es decir, al rescate de la tradición del Libre Espíritu de su manipulación histórica por parte del revisionismo marxista (Karl Kautsky). Sorprendentemente, y contra toda lógica, mayo del 68 convirtió *The Pursuit of the Millennium* en un texto revolucionario. El cambio del subtítulo y la eliminación de pasajes extensos en la edición de Oxford University Press (1970) indica a las claras que Norman intentó desautorizar estas recuperaciones izquierdistas, pero ya era tarde.

La idea de que el marxismo suponía una secularización radical del mesianismo religioso judío -reforzada por el hecho de que el propio Marx fuera un judío asimilado cuyo padre se había convertido al cristianismo- no era nueva cuando Cohn comenzó a interesarse por el milenarismo. La interpretación de la tradición revolucionaria moderna, desde Rousseau hasta Stalin, en términos de mesianismo secular, se debe sobre todo a Yaakov Talmon o Jacob Leib Talmon (1916-1980), historiador judío nacido en Polonia y emigrado a Israel en 1933. Estudió filosofía en la Universidad Hebrea de Jerusalén, en la Sorbona y en la London School of Economics, donde obtuvo un

doctorado en 1943. Tras regresar a Israel, ocupó hasta su muerte la cátedra de Historia Moderna en la Universidad Hebrea. Talmon fue un *cold warrior*, como Cohn e Isaiah Berlin, y dos de sus libros, *The Origins of Totalitarian Democracy* (en dos partes publicadas en 1952 y 1960) y *Political Messianism. The Romantic Phase* (1960)[6], son títulos destacados en el canon anticomunista. Pero –y también de modo paradójico, como en el caso de Cohn– la historiografía de los movimientos sociales acusó su influencia tanto en la derecha como en la izquierda, provocando frecuentes vacilaciones terminológicas entre los dos conceptos, emparentados pero distintos, de *mesianismo* y *milenario*. La brasileña Maria Isaura Pereira de Queiroz tituló *A Guerra Santa no Brasil. O movimento messiânico no Contestado* su estudio sobre la rebelión, en 1912-1916, de los caboclos de Santa Catarina, en el sur del país. El libro se publicó, como el primero de Cohn, en 1957.

La rebelión cabocla (o mestiza) de Contestado tenía, en efecto, algunos elementos milenaristas, procedentes, en parte, de la escatología sincrética tupi-guaraní. Sin embargo, Pereira de Queiroz optó por la denominación de *mesiánico*, que retomaría en su libro de 1965, *O messianismo no Brasil e no mundo*, todo un clásico de la historia de los movimientos sociales[7]. Pero a partir de 1970, y debido a la difusión del libro de Cohn, se generalizaron los marbetes de *milenario* y *milenario*. Así, por ejemplo, en *L'incendie millenariste*, de Yves Delhoysie y Georges Lapierre (París, Os Cangaçeiros, 1987), cuyos autores se ocupan, respectivamente, de los milenarismos medievales y de los movimientos mesiánicos brasileños. Una versión española del libro (*El incendio milenario*) fue publicada por Pepitas de calabaza en 2008.

La estupenda paradoja de Norman Cohn consiste en que escribe la historia del milenarismo desde una mentalidad en sí misma apocalíptica

Pero los estudios históricos convencionales no establecen secuencias significativas con *The Pursuit of the Millennium*, ni pueden hibridarse con éste en nuevos productos transgénicos. He mencionado antes una película, *Animal Farm*, de Batchelor y Halas (1954), cuya influencia en el libro de Cohn me parece determinante (los escépticos deberían leer el relato del episodio anabaptista de Münster –capítulo 13– y compararlo con el *fairy tale* de Orwell y su versión cinematográfica). No toda película que contiene elementos milenaristas ha sido influida por Cohn ni éste por ella. Esto parece claro en el caso de *El séptimo sello*, la gran película de Ingmar Bergman (1956), en la que un terrorífico desfile de flagelantes irrumpe en una alegre representación juglaresca. Cohn sabía perfectamente lo que habían sido los flagelantes y no necesitaba inspirarse en la película, y Bergman no pudo inspirarse en el libro de Cohn, porque no se había publicado aún[8]. En cambio, *A Walk with Love and Death (Paseo por el amor y la muerte*, en su versión española), de John Huston (1969), es claramente deudora de las interpretaciones contraculturales de *The Pursuit of the Millennium*.

Ahora bien, es en la literatura de ficción donde dicho libro ha encontrado sus más claras prolongaciones secuenciales, y hay que volver, por tanto, a *El nombre de la rosa* (1980), de Umberto Eco. En términos estrictamente historiográficos, el milenarismo del que se ocupa Eco es complementario del que aborda Cohn, quien, por imposición de sus especialidades filológicas (el francés medieval y la germanística) y del elevado número de fuentes documentales consultadas, decidió «-con pesar- limitar el estudio a la Europa del norte y central»[9]. Eco se ciñe, por su parte, a los milenarismos italianos

y, aunque la tensión apocalíptica esté presente por toda la narración –como una suerte de isotopía semántica, por decirlo en la jerga estructuralista de Greimas (y del propio Eco)–, el tema propiamente milenarista (la narración retrospectiva de la historia del movimiento dulcinista y su análisis crítico por parte de Guillermo de Baskerville, que se lo explica a su discípulo Adso de Melk) se concentra en el Tercer Día (o tercer libro de la novela) y en las horas canónicas Nona y Después de Completas (que funcionan como sendos capítulos del tercer libro). Introducir el tema milenarista en la novela planteó a Eco algunos problemas cronológicos, como él mismo reconoció en las *Apostillas a «El nombre de la rosa»*, publicadas en 1983:

También la Historia formaba parte de mi mundo. Por eso leí y releí tantas crónicas medievales, y al leerlas me di cuenta de que la novela debía contener elementos que al comienzo ni siquiera había rozado con la imaginación, como las luchas en torno a la pobreza o los procesos inquisitoriales contra los *fraticelli*.

Por ejemplo, ¿por qué en mi libro aparecen los *fraticelli* del siglo XII? Si debía escribir una historia medieval, hubiera debido situarla en el siglo XIII, o en el XII, que conocía mejor que el XIV. Pero necesitaba un detective, a ser posible inglés (cita intertextual), dotado de un gran sentido de la observación y de una sensibilidad especial para la interpretación de los indicios. Cualidades que sólo se encontraban dentro del ámbito franciscano, y con posterioridad a Roger Bacon [...]. Pero, ¿por qué todo sucede a finales de noviembre de 1327? Porque en diciembre Michele da Cesena ya se encuentra en Avignon...[10]

En efecto, *El nombre de la rosa* tiene que ver con la Historia, con mayúscula, pero también con la semiótica y con la filosofía. La elección de la época y del momento de la narración, ese 1327, respondía, por tanto, al compromiso con una y con otras, y Eco escogió ese momento crítico del debate en torno a la pobreza entre los franciscanos y los teólogos pontificios (con una derivación en el enfrentamiento entre partidarios y adversarios del Libre Espíritu dentro de la propia orden franciscana, aunque eso era ya cosa pasada, como el dulcinismo, cuyos líderes habían sido ejecutados en 1307). Así como Cohn había suscitado en 1957 un interés académico por la herejía medieval, *El nombre de la rosa* llamó la atención de los contemporáneos sobre los debates medievales en torno a la pobreza evangélica y a la propiedad, y consiguió –sobre todo en Italia– un eco intelectual, y perdón por el retruécano, cuya secuela llega hasta el reciente ensayo de Giorgio Agamben *Altissima povertà. Regole monastiche e forma di vita* (Vicenza, Neri Pozza, 2011)[11].

¿Era sincero Eco al afirmar que «ni siquiera había rozado con la imaginación» la posibilidad de tratar del milenarismo medieval en su novela? Lo dudo. Durante la década de los setenta, preocupado por la «refeudalización» de Italia y la exasperada violencia del terrorismo de la extrema izquierda y de los neofascistas, Eco recurrió, como es sabido, a la metáfora de «una nueva Edad Media», idea que tomó del geógrafo Roberto Vacca, que había publicado en 1971 el ensayo *Il Medioevo prossimo venturo* (Milán, Mondadori). A su publicación siguió una serie de comentarios y reseñas críticas de Francesco Alberoni, Furio Colombo, Giuseppe Sacco y del propio Eco, que fueron compiladas y publicadas en forma de libro dos años después[12]. El artículo de Eco,

«Hacia una nueva Edad Media», menciona los paroxismos milenaristas, *quiliásticos*, pero los relaciona con los «terrores del año Mil», es decir, con el ya clásico libro de Henri Focillon[13], pero no con el de Cohn. Sin embargo, es obvio que ya había leído el libro de éste en la edición de 1970 –o en su traducción italiana– antes de comenzar a escribir *El nombre de la rosa*[14].

Pero es, sin duda, Jean-Claude Milner quien ha visto con más claridad la condición de *roman-à-clef* de la novela de Eco y su directa relación con los sucesos de mayo del 68 y la incorporación del milenarismo medieval a la mitología de las vanguardias estudiantiles (las primeras reivindicaciones de *The Pursuit of the Millennium* por la Internacional Situacionista, autoproclamada heredera del surrealismo, datan de 1967). He aquí lo que Milner afirma, y ruego que se me perdone la extensión de la cita:

La novela, publicada en 1980, comienza con el descubrimiento de un manuscrito. La fecha: el 16 de agosto de 1968. El lugar: Praga, seis días antes de la invasión soviética. El lector es así enviado, en el espacio y en el tiempo, a uno de los virajes centrales de la historia europea. Algunos meses más tarde, el autor se encuentra en París, en el Barrio Latino. Sin embargo, Mayo ni se menciona. El postulado se impone: la invasión de Checoslovaquia, situada en el punto de partida del libro, se alegoriza en el incendio final [de la abadía]. Es el acontecimiento que termina definitivamente con la biblioteca marxista. El izquierdismo no la sobrevivirá. En comparación, Mayo no cuenta. Desde el punto de vista del izquierdismo, no cambia nada. El izquierdismo de antes de Mayo y el de después siguen iguales a sí mismos. Conclusión: el autor quiere hablar del izquierdismo en sí, depurado de acontecimientos que considera adventicios.

Con este fin, se vale de la serie casi infinita de las herejías franciscanas, que es enumerada en el curso de una conversación entre Ubertino da Casale y el joven monje Adso (Tercer Día, Después de Completas). Se reconoce sin esfuerzo, proyectado hacia un pasado a la vez inventado y construido, un cuadro del izquierdismo italiano. Tomando por consigna de los promotores de la herejía un barbarismo latino deformado por la ignorancia, *penitentziagite*, Umberto Eco no habla del siglo XIV; se burla de los izquierdistas de los años setenta. A tuerto o a derecho, discierne en ellos la combinación caótica de tres ingredientes: una adhesión estrictamente verbal al marxismo, una incultura abismal y un proyecto demasiado simple de justicia social, mantenido todo unido por eslóganes opacos para quienes los enuncian y para quienes los escuchan [...]. Disfrazadas de querellas teológicas y narradas en estilo alegórico, el lector atento sabrá reconocer las múltiples bifurcaciones del izquierdismo a través del relato de Ubertino da Casale. Los nombres de persona y de lugar se encadenan; el único principio de explicación se resume en la expresión repetida al hilo de la narración: «Dio un paso en falso». Entre los que se adhirieron al izquierdismo en los años setenta, son muchos los que hoy lo ven así: una serie incoherente de pasos en falso, sin orden ni significación. A menos que, al final del recorrido, la conclusión corresponda a la palabra clave más siniestra: la Muerte. Ubertino lo resume: «Es una historia muy fea, de la que me duele hablar, porque enseña cómo a partir del amor a la penitencia y del deseo de purificar el mundo, pueden nacer sangre y matanzas». Alusión, una vez más transparente, a los años de plomo[15].

En realidad, Eco no reescribe *The Pursuit of the Millennium*, pero injerta su ADN en la novela, condensándolo al máximo. Lo que en Cohn son extensas relaciones sucesivas de movimientos muy parecidos entre sí y con líderes apenas distinguibles más que por sus nombres, es en Eco una lista condensada, una enumeración casi caótica en boca de Ubertino[16]. Sin embargo, el sentido es el mismo: la referencia explícita a la tradición comunista –que arranca de 1840– en las dos primeras ediciones de *The Pursuit of the Millennium* corresponde a la referencia implícita al izquierdismo en *El nombre de la rosa*, que funciona a este respecto como una novela histórica clásica[17], pese a ser un libro tan *transgénico* (y, por tanto, tan *trasgenérico*) como el de Cohn, que es su modelo no declarado, pero al que rinde transparentes homenajes literarios. Un ejemplo: como recuerda Milner, el autor de *El nombre de la rosa* dice transcribir un libro que «fue a parar a mis manos» en Praga el 16 de agosto de 1968. Este libro sería una edición decimonónica en francés de un manuscrito latino medieval, editado a su vez en su lengua original por un benedictino francés del siglo XVIII: el traductor, un abate Vallet, figura como responsable de la edición y traducción de *Le manuscrit de Dom Adson de Melk, traduit en français d'après l'édition de Dom J. Mabillon (Aux Presses de l'Abbaye de la Source, Paris, 1842)*. Renuncio a entrar en los múltiples sobreentendidos y bromas de bibliógrafo que siembra Eco en dicho título. Lo importante es que la fuente (ficticia) de la novela es un libro francés de 1842 que transcribe y traduce un texto de unas analectas latinas impresas en 1721 y que, a su vez, pretende ser la edición de un manuscrito del siglo XIV.

En Cohn no hay, por supuesto, un eslabonamiento parecido de fuentes, pero sí una observación que podría funcionar como tal. Porque afirma que, antes de *The Pursuit of the Millennium*, sólo hubo dos estudios con similar ambición historiográfica acerca de los movimientos milenaristas: un tratado latino del siglo XVIII, *De Beghardis et Beguinabus comentarius*, de Johann Lorenz von Mosheim, publicado en Leipzig en 1790, y una tesis doctoral, *Histoire du panthéisme populaire au Moyen Age at au seizième siècle*, de Auguste Jundt, impresa en Estrasburgo en 1875. Ambos autores eran teólogos protestantes, no abates ni monjes católicos. Pero hay una innegable analogía entre ellos y los ficticios antecedentes bibliográficos de la novela: libro dieciochesco en latín y libro decimonónico en francés. Falta un manuscrito medieval al comienzo de la serie, pero ni falta que hace.

Es obvio que la secuencialidad *Animal Farm* (novela)-*Animal Farm* (cartoon)-*The Pursuit of the Millennium-Il nome della rosa* (novela) no se detiene ahí. Habría que enganchar a este último elemento *Der Name der Rose*, la película de Jean-Jacques Annaud (1986), un producto mucho más burdo, esquemático y maniqueo que la novela de Eco. Otra secuencia distinta que arranca del libro de Cohn tendría, como segundo elemento, una novela de Marguerite Yourcenar, *Opus nigrum* (1974), que recoge y amplía el relato de la rebelión anabaptista de Münster al que ya me he referido.

¿Hay alguna secuencia española? No exactamente, pero la moda milenarista tuvo una curiosa manifestación en el País Vasco, donde se recordó por entonces que también había existido un movimiento quiliástico en la Vizcaya del siglo XV, el de los begardos o bigardos de Durango (entre 1442 y 1445), seguidores de un franciscano llamado Alonso de Mella, que terminó huyendo a tierra de moros y convirtiéndose al islam. En su *Milenarismo vasco. Edad de Oro, etnia y nativismo* (Madrid, Taurus, 1981), el

antropólogo Juan Aranzadi trató de establecer relaciones y homologías entre esta oscura repercusión hispana de la herejía medieval y el nacionalismo vasco (en particular, con su derivación terrorista, ETA). La referencia al libro de Cohn es continua en Aranzadi, aunque también se inspiró éste en Pereira de Queiroz y en las ideas sobre milenarismo de la antropóloga Mary Douglas[18]. En la literatura de creación, fue probablemente Mario Vargas Llosa el autor que más interés mostró por el milenarismo. Leyó con interés *The Pursuit of the Millennium*, traducido al español por sus amigos peruanos, el entonces matrimonio Ortega-Bustamante, y lo aplicó a la interpretación novelística de la historia latinoamericana, tanto en *La guerra del fin del mundo* (1981), sobre la «guerra santa» de los campesinos de Canudos entre 1893 y 1897, que ya había dado tema a una de las más grandes novelas brasileñas, *Os sertões* (1902), de Euclides da Cunha, como en *Historia de Mayta* (1984), en torno a la fusión del indigenismo con el trotskismo en el Perú de los años cincuenta.

En todo caso, las secuencias que parten de *The Pursuit of the Millennium* parecen interrumpirse a mediados de los años ochenta, quizá porque, como supo ver Milner, las distintas emanaciones milenaristas o izquierdistas del marxismo habían ido extinguiéndose e incluso el socialismo realmente existente se desmoronaba con rapidez. Un síntoma divertido del cambio de paradigma, del hastío de las ideologías colectivistas y del nuevo interés por la individualidad, puede ser la rapidísima aparición de una secuencia de transgénicos que comprende, como la del milenarismo, películas, literatura e historia: en 1982, Leonardo Sciascia publicó *La sentenza memorabile*, ensayo novelesco sobre el caso de Martin Guerre, un campesino vasco (francés) del siglo XVI que, tras desaparecer en las guerras de los Valois contra España, fue suplantado ante su esposa y su familia por un compañero de armas, Arnaud du Tilh. La inesperada reaparición de Martin Guerre tras años de feliz convivencia de Arnaud con la mujer de aquél, Bertrande, llevó al encarcelamiento, juicio y decapitación del impostor, pero provocó una verdadera polémica judicial en torno al caso y a la consistencia de las identidades, sobre la que escribió un pequeño tratado uno de los jueces, Jean de Coras (*Arrest Memorable*, 1560), y de la que se hizo eco Montaigne en sus ensayos. En 1941, la escritora americana Janet Lewis publicó una novela, *The Wife of Martin Guerre*, centrada en la figura de Bertrande, que dio lugar quince años después a una ópera con libreto de la propia Lewis y música de William Bergsma. No fue, sin embargo, el ensayo de Sciascia lo que propició el redescubrimiento de esta antigua tragicomedia rural por la cultura de masas. La historiadora Natalie Zemon Davis publicó un magnífico ensayo de microhistoria, *The Return of Martin Guerre* (Cambridge, Harvard University Press, 1983), que alcanzó un éxito mucho más amplio y rápido que el de todos los libros de Cohn. En 1982, Zemon Davis había asesorado al director de cine Daniel Vigne en la realización de la película francesa *Le retour de Martin Guerre*, con Gérard Depardieu y Nathalie Baye en los papeles principales. En la década de los noventa, la secuencia prosiguió en los Estados Unidos, con una adaptación cinematográfica situada en la Guerra de Secesión (*Sommersby*, estrenada en 1993, dirigida por Jon Amiel y con Richard Gere y Jodie Foster como protagonistas) y varias comedias musicales, así como un episodio de la popularísima serie televisiva *Los Simpson*. Pero esto es otra historia.

Jon Juaristi es catedrático de Literatura Española en la Universidad de Alcalá. Sus últimos libros son [Miguel de Unamuno](#) (Madrid, Taurus-Fundación Juan March, 2012), *Espaciosa y triste. Ensayos sobre España* (Barcelona, Espasa, 2013), *Historia mínima*

del País Vasco (Madrid, Turner, 2013), [A cuerpo de rey. Monarquía accidental y melancolía republicana](#) (Barcelona, Ariel, 2014) y *Estrella de la paciencia* (Santander, La Huerta Grande, 2015).

-
- [1] «Sono scritti nella lingua del mondo. Sono scritti in latino. Per essere più precisi, il loro DNA è scritto in un codice universale, in latino» (Alessandro Baricco, *I barbari. Saggio sulla mutazione*. Milán, Feltrinelli, 2006, p. 75). La idea es cercana al concepto de «lengua de las cosas» acuñado por Jean-Claude Milner, para quien el *latín de las cosas* es, sin lugar a dudas, el inglés.
- [2] Ibídem. Sigo la traducción española de Xavier González Rovira en Alessandro Baricco, *Los bárbaros. Ensayo sobre la mutación*, Barcelona, Anagrama, 2008, p. 91.
- [3] Yosef Hayim Yerushalmi, *Zakhor. Histoire juive et mémoire juive*, París, Gallimard, 1991, pp. 52-53. Sobre la interpretación apocalíptica judía de las guerras napoleónicas, es interesante la novela de Martin Buber, *Gog und Magog* (1941), que redundaba deliberadamente en la interpretación hasídica al publicarse en plena guerra mundial. Hay versión española: *Gog y Magog*, trad. de Emiliano Jiménez, Bilbao, EGA, 1993.
- [4] Ibídem, p. 97.
- [5] Versión en español: *Mesianismo político. La etapa romántica*, trad. de Antonio Gobernado, Ciudad de México, Aguilar, 1969.
- [6] Versión en español: *Historia y etnología de los movimientos mesiánicos Reforma y revolución en las sociedades tradicionales*, trad. de Florentino M. Torner, Ciudad de México, Siglo XXI, 1969.
- [7] Sin embargo, y aunque no se lo he preguntado, estoy seguro de que Manuel Gutiérrez Aragón rinde un homenaje personal a esta escena de Bergman en la inicial de su película *Visionarios* (2001), cuya acción transcurre en una atmósfera saturada de tensión milenarista.
- [8] Norman Cohn, *op. cit.*, p. 16. La editorial Pepitas de Calabaza aprovecha este reconocimiento de limitaciones para recomendar, en nota a pie de página, la lectura del libro de Delhoysie y Lapierre por ella misma publicado. Es algo que no debe hacerse en notas al texto. Queda feo.
- [9] Hay ya dos versiones españolas publicadas: *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida*, trad. de Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Buenos Aires, Adriana Hidalgo, 2013, y *Altísima pobreza. Reglas monásticas y forma de vida (Homo Sacer, IV, 1)*, trad. de Flavia Costa y María Teresa D'Meza, Valencia, Pre-textos, 2014.
- [10] *Il nuovo Medioevo. La cultura, il potere, l'industria, la forma di vita nell'epoca neofeudale*, Milán, Bompiani, 1973. Existe versión en español: *La próxima Edad Media*, trad. de Ángel Sánchez-Gijón, Madrid, Editora Nacional, 1973.
- [11] Henri Focillon, *L'An Mil*, París, Armand Colin, 1952.
- [12] Véase Umberto Eco, *Della periferia dell'impero. Cronache di un nuovo Medioevo*, Milán, Bompiani, 1977.
- [13] Jean-Claude Milner, *L'arrogance du présent. Regards sur une décennie. 1965-1975*, París, Grasset, 2009, pp. 97-99.
- [14] A Eco siempre le han entusiasmado las enumeraciones: véase su *Vertigine della lista*, Milán, Bompiani, 2009. En español: *El vértigo de las listas.*, trad. de María Pons, Barcelona, Lumen, 2009.
- [15] El propio Eco ha sido un gran lector y exégeta de novelas históricas decimonónicas, como *Los novios*, de Alessandro Manzoni, o *1793*, de Victor Hugo.
- [16] En su libro *Natural Symbols. Explorations in Cosmology*, Londres, Barrie @@@ Rockliff, 1970. Aranzadi cita la edición española, *Símbolos naturales. Exploraciones en Cosmología*, trad. de Carmen Criado, Madrid, Alianza, 1973.