

Lo que puede la historia

Patrick Boucheron

▶ **To cite this version:**

Patrick Boucheron. Lo que puede la historia. Prismas, revista de historia intelectual, 2016, 20 (2), pp.111-128. hal-03238857

HAL Id: hal-03238857
https://college-de-france.hal.science/hal-03238857

Submitted on 16 Jun 2021

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

*Lo que puede la historia**

Patrick Boucheron

Hace un mes regresé a la Plaza de la República. Al igual que otros y con tantos más, lo hemos hecho con incredulidad y tristeza. Frente a la angustia de los hombres, el sol de noviembre arrojaba con soberana indiferencia una claridad casi insolente y escandalosa. Desde enero de 2015, como el oleaje al batirse contra un acantilado, el tiempo pasó por alto el zócalo de piedras blancas que conforma el pedestal de la estatua de Marianne. Pasó el tiempo, las noches y los días, pasó la lluvia mientras el viento desteñía los dibujos infantiles, dispersaba los objetos y borraba los eslóganes, desdibujando su ira. Y pensábamos: de eso se trata, de un monumento que alza una memoria activa, viva y frágil hasta lo alto del cielo. Una ciudad no es más que eso, un modo de tornar habitable el pasado y de reunir la dispersión de sus fragmentos por detrás de nuestros pasos. La historia es todo eso siempre y cuando sepa acoger en un mismo frente la tranquila lentitud de la duración y la brusquedad de los acontecimientos.

Entre flores, velas y papeles pegados, encontré una página arrancada de un cuaderno escolar. Alguien, con tinta azul y un paciente esfuerzo de caligrafía, había transcripto una cita de Víctor Hugo. Ya desde la tarde anterior, las redes susurraban ese nombre propio en varias lenguas y diversos alfabetos. En ese mismo momento, un colectivo de grafiteros encontraba en una vieja locución latina la rabia de la esperanza, restituyendo a la negra luz de nuestros días una divisa parisina que se gravó por primera vez en una moneda de 1581.** Y aquellos que se vanaglorian de su desesperanza mientras tienen a su disposición nuestras angustias, aquellos que se agitan y se entregan embriagados a los afables vapores de la idea de decadencia, aquellos que desprecian la escuela en nombre de las ilusiones que fabrican, todos aquellos que, finalmente, aborrecen la propia existencia de una inteligencia colectiva, que todos ellos recuerden esos días

* Lección inaugural de la cátedra "Historia de los poderes en Europa occidental, siglos XIII-XVI", pronunciada en el Collège de France el jueves 17 de diciembre de 2015 (la lección estaba precedida por las dedicatorias de rigor, que hemos considerado pertinente retirar de su versión como artículo). Traducción de Enrique Arnoux. Revisión técnica y notas anexas por Andrés G. Freijomil. Edición final por Gabriel Entin. Prismas agradece al Centro-Franco Argentino de Altos Estudios por las gestiones para la publicación del presente texto. [N. del E.]

** El autor alude a la frase latina *fluctuat nec mergitur* [batida por las olas, pero no hundida] presente en el escudo de la ciudad de París y utilizada espontáneamente como un eslogan de la resistencia al terrorismo en las calles y las redes sociales tras los atentados del 13 de noviembre de 2015 que dejaron 130 muertos y 413 heridos. El colectivo de grafiteros que menciona Patrick Boucheron pintó esta divisa en un gran friso de 2.50 metros de altura por 12 metros de ancho en letras blancas sobre un fondo negro que situaron en la Plaza de la República. [N. del E.]

puesto que, allí, la literatura también ha sido para muchos una fuente de energía, consuelo y movilización.

Al volver a casa me sumergí en los grandes libros ilustrados y de tapas rojas que me acompañan desde la infancia. En cada uno de mis cumpleaños, mi abuelo me regalaba un volumen de aquella antigua y popular edición de las obras completas de Víctor Hugo. En ella encontré todo lo que vi en la Plaza de la República. En el primer capítulo del tercer libro de *Los Miserables*, titulado "París estudiado en su átomo" –una oda al chiquillo de la capital que reina y se mofa– leemos lo siguiente:

> Intentar, desafiar, persistir, perseverar, ser fiel a sí mismo, hacer frente al destino, asombrar a la catástrofe por poco miedo que nos cause, ora enfrentándose a los poderes injustos, ora insultando a la victoria ebria, resistir y persistir, he aquí el ejemplo que necesitan los pueblos y la luz que los electriza.[1]

Para Víctor Hugo, quien se mantiene firme y hace frente es la ciudad en sus formas materiales o en la insistencia obstinada y sonora de sus propios lugares. Y aquí reconocemos aquella antigua idea humanista, siempre desmentida por la experiencia y, sin embargo, nunca recusada, que consiste en creer que una embestida de bellezas y grandezas sabrá derribar la maldad del mundo. Pero estas formas urbanas no son nada sin la energía social que las impulsa, las enuncia y las transforma. Perseveran, mientras nunca sean fijadas, perduran desde el momento en que dejan de insistir. Permanecen en movimiento. Si prestamos atención a la extraña familiaridad de esta expresión, *permanecer en movimiento,* veremos que significa, al mismo tiempo, lo que nos habita, nos precipita y nos aleja. Así pues, si "París representa el mundo" –tal era el título de la primera lección que Jules Michelet pronunció en el Collège de France el lunes 23 de abril de 1838– es porque (cito sus últimas palabras) "todos los pueblos acuden allí para extraer los elementos de su civilización. Es la gran encrucijada en la que confluyen todos los caminos de las naciones".[2]

Los pueblos, las naciones, la confluencia de civilizaciones. Señoras y Señores, quédense tranquilos: no los voy a someter a ese gran discurso del siglo XIX que la solemnidad de este lugar y la seriedad de aquel tiempo siempre amenazaban con inspirar a quienes cruzaban estos muros. El gesto inaugural de Michelet es tan poderoso que cualquier pretensión de repetirlo o, inclusive, de simplemente permitírselo, no sería más que una caricatura que indiferentemente expresaría puerilidad o senilidad. Ahora bien, somos adultos y, por consiguiente, estamos cansados del profetismo ¿Qué puede la historia hoy en día? ¿Qué debe intentar para persistir y permanecer fiel a sí misma?

Tal es la cuestión, grave sin duda, que quiero plantear hoy, en este lugar y ante ustedes. Tal vez se perciba el grito de Spinoza como un eco, esa forma de ontología que formula en términos de la ética: nadie conoce lo que puede un cuerpo. Poder, ¿qué quiere decir aquí? No

[1] Victor Hugo, *Œuvres complètes*, París, E. Girard & A. Boitte, s.d. [1859], vol. 3, p. 24 (*Les Misérables,* vol. 3, *Marius*, Livre 1 : *Paris étudié dans son atome*, XI) [trad. esp. : *Los miserables*, traducción española de Aurora Alemany, Madrid, Unidad Editora, 1999, vol. I, p. 545].

[2] Jules Michelet, "Leçon d'ouverture (lundi 23 avril 1838): Paris représente le monde", en *Cours au Collège de France,* vol. 1, *1838-1844,* ed. Paul Viallaneix, París, Gallimard, 1995, pp. 87-95, p. 95 (retomado en Pierre Toubert y Michel Zink (dirs.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, París, Fayard, 2009, pp. 45-51, p. 51).

se tratará de reclamar algo para la historia de un modo solemne y marcial: reacia a su poder, no se convierte en dueña de nada. Tampoco reivindicaremos algo para los historiadores que a veces se lamentan por no ser escuchados por los poderosos. No nos importa. Más bien habrá que preguntarse lo que puede la historia, lo que aún puede, lo que realmente puede, escuchar tanto lo que le es posible como lo que es en potencia.

Y ahora, Señor Administrador, Señoras y Señores Profesores, mientras expreso mi inmensa gratitud por el honor de haberme elegido para la cátedra de Historia de los poderes en Europa occidental del siglo XIII al XVI, permítanme una confesión: leí sus lecciones inaugurales y las de quienes los precedieron hasta los antecesores más remotos. Las leí por deber, por el deseo de hacer bien las cosas o, simplemente, para engañar mi espera. Porque durante mucho tiempo intenté comprender lo que se esperaba de mí. No buscaba inspiración, no. Solo me aseguraba de que tendría la paciencia, tal vez la audacia y, seguramente, la humildad, para no faltar a la palabra que se esperaba de mí. Y he aquí que hoy, ante mis ojos, regresan en cortejo todas las emociones que se manifiestan en circunstancias parecidas.

Son las siguientes. Un terror mezclado con una feroz alegría. El hecho de estar irreductiblemente solo y de sentirse, sin embargo, tan numeroso. El deseo casi animal de huir lejos para no estar aquí y, al mismo tiempo, las palabras que retumban en ustedes para restablecer un deseo de unirse. Desde luego, el orgullo que tanto los subleva y tanto los aplasta. También la vergüenza, ante un privilegio tan extravagante. La evidencia casi cómica de sentirse indigno, un pasado tan abrumador que pesa como una compuerta. Sí, todo esto ya fue dicho cientos de veces, sin embargo, todo es rigurosamente cierto, comenzando por la reticencia a comenzar.

No tomar la palabra, pero prepararse para convertirse en aquel de quien procede el discurso, dejándose envolver por él, atravesar "una pequeña laguna, el punto de su desaparición posible".[3] Leo y releo estas páginas inolvidables de *El orden del discurso* de Michel Foucault y comprendo que ese orden se hace más imperioso en la medida en que no tenga que enunciar sus preceptos. Las leo y releo febrilmente ya que allí encuentro una señal de alerta siempre candente que permite preservarse de la violencia del decir, de no dejarse impresionar por su injusto poder. "¿Pero, qué hay de peligroso en el hecho de que la gente hable y de que sus discursos proliferen indefinidamente? ¿En dónde está por tanto el peligro?"[4] *Dónde está el peligro*: tal es la única pregunta que vale hoy en día, al punto que pide una respuesta que amenaza con sorprendernos, herirnos, desagradarnos. Porque los grandes peligros son, al mismo tiempo, los que se anuncian ruidosamente como tales y los que, más imperceptibles, corremos el riesgo de provocar cuando queremos prevenirlos.

La *Lección sobre la lección* de Pierre Bourdieu puede leerse como la apenada glosa de este pasaje. Ni cinismo ni pulsión suicida: el sociólogo creía sinceramente que, rompiendo el encanto de la autoridad académica, no debilitaría su régimen de verdad sino que, por el contrario, lo fundaría racionalmente. Porque creía en "las virtudes liberadoras de lo que es, sin duda, el menos ilegítimo de los poderes simbólicos, el de la ciencia, especialmente cuando adopta la forma de una ciencia de los poderes simbólicos".[5] Y si decía esto aquí mismo, también se debe,

[3] Michel Foucault, *L'Ordre du discours,* París, Gallimard, 1971, p. 8 [trad. esp.: *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Barcelona, Tusquets, 1973, p. 9].
[4] *Ibid.,* p. 10 [trad. esp., p. 11].
[5] Pierre Bourdieu, *Leçon sur la leçon,* París, Minuit, 1982, p. 56 [trad. esp. : *Lección sobre la lección*, trad. de Thomas Kauf, Barcelona, Anagrama, 2002, p. 61].

sobre todo, a que no concebía que hubiese homenaje más digno para una institución enteramente consagrada a la libertad que tomarse, junto a ella, algunas libertades.

¿Dónde está el peligro? Creo que una gran parte de la obra de Roger Chartier se sitúa allí, en ese lugar de encuentro donde reconoce lo que, también en su lección inaugural, denomina el "temor contradictorio [que] ha habitado la Europa Moderna y [que] todavía nos atormenta. Por un lado, el temor ante la proliferación descontrolada de los escritos, la multiplicación de libros inútiles, el desorden del discurso. Por el otro, el miedo a la pérdida, la falta, el olvido".[6] Nos encontramos en el ojo de la tormenta, porque ¿quién no ve que hoy en día toma dos formas igual de ensordecedoras: la de las incesantes habladurías y la de un gran y espantoso silencio? Solo podemos enfrentarlas mediante un conjuro de paciencia, trabajo, amistad, invención y coraje: en síntesis, un conjuro de inteligencias que encuentra su forma en el orden de los libros y cuya causa quiero defender. Leer es entrenarse en la gratitud. La que siento por Roger Chartier es tan profunda y sincera que solo puede expresarse con las palabras que acabo de utilizar: *trabajo*, *amistad*, *invención*. Pero, ¿cómo no agregar también la *benevolencia*, sin la cual la inteligencia no es más que una vil manía, y la *generosidad* que –como acaban de escucharlo– caracteriza su manera de hacer y decir?

Agradecer a sus protectores y presentar sus intenciones: tales eran, mis estimados colegas, las dos tareas principales a las que se abocaban los primeros lectores reales del siglo XVI en sus lecciones inaugurales. La manera en que las formas antiguas del discurso ceremonial de la *epideíxis* llegó hasta ellos constituye, en sí misma, una ilustración del impulso humanista cuya ambición, energía y necesidad el Collège de France no ha dejado de renovar desde aquel entonces.

A comienzos de 1534, Barthélémy Masson, conocido como Latomus, pronunciaba su lección tras ser nombrado para la cátedra de Elocuencia latina. Ocurrió en el Collège Sainte-Barbe, no lejos de aquí, la institución creada por Francisco I cuatro años antes y que aún no tenía un espacio propio. En principio, Guillaume Budé había querido que funcionase como una enciclopedia viviente, construida sobre la base de las "piedras vivas" de las palabras de los maestros. Budé recomendó a Latomus al rey. Nacido en Arlon, en la provincia del Luxemburgo, Latomus enseñó en Tréveris, luego en Colonia y, finalmente, en Lovaina, donde conoció a Erasmo. Que yo sepa, su lección inaugural de 1534 es la primera que se ha conservado. Existe un ejemplar único en la biblioteca Mazarine, bajo el título *Oratio de studiis humanitatis.*

Allí, Latomus confiesa su temor a decepcionar y les pide a sus amigos que lo ayuden para no doblegarse ante el peso de aquella responsabilidad. "Por ello, mentiría, queridos oyentes, si pretendiera que ninguna timidez me invade."[7] Tenía sus razones: la tarea que lo aguardaba consistía nada menos que en sacar a la humanidad de las tinieblas. ¿Cuál es la historia que contaba Latomus? La historia del Renacimiento, tal como entonces se inventaba y exaltaba. En principio, allí están Atenas y Roma que florecían "no solo por el esplendor de sus genios, sino también por la gloria de su imperio". Ahora bien, y lo cito de nuevo, "esa gran felicidad fue abatida por la tempestad escita, enemiga de las letras, odiosa devastadora de todo lo que era

[6] Roger Chartier, *Écouter les morts avec les yeux*, París, Collège de France/Fayard, 2008, p. 67 [trad. esp.: *Escuchar a los muertos con los ojos. Lección inaugural en el Collège de France*, trad. de Laura Fólica, Buenos Aires, Katz, 2008, p. 50].

[7] Latomus, *Deux discours inauguraux,* ed. y trad. de Louis Bakelants, Bruselas, Latomus, *Revue d'études latines*, 1951, p. 20.

bueno, ocasionando una destrucción inmediata no solo de las virtudes privadas en el corazón de los hombres, sino también del imperio y de la dominación".[8]

Así pues, los hombres quedaron sumidos en la oscuridad de la Edad Media, *in tenebris*, que es también un eclipse del poder. En la noche teológica, algunos sabios avanzaron a tientas, pero, como viajeros sin brújula, "se hundieron en las ciénagas y los pantanos". Desde el oeste provino una súbita claridad: "hace ochocientos años, si no me equivoco". Era la época de Carlomagno y, una vez más, el imperio. En el pálido fuego de este renacimiento se distingue lo que podría ser algo así como la Europa occidental. "Un pequeño arroyo de ciencia se desvió de sus fuentes italianas, por cierto, casi secas, se dirige hacia Francia y desde allí se expande rápidamente por las regiones vecinas."

Arrebato efímero, falso comienzo. Apenas hendidas por algunos destellos breves de renacimientos intermitentes, las tinieblas arrasaron de nuevo. Esto no impide que, "en numerosos lugares, los hombres vivieran de manera salvaje y espantosa".[9] Pero ya no es más el caso en el presente. *At nunc paucis annis*, comenta encendido Latomus: pero ahora, en pocos años, todo se ha restablecido, restaurado, purificado y fortalecido. Y esto –dice– para la mayor gloria del Estado.

En este discurso podemos reconocer aquella gran retórica de la separación de los tiempos que, de un mismo movimiento, inventa los dos períodos que escinde: Edad Media y Renacimiento. Pero nos permite también comprender cuánto de la leyenda de la fundación del Collège de France está íntimamente ligado a este mismo gesto. Por esto, podríamos hallar sacrílego pasar por alto, dentro de sus muros, la ruptura humanista. Ocurre que existen pocas instituciones que mezclen de manera tan inextricable como esta recuerdos, ficciones y creencias, para retomar el exacto título del primer curso que daré este año. Al poner este poderoso imaginario a prueba de una historia de los poderes, distinguimos la crónica mucho más accidentada de una fundación frágil y vacilante. Ningún comienzo hay aquí, sino una sucesión incierta de nuevos comienzos que se demoran hasta los años '60 del siglo XVI.

Seguramente, nada tuvo la nitidez acidulada de las grandes pinturas de historia de la Restauración. Así, esta composición pintada por Guillaume Guillon en 1824 recibe aquí mismo a los nuevos profesores en la sala de asamblea con una mentira histórica de las más audaces. Allí vemos la imponente figura del rey fundador, Francisco I, bien acompañado, puesto que el propio Leonardo da Vinci –ciertamente un poco pálido– lo honra con su presencia once años después de su muerte. Al contemplarlo, comprendemos, al verlo, cuán difícil es para los historiadores del Renacimiento –desde el momento en que consienten en definirse como historiadores del Renacimiento– salir del asfixiante encierro de [el castillo real de] Amboise, donde Leonardo, espectro infatigable, no termina de agonizar en los brazos de Francisco I. Sin embargo, ellos bien saben que es en París donde encuentra refugio el sueño humanista europeo que comenzó en Alcalá, Lovaina, Oxford y Roma, pero también en Milán, como saben que los teólogos de la Sorbona, dirigidos por su decano Noël Bédier, no eran los infames oscurantistas como se cree.

Pero, aun así, Michelet pasó por allí. El Renacimiento existe porque él lo reinventó. No existe de ninguna otra manera más que como creación poética. En ese sentido, es irrecusable.

[8] *Ibid.,* p. 28.
[9] *Ibid.,* p. 30.

Es muy raro que la historia como literatura alcance ese punto de invulnerabilidad. Pero cuando lo logra, la historia, como discurso erudito y comprometido, ya no puede hacer nada contra ella. Nadie podrá negar que Michelet relanzó el Renacimiento hasta nosotros y nadie podrá liberarse de los términos con los cuales le dio existencia. Pero aun debemos poder describirlos con precisión. Antes de encontrar a Italia como patria y al siglo como intriga, el "eterno Renacimiento" fue antes que nada, bajo su pluma, aquel infatigable movimiento del espíritu que no deja de cortejar la autoridad del pasado buscando edades de oro tras de sí, lo cual es, como bien sabemos, un rasgo general que los modernos adjudican gratuitamente al período medieval.

Pero ¿de qué Edad Media estamos hablando? De aquella cuyos contornos Michelet bosquejó en su lección de 1838 cuando vinculaba, bajo un mismo impulso, la escolástica del siglo XII con el humanismo del siglo XVI. De Abelardo a Pierre de la Ramée se despliega, lo cito, la gran aventura del "libre examen".[10] La historia de la filosofía medieval no podría hoy desmentir, bajo ningún aspecto, tal cronología, así como tampoco rechazaría la fuerza emancipadora de la razón escolástica.

Cuando en 1551 fue elegido para la cátedra de Matemáticas y Filosofía griega, Pierre de la Ramée, conocido como Ramus –quien nació en una humilde familia de labradores cerca de Noyon y llegó a París como doméstico de un alumno del colegio de Navarra–, se transforma en este indomable luchador que ataca al corpus aristotélico. Étienne Pasquier, uno de sus admiradores, escribió sobre él: "cuando Ramus instruía a la juventud era un hombre de Estado".[11] Es lo que también él hizo en su lección inaugural el 24 de agosto de aquel año de 1551. Se publica precedida de una dedicatoria al Cardenal de Lorena donde se indicaba que "fue pronunciada en medio de una afluencia de público tan grande que muchas personas, medio asfixiadas, debieron ser llevadas fuera de la sala y hasta el propio orador, tras sufrir un ataque de tos en medio de semejante calor, casi se ahoga".[12] Notemos, en todo caso, que con Pierre de la Ramée la historia del Collège de France no inaugura ningún momento fundador, sino que se sitúa como un punto más de referencia de una gran historia.

Comprenderán mejor, sin duda, por qué el título de la cátedra que aquí defiendo se sitúa en una respetuosa distancia de estos dos cronónimos: Edad Media y Renacimiento. Su tradición es tan ilustre en el Collège de France que, inevitablemente, exige que quienes se ajusten a ella retomen el poderoso relato que ponen en marcha. Ahora bien, la historia también puede ser un arte de las discontinuidades. Al desbaratar el orden impuesto de las cronologías, la historia puede volverse realmente desconcertante. Perturba las genealogías, inquieta las identidades y abre un espacio de tiempo donde el devenir histórico retoma su derecho a la incertidumbre, tornándose solidario con la inteligibilidad del presente.

A partir de ahora, diré entonces "el siglo XIII-XVI". Pero debe entenderse que nada comienza realmente en el siglo XIII ni culmina en el XVI. Un período es un tiempo que nos damos. Se lo puede llenar a voluntad, desbordarlo y desplazarlo. No tenemos ninguna obligación de hacer una cosa que ya existe por sí misma, una cosa ya delimitada y animada por su propia

[10] Jules Michelet, "Leçon d'ouverture…", *op. cit.*, p. 87 (retomado en Pierre Toubert y Michel Zink (dirs.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France, op. cit.*, p. 45).
[11] Étienne Pasquier, *Recherches sur la France*, citado por Charles Waddington, *Ramus (Pierre de la Ramée). Sa vie, ses écrits, ses opinions*, París, 1855, p. 82.
[12] Citado por Abel Lefranc, *Histoire du Collège de France depuis ses origines jusqu'à la fin du premier empire,* París, Hachette, 1893, p. 210.

vida, una cosa que habría que ubicar en una colección de otras cosas y defenderla contra aquellas, evidentemente hostiles, que las preceden o perimen. Porque este tiempo no es el pasaje obligado de un devenir orientado que, al superarlas, volvería caducas sus formas antiguas. Es aquel pasado acumulado cuya arqueología refrenda los estratos siempre activos, útiles, en suma, para una comprensión del hecho político actual.

Renunciando al poder de nombrarlo, al menos podemos dedicarnos a describir el período de la historia de los poderes que consideraremos. Este período se sitúa más allá de lo que los medievalistas llaman, intempestivamente, la ruptura gregoriana. Al describirla, su estilo se hace menos mordaz que cuando se trata de cortar la historia entre un antes y un después del año mil: este corte ya no tiene la apariencia de un inciso claro, sino de una línea espesa, tan espesa que se extiende hasta la dimensión de un siglo, el XII.

Comprendámoslo bien: lo que la historiografía tradicional llamaba "Reforma gregoriana" no es solo un hecho de historia religiosa que concierne a la defensa de los bienes materiales y de las prerrogativas espirituales de la Iglesia, sino una reorganización global de todos los poderes, un ordenamiento del mundo en torno del *dominium* eclesiástico. Todo ese conjunto se apoya en una nueva doctrina sacramental que salda la querella eucarística en un sentido realista: a partir de ese momento, la eficacia del sacramento (su puesta en práctica por los religiosos y su recepción por parte de los laicos) fundará la pertenencia a la *ecclesia*.

Esta institución supone, pues, un acto de separación: exclusión de judíos, de infieles, de heréticos; de todos aquellos que el discurso eclesiástico confunde en una misma reprobación porque no dan fe a la validez de los sacramentos de la Iglesia y, por ende, al estatus de los sacerdotes. De allí surge la otra separación que no solo hace de la oposición entre clérigos y laicos una distinción funcional de *ordo*, sino también una diferencia esencial de *genus*, definida por dos formas de vida, una terrestre y otra celeste. Estas formas remiten a lo esencial, al sexo y al dinero o, en otras palabras, a lo que puede el cuerpo. "Según estas dos maneras de vivir –escribe Hugo de Saint-Victor en su *De sacramentis christianae fidei*– existen dos pueblos y, en estos pueblos, dos poderes."[13]

Auctoritas y *potestas*: tan pronto la autoridad eclesiástica se espiritualiza, el señorío de los laicos se seculariza. Una y otro liquidan el antiguo cristianismo imperial y monástico heredado del Imperio Romano Cristiano. Los reformadores del siglo XVI no se equivocarán cuando ataquen enérgicamente estas innovaciones que juzgan contrarias al mensaje evangélico. Es entonces necesario entender por *ecclesia* no solo la Iglesia, sino también su capacidad para imponerse como una institución total. Ella hace del cristianismo no una religión, sino una estructura antropológica envolvente, y del gobierno de la Iglesia una realidad coextensiva a la sociedad entera.

¿Quién no es capaz de ver en la actualidad cuán siniestras son las ideologías de la separación? ¿Quién no comprendería inmediatamente los efectos desastrosos de una visión religiosa del mundo donde a cada uno se le asigna una identidad definida por esencia? Al actualizar esta genealogía del *regimen,* el arte de gobernar a los hombres, los historiadores arrojaron una luz sombría y cruda sobre lo que constituye todavía hoy nuestra modernidad. Se distingue aquí un núcleo inseparable que bien podríamos llamar el enigma de lo teológico-político. Ese

[13] Hugues de Saint-Victor, *De sacramentis Christianae fidei*, II, 2.4 (ed. *PL,* 176, 418), citado por Florian Mazel, "Pour une redéfinition de la réforme 'grégorienne'. Éléments d'introduction", *Cahiers de Fanjeaux,* 48, 2013 ("La réforme 'grégorienne' dans le Midi (milieu XI^e^-début XIII^e^ siècle"), pp. 9-38, p. 21.

enigma es lo propio de la historia occidental, su resto inasimilable, puesto que aún somos deudores (lo queramos o no, lo sepamos o no) de esta larga historia que hizo del sacramento eucarístico la metáfora activa de toda organización social.

Basándose en la teología de la encarnación, el enigma informa e impone lo implícito de una teoría de la representación, entendida tanto en sentido figurativo (tal como actúan las imágenes al volver presente una ausencia) como político (el modo en que se organizan las instituciones cuando delegan el poder de comunidades inhallables a sus representantes). En este sentido, se aparta de las religiones teofánicas que, como el Islam, adaptan su teología de las imágenes y su teoría del poder a esta otra modalidad de la manifestación de lo divino: la pura presencia. Nos encontramos aquí ante la plena ruptura teológico-política occidental, la cual es, lo repito, un acto de separación.

Huérfanos de grandes relatos que expliquen el mundo –como era el caso, para la época medieval, del paradigma feudal– los historiadores no deben, a pesar de ello, dejarse fascinar por las teorías de la *ecclesia* y del *dominium*. Su esfuerzo colectivo consistió, desde hace una veintena de años, en saldar las viejas querellas de periodización interna para articular varias transformaciones sociales alrededor de un pliegue central que podemos llamar gregoriano y que abarca un largo siglo XII. Se superponen otros pliegues, en particular aquellos muy concretos asociados con la territorialización de las relaciones de poder que acompañan un cambio profundo en la facies arqueológica urbana, en la vida social de los objetos, en la historia de los ordenamientos medioambientales. Esta prueba de lo real debe permitir darle una cadencia a las cronologías económicas, políticas, sociales y arqueológicas: sin dudas, estamos ante una gran obra colectiva que aún aguarda a su historiador.

¿Cómo no señalar aquí la deuda colectiva que contrajeron y contraje con Pierre Toubert? Apoyándose en el concepto de renacimiento del siglo XII cuyo "carácter europeo", señalaba, "es enceguecedor", propuso en este mismo recinto una visión dinámica y abierta del Occidente mediterráneo, haciendo la historia de aquel momento en que la "frontera de equilibrio" con el Islam aún no se había consolidado como "frontera de conquista".[14] Al trasladar su Edad Media a la frontera, cumplía con una promesa de historia total que hoy debe ser recuperada.

La ambición gregoriana no debe, pues, confundirse con la realidad política de las sociedades europeas de la Edad Media puesto que estas se caracterizan, desde el siglo XIII, por una tenaz y multiforme oposición a la dominación de la *ecclesias*, cuya gran confrontación entre la monarquía administrativa de Felipe el Hermoso y la teocracia pontificia de Bonifacio VIII no constituye sino uno de los episodios más espectaculares. Ahora bien, ¿en qué consiste esta confrontación? Precisamente, en la capacidad de los laicos para apoderase de los instrumentos de un poder simbólico del cual la Iglesia fracasa en defender su monopolio.

Ello explica por qué, desde hace unos diez años, los historiadores que se dedican a comprender la genealogía medieval de la gobernabilidad moderna han desplazado el foco de atención. En principio, sus esfuerzos se centraron en describir el engranaje estatal: el estado de guerra implicaba la necesidad de un ejército permanente, de un impuesto que lo financiase y de asambleas representativas que lo justificasen. Al cambiar el foco hacia una comprensión de

[14] Pierre Toubert, *Leçon inaugurale faite le vendredi 19 mars 1993*, París, Collège de France, 1993, n° 119, pp. 7 y 17 (retomado en Pierre Toubert y Michel Zink (dirs.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, *op. cit*., pp. 563-576 y pp. 564 y 569).

los poderes simbólicos que hacen esas mutaciones posibles y pensables, ¿puede decirse que los historiadores ceden al huir tras el idealismo? No lo creo. Por haber tenido la oportunidad de acompañar esta mutación historiográfica junto a su infatigable promotor, Jean-Philippe Genet, sé que los efectos del poder simbólico son todo salvo simbólicos: consisten en compartir un mundo de pensamientos, de valores, de imágenes y de intenciones que podríamos llamar imaginario, pero que permite acceder a una existencia concreta desde el momento en que se vuelven socialmente tangibles.

En este sentido, la historia de los poderes que propondremos aquí tiene su origen en la revolución simbólica que inició la Iglesia, pero luego capturada por los poderes laicos. Podemos enumerar sus principales manifestaciones: el auge de las instituciones escolares y la revolución de los métodos de enseñanza, el desarrollo conjunto de los procedimientos cognitivos de construcción contradictoria de la verdad en derecho y teología, la difusión de la cultura escrita, el progreso del registro documental y la promoción de las lenguas vernáculas, la diversificación de la función de las imágenes y la nueva repartición de lo sensible por medio de una jerarquización del conjunto del sistema de comunicación. Si bien todas estas transformaciones son lentas y surgen mucho antes, solo obtienen su plena eficacia social en el siglo XIII, en un contexto de diversidad y de competencia entre poderes.

Debemos volver a decirlo claramente: el programa gregoriano fracasó. ¿El papa pretendía ser un *doctor veritatis*? Pero su Iglesia –atravesada por tensiones y relaciones de fuerza–, no lo era. Y produce una verdad que recorre el mundo, el vasto mundo de la unidad de los saberes arabo-latinos. La *scientia* y la *ratio* de los doctores se apoderan de esta exigencia carente de verdad, la recuperan, la reconquistan a través del debate y de la disputa y así la tornan profusa y diversa, inventiva, abierta: la razón escolástica deviene, en suma, lo contrario de aquella fe desnuda y obtusa con la que fantasean actualmente los fundamentalistas. Y es aquí donde el tercer poder del *studium* se inmiscuye entre el *sacerdotium* y el *regnum*.

Lo que se observa en el campo intelectual también es válido para todo aquel ámbito en donde se insinúe el poder. En el pasaje del siglo XII al XIII, Europa Occidental ingresa en un nuevo período de su historia que algunos llamarán desde entonces "segunda Edad Media" y que, en cualquier caso, constituye una "pequeña larga Edad Media" que, como veremos, se adentra ampliamente en el siglo XVI. Sin duda, se trata de otra Edad Media en el sentido en que lo entiende Jacques Le Goff, feliz maestro de la desperiodización, porque es el tiempo del crecimiento urbano, de la experiencia comunal y del desafío laico. Se inicia generosamente con el *Convivio* de Dante, quien no solo reserva para los clérigos el festín del "pan de los ángeles", sino que sirve la mesa para todos aquellos que tienen hambre de saber en "este mundo que funciona mal".[15] En síntesis, es el tiempo de las experimentaciones políticas que, desde luego, no podrían reducirse a la ordenada y sensata genealogía de las soberanías, las formaciones territoriales y las construcciones estatales.

Un tiempo político entonces, que emerge tras los espejismos teocráticos, donde se abre un intervalo de experiencias posibles. Pero, ¿qué designa aquí *lo político*? "Tendríamos mucho para decir sobre esta palabra *política.* ¿Por qué convertirla, inevitablemente, en sinónimo de superficial?" Marc Bloch escribía estas líneas en 1944. Lo hacía para reseñar un libro, bastante

[15] Dante, *Banquet*, 1, 1, ed. y trad. De Christian Bec, en *Œuvres complètes*, París, Livre de Poche, 1996, p. 184 [trad. esp.: *Convivio*, Madrid, Cátedra, 2005, ed. y trad. de Fernando Molina Castillo, I, I, p. 136].

mediocre por cierto, sobre la Italia Medieval en los *Mélanges d'histoire sociale*, tal el nombre de [la revista] *Annales* durante la Francia ocupada. Con humildad y tenacidad, no había dejado de escribir reseñas como pequeñas victorias de probidad que –lo sabía mejor que nadie– si bien no evitaban los grandes desastres, permitían, al menos, mantener intacto el buen nombre del ser humano. Lo hacía generalmente bajo el seudónimo de "M. Fougères". Recién cuando apareció la sexta entrega de los *Mélanges d'histoire sociale*, sus notas aparecieron con el nombre de Bloch: surge de las sombras porque ya está muerto. Escuchemos, entonces, en qué se convierte uno de los primeros textos póstumos de Marc Bloch. Allí describe a la perfección lo que podría ser una historia de los poderes que devolviese su profundidad al término política: "una historia centrada […] en la evolución de los modos de gobierno y el destino de los grupos que son gobernados" que procure "comprender, en su interior, los hechos que ha elegido como objetos adecuados a sus observaciones".[16]

La historia social a la que alude aquí no se limita al estudio de las formas culturales de la dominación. Si bien es verdad que toma seriamente la fuerza instituyente del derecho y la producción social del Estado, no apunta tanto a analizar las doctrinas o a describir los aparatos de gobierno, sino a comprender "desde dentro", dice Marc Bloch, los hechos y los objetos donde el poder se expresa y se ejerce. Así pues, lo propio del poder, escribe Michel Foucault en *Vigilar y castigar*, es producir una realidad. "De hecho, el poder produce, produce realidad; produce ámbitos de objetos y rituales de verdad. El individuo y el conocimiento que de él se puede obtener corresponden a esta producción."[17]

Por ello, cuando nos dirigimos a la antropología política de estos objetos como una fenomenología práctica de lo que Maquiavelo llamaba la "verdad efectiva de la cosa", es como si virásemos hacia los grandes cuadros donde se despliegan los efectos del buen y mal gobierno representados por Ambrogio Lorenzetti en el Palacio Público de Siena en 1338. Allí es donde el poder se muestra más elocuente pues, en la pintura, hace visible lo que espera y lo que teme, pero también es allí donde la vida se vuelve más vibrante, arrastrándonos y conmoviéndonos.

Todo poder es poder de una puesta en relato. Esto no solo significa que se dedique a amar y a comprender por medio de ficciones jurídicas, fábulas o intrigas; esto quiere decir, más profundamente, que se vuelve plenamente eficiente solo a partir del momento en que sabe cómo reorientar los relatos de vida de aquellos que dirige. Pero, al mismo tiempo, expone de manera inteligible lo que –al atravesarnos con tantas imposiciones– puede también liberarnos de las determinaciones.

Estas nuevas formas de gobernabilidad se tornan visibles en las configuraciones monumentales de las ciudades medievales, legibles en sus programas de pintura política o de escultura funeraria, y tangibles en las apropiaciones sociales que traman el sentido. Son activas y creadoras, ya que existen actos de imágenes como actos de lenguaje y, en este sentido, su poder es también el de la eficacia del signo. Se encuentran en el meollo de la revolución simbólica que provoca la historia de los poderes, al menos hasta el siglo XVI, momento en que, gracias al efecto conjunto que ocasiona una creciente familiaridad con la cultura escrita e impresa, la avidez por el relato se difunde de manera incontrolable.

[16] Marc Bloch, reseña de Roberto Cessi, *La vicende politiche dell'Italia medievale*, I, *La crisi imperiale*, Padua, 1938, *Mélanges d'histoire sociale*, VI, 1944, p. 120.
[17] Michel Foucault, *Surveiller et punir. Naissance de la prison*, París, Gallimard, 1975, p. 196 [trad. esp.: *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*, trad. de Aurelio Garzón del Camino, México, Siglo XXI, 1976, p. 198].

Es por ello que creo necesario acompañar esta historia, no hasta su término –nunca acaba del todo sino en nuestra propia contemporaneidad– sino, al menos, hasta el umbral de los efectos diferidos que produjo la revolución de la imprenta. No por el pequeño e ingenuo placer de quitarles a los modernistas un poco de vanagloria, asociada al mágico nombre del Renacimiento, sino, por el contrario, para aliviarlos frente a lo que la misma idea de modernidad conlleva hoy de desencanto.

Se trata, en suma, del enorme peso que Fernand Braudel le asignaba a la historia, que, lo cito, "se encuentra, hoy, ante responsabilidades temibles, pero al mismo tiempo exaltantes".[18] Estas son las primeras palabras de su lección inaugural en 1950. Al releerla hoy en día, quedamos impresionados por ese retrato de la inquietud de su tiempo y, aun más impresionados, sin duda, por cuanto parece el espejo invertido del nuestro: la guerra lo atormenta, pero la guerra culminó, mientras se abre ante él la energía feroz y el rabioso optimismo de la expansión de las ciencias humanas.

Sin embargo, su lección termina de un modo crepuscular, con "el ocaso del siglo XVI" y finaliza con estas palabras:

> Lucien Febvre acostumbraba a hablar de los tristes hombres de después de 1560. Hombres tristes, sin duda, aquellos hombres, expuestos a todos los golpes, a todas las sorpresas, a todas las traiciones de los otros hombres y de la suerte, a todas las amarguras, a todas las rebeldías inútiles. A su alrededor, y en ellos mismos, tantas guerras inexpiables… Pero, por desgracia, esos hombres tristes se parecen a nosotros como hermanos.[19]

¿Y por qué, en última instancia, se nos parecen tanto aquellos hombres que se vieron sumidos en el gran sueño erasmiano? ¿Por haber ingresado en un tiempo de enfrentamientos que llamamos Guerras de Religión? Aquí, la evidencia es, tal vez, tan engañosa como erróneamente claro el período que la nombra ya que si bien actualmente los historiadores aceptan el rol determinante de la excitación escatológica en el brote de toda esta violencia, no todos se resignan a encontrar allí solo causas religiosas. En el último tercio del siglo XVI –en Francia, particularmente, pero no solo en ella– lo que caracteriza a aquellas sociedades que se enfrentaron a los desafíos del pluralismo religioso y, en consecuencia, a la necesidad de una forma de autonomización de la razón política es, sobre todo, la profunda desestabilización de sus identidades colectivas. Ellas ingresan en un estado incierto donde la guerra y la paz alcanzan un umbral de indistinción.

Llamarla guerra civil tiene el gran mérito de articularla con una historia más larga. Imaginemos, por ejemplo, los conflictos franco-ingleses de los siglos XIV y XV, tradicionalmente interpretados como una querella feudal que termina mal cuando torna en un enfrentamiento nacional. Ganaríamos más si las alejásemos de esas categorías tan majestuosas (aquí las religiones, allí las naciones) para describirlas simplemente como una guerra civil que, rápidamente, se expande a las dimensiones de Europa.

[18] Fernand Braudel, *Leçon inaugurale faite le vendredi 1er décembre 1950*, París, Collège de France, 1951, n° 4, p. 5 (retomado en Pierre Toubert y Michel Zink (dirs.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, *op. cit*., pp. 413-425, p. 413) [trad. esp.: "Las responsabilidades de la historia", en *La historia y las ciencias sociales*, trad. de Josefina Gómez Mendoza, Madrid, Alianza, 1968, p. 19].
[19] *Ibid.*, p. 30 (*ibid.*, p. 425) [p. 46].

La guerra que comienza en la década de 1560 es la única que precipita nuevas formas de violencia política, tal como las ejecuciones en masa de civiles desarmados que recibieron el nombre de *masacres*. La de San Bartolomé, el 24 de agosto de 1572, produjo la muerte de Pierre de la Ramée, el filósofo indignado del que hablé antes, lo cual marca otra época, más sombría, sin duda, pero también, quizá, más verdadera, en la incierta fundación del Collège de France

Supresión del gobierno pastoral, constitución de la razón de Estado: existen muchos modos de nombrar este pliegue, más profundo, me parece, y más cargado de consecuencias para la idea que podemos hacernos de nuestra modernidad. Pero seguramente todas se relacionan con la historia de los poderes. Proseguir con ella desde *La Tempestad* de Giorgione hasta la de Shakespeare, conducirla desde los *Ensayos* de Montaigne hasta los tiempos del *Quijote*, y hacerse cargo de aquellos "tristes hombres de después de 1560", es una manera de entender por qué, desde entonces, nacemos resquebrajados, estremecidos, intranquilos.

Intento entender por qué esta falla tan íntima es, al mismo tiempo, una herida tan antigua: es la cicatriz que dejó en nosotros la historia y, en particular, esta historia, la del ensanchamiento del mundo en el siglo XV. Porque es ella la que, precisamente, provoca la admirable descripción que Montaigne hace de la antropofagia de los indios del Brasil y donde apela a toda su comprensión etnográfica para desprenderse de los prejuicios, comparar, relativizar, lo que supone admitir que uno siempre es el otro de alguien. Sin embargo, no renuncia por ello al desafío de lo universal: "así pues, podemos muy bien llamarlos bárbaros con respecto a las reglas de la razón, pero no con respecto a nosotros mismos, que los superamos en toda suerte de barbarie".[20]

¿Quién es ese nosotros? En él no vibra ninguna emoción de pertenencia. Si actualmente se encuentra magullado y totalmente fragilizado por la deplorable regresión identitaria que impregna nuestra contemporaneidad, es porque nos alejamos de lo que constituye el legado más valioso de su historia: algo así como el mal de Europa. Es decir, el sentimiento vivo de una inquietud de estar en el mundo constituye el poderoso resorte de su grandeza y de su insatisfacción. No hay lugar aquí ni para estar orgulloso ni para tener vergüenza.

Sepamos, al menos, reconocerle lo que lleva en sí mismo como deseo de conocimiento. Comparar, compararse. Esto le permite a Montaigne abjurar de sus propias creencias y, en particular, de aquella que siempre subsiste con mayor tenacidad al agazaparse tras el ángulo muerto de la representación: la evidencia de nuestro propio punto de vista. Al desplazarlo, al hacer de la escritura el lugar del otro, se realiza el gesto humanista por excelencia.

En este caso, sería un error olvidar que el Collège de France, como institución, casi nunca cesó en su voluntad de reforzar este gesto. Tan solo pensemos en el propio movimiento de las denominaciones que tuvieron las cátedras de ciencias humanas en el siglo XIX: el motivo comparatista es allí omnipresente y se aplica a las gramáticas, las lenguas, las literaturas y las civilizaciones. Al poner la comprensión de las sociedades otras en el centro de su proyecto, la comparación permite, frente a la sociología, practicar experiencias de pensamiento ante la ausencia de una verdadera experimentación. En este sentido, toda historia de los poderes no puede ser implícitamente más que una historia comparada de los poderes.

[20] Michel de Montaigne, "Des cannibales" (*Les Essais,* I, 31), ed. de Frank Lestringant, *Le Brésil de Montaigne. Le Nouveau Monde des "Essais" (1580-1592),* París, Chandeigne, 2005, p. 110) [trad. esp.: *Los ensayos (según la edición de 1595 de Marie de Gournay)*, ed. y trad. del francés por J. Bayod Brau, Barcelona, Acantilado, 2007, pp. 286-287].

Si el título de la cátedra de la que intento hacerme merecedor a partir de ahora alude a la Europa occidental, es solo para declarar los límites de mi incompetencia. Ya se trate de espacios o de períodos, nadie está obligado a darles existencia como cosas justas y necesarias por el mero hecho de no conocer otros.

El territorio de la Italia urbana no es del todo inconveniente para la historia de la que voy a ocuparme, al menos, como punto de partida. En primer lugar, porque constituye uno de los laboratorios de la modernidad política europea desde el siglo XIII, en particular, en lo relacionado con la agencia social de los poderes simbólicos. Después, porque hoy es más sencillo reconocer –gracias, sobre todo, al desarrollo de la historiografía italiana–, esta pluralidad de lenguajes políticos –de origen cívico, pero también aristocrático, comunitario o faccioso– que, en los siglos XIV y XV, trama el carácter compuesto, heterogéneo y, en el fondo, eminentemente contractual, de sus construcciones institucionales. Finalmente, porque ante las reacciones adversas que provocaron las Guerras de Italia, la Europa del siglo XVI se convirtió en una Italia extendida. Describirla así permite, al menos, escapar a lo que Pierre Bourdieu llamaba en su curso *Sobre el Estado* "un efecto de destino del posible realizado",[21] es decir, la lenta construcción estatal de las identidades nacionales que es, de hecho, eminentemente resistible y siempre reversible.

Tomándola en sentido amplio, esta historia consigue fácilmente disipar la ilusión retrospectiva de las continuidades. De la conexión de los espacios del Viejo Mundo en el siglo XIII hasta la captura del Nuevo Mundo en el siglo XVI, su marco de inteligibilidad no puede ser sino global. Ahora bien, sabemos que a escala eurasiática, incluyendo a África, el ritmo del mundo palpita con la cadencia de un metrónomo que nadie conoce realmente, pero del que nadie puede ignorar su existencia por completo ya que se encuentra en alguna parte de China. Se trata, por ende, menos de provincializar la Europa que de desarraigarla, es decir, en última instancia, de regresarla a su extrañeza.

Deberíamos poder describirla como un geógrafo árabe. Un tal Al-Idrisi escribió, a mediados del siglo XII, en Palermo, para el rey Roger II de Sicilia *El libro del placer de quien está poseído por el deseo de abrir horizontes*. El mundo habitado está organizado en climas, franjas longitudinales que se extienden de oeste a este y se escalonan de norte a sur. Central, templado, el cuarto [clima] es el más propicio para la civilización. Coincide con los dominios del Islam, pero también con la franja mediterránea de Europa, perlada por completo con islas que llevan por nombre Mallorca, Cerdeña, Sicilia, Creta y Chipre. Tanto el quinto, sexto como el séptimo clima bordean el mar aledaño y penetran en las franjas septentrionales del mundo frío.

Al-Idrisi nombra por todas partes ciudades, rutas y ríos, describe la calidad de las aguas, la estrechez de los pasajes y la abundancia de culturas. Si Europa consigue irrumpir de esta forma en la geografía árabe se debe a que este viajero inmóvil, príncipe y sabio, puede movilizar, junto con los recursos administrativos del palacio de Palermo, los relatos de los mercaderes y de los navegantes. Se distingue allí todo un mundo reticular de contrabandistas y traductores, comunidades mercantiles y diásporas judías, un mundo de factorías, transacciones y confianza de largo aliento. El poder se detenta menos de lo que se ejerce, allí donde confluye un haz de redes de intercambio y en donde se puede operar descuentos. Tal es el verdadero

[21] Pierre Bourdieu, *Sur l'État. Cours du Collège de France (1989-1992),* ed. de Patrick Champagne, Rémi Lenoir, Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière, París, Raisons d'agir/Seuil, 2012, p. 219 (curso del 24 de enero de 1991) [trad. esp.: *Sobre el Estado. Cursos en el Collège de France (1989-1992)*, ed. de Patrick Champagne, Rémi Lenoir, Franck Poupeau y Marie-Christine Rivière, trad. de Pilar González Rodríguez, Barcelona, Anagrama, 2014].

armazón de los poderes en Europa occidental, muy lejos del sombreado en colores de los mapas de nuestra infancia. ¿Y qué orgullo desatinado heriré si digo que esta Europa occidental no se integraba en aquel entonces al mundo más que como una periferia del imperio islámico?

Cuando Ibn Jaldún retoma a fines del siglo XIV la descripción de Al-Idrisi en *Al-Muqaddimah* –la introducción a su historia universal–, lo hace justamente para intentar comprender lo que provocó el cambio de rumbo de aquella extraña Europa presa de la impávida historia de los imperios. Finalmente, del siglo XIII al XVI, de la expansión mongol a las conquistas otomanas, ¿cómo no percatarse de que desde entonces la forma imperial domina la historia del mundo? Quien solo fije la vista en el destino aún bastante mezquino de algunas monarquías nacionales, no comprenderá la potencialidad del futuro imperial que se inicia en tantos lugares del Viejo Mundo y, en particular, de Europa. Algunos se realizan en parte, como en los países germánicos de Europa central, en los territorios de los Angevinos y los Plantagenet, así como también en Sicilia, Aragón y Castilla. Poco faltará para que construcciones estatales que erróneamente se las piensa destinadas providencialmente a la forma nacional cedan a la tentación imperial en el siglo XVI.

Lo que puede la historia es, asimismo, tener en cuenta los futuros que no acontecieron, sus potencialidades inacabadas. Esto es lo que significa desarraigar Europa. Ella no ha dejado de describir el mundo haciendo el inventario de lo que le faltaba. Pero ¿qué le faltaba a Europa en un mundo de imperios?, ¿dónde se sitúa el curso aberrante de su devenir? Al invertir la carga de lo familiar y lo extraño contribuimos a desorientar las certezas más inocentemente desapercibidas. Nos encontramos en esta historia como los misioneros y los exploradores del tiempo de San Luis, quienes partieron tan lejos en su conocimiento del este que convirtieron sus relatos de viaje en cuadernos desconcertantes. Siguiendo la cuesta más alta del imaginario europeo, la de todos los *Romances de Alexandre*, se dirigían heroicamente hacia su curiosidad, renunciando a ese arte de nunca dejarse sorprender que también caracteriza el espíritu de viaje. Porque como lo enseñó Gilbert Dagron, a cuya memoria quiero rendir homenaje, Oriente es siempre una dirección, mientras que Occidente es un límite. Fue necesario renunciar a esta dirección y girar hacia el Atlántico para que los "tristes hombres" del siglo XVI le dieran un sentido a la idea de Europa occidental. Ella apenas existía antes, a no ser por el sentido común de *Magreb* que era, para los geógrafos árabes, el lado del poniente y de los malos augurios.

Esta fascinación hacia la fatalidad conlleva el riesgo de una aversión de sí plagada de rencor. Al volverse insufrible, encuentra fácilmente su alivio en la designación de pueblos como blanco de ataque, encargados de llevar el fardo de nuestro propio rechazo. El horror del pensamiento de los modernos proviene de allí. Hamlet, príncipe de los últimos días, rey de una Edad Media rezagada en los bordes de extremo Occidente, obsesionado por ese tiempo que lo saca de quicio, termina exclamando: "Yo amaba a Ofelia". Pero lo hace ante la tumba de la amada. Yves Bonnefoy ha dicho que el "demasiado tarde" de Hamlet es el "demasiado tarde" de Occidente. Existe siempre un pleonasmo un tanto cómico cuando se habla de la decadencia de Occidente ya que esa denominación no admite otra cosa más que a los países de la noche que está por caer. La noche, sí, y el poeta lo especifica aun más: "ya no la gran noche que respira, clara, de la naturaleza, ya no el cielo estrellado, sino la opacidad en el propio día, una oscuridad plena que provoca que los andamiajes se derrumben".[22]

[22] Yves Bonnefoy, *L'Hésitation d'Hamlet et la décision de Shakespeare*, París, Seuil, 2015, p. 45.

Se dice a veces en un lenguaje mucho más trivial: lamentaría ser un aguafiestas. Por mi parte, lamentaría mucho más no ser un aguafiestas de vez en cuando. Un historiador que no sepa mostrarse exasperante solo practicaría una disciplina amable y erudita, sin duda placentera para los curiosos y los sabios, pero ineficaz en términos de emancipación crítica. Aquellos que se arriesgan a no arriesgarse y se abandonan cómodamente a la certeza muda de las instituciones, aquellos que entran en el juego sin la voluntad de jugar un poco ellos mismos, todos ellos revestirían, sin duda, todos los atavíos del espíritu serio, pero es su disciplina la que no los tomaría en serio. De tal modo que desearía decir algunas palabras más, mis queridos amigos, sobre la manera en que pienso honrar esta manera de hacer.

En el año 1985, el 21 de noviembre cayó jueves. El jueves era el día en que Georges Duby dictaba su curso en esta casa. Cuando entré aquí por primera vez, tenía 21 años y aún no sabía, por cierto, que se trataba de una casa, algo de lo que hoy me entero gracias al compromiso de todos los que trabajan aquí. Ya tuve ocasión de relatar ese momento en que me crucé con una voz. Duby hablaba. Dirigía una palabra, la acompañaba para que fuese a ubicarse allí, erguida justo delante suyo, de tal manera que, indulgente sin duda, pero un poco rígida y solemne, cada uno pudiera ir a su encuentro. Ese jueves habló de historia y, más precisamente, de la historia de los poderes en la Edad Media que describía al modo de un campesino o un constructor con términos como "cimientos", "armazón" o "abastecimiento". Todos ellos fijaban en la tierra las relaciones sociales del señorío, este mismo definido como "aquel nudo de poderes enraizado en el suelo campesino, ajustado a la estrechez de una civilización absolutamente rural que nadie podía dirigir de lejos".[23]

Recuerdo una frase que pronunció aquel mismo día: "Les estoy hablando de una cultura donde las expresiones más vigorosas de lo que llamamos política eran gestos manuales: agarrar, desprender, tener. El hijo se sentía 'en manos' de su padre, la esposa 'en manos' de su marido y la mano de Dios se extendía a los delegados de su poder".[24] La recuerdo porque me marcó y porque la marqué ya que, mucho más tarde, pude cotejar las notas que tomé en aquel momento con las que Duby tenía ante sus ojos. En ese entonces, exploraba con Jacques Dalarun sus archivos* para comprender mediante qué argucias perduraba aún viva, pero congelada, una parte mínima de la textura de su voz en el "invierno impecable de los libros".[25]

Ya he contado aquella primera vez. Pero poco importa inaugurar: me es necesario contar la segunda vez. Ocurrió a la semana siguiente, es decir, el jueves 28 de noviembre de 1985. Regresé. En aquella época, los profesores eran anunciados por el bedel. El grito resonó puntualmente, pero Duby no apareció. Un ligero estado de incertidumbre sobrevino en la sala. Luego, finalmente, se acercó titubeante y dijo: "Señoras y señores, estoy consternado, acabo de

[23] Georges Duby, *Des sociétés médiévales,* París, Gallimard, 1971 (retomado en Pierre Toubert y Michel Zink (dirs.), *Moyen Âge et Renaissance au Collège de France*, *op. cit*., pp. 477-489, p. 483) [trad. esp.: "Las sociedades medievales. Una aproximación de conjunto", en *Hombres y estructuras de la Edad Media*, trad. de Arturo Roberto Firpo, México, Siglo XXI, 1977, p. 260].

[24] La frase se encuentra en Georges Duby, *Le Moyen Âge, 987-1460,* París, Hachette, 1987, p. 11, como resultado de un trayecto reconstituido en Patrick Boucheron, "La lettre et la voix: aperçus sur le destin littéraire des cours de Georges Duby au Collège de France, à travers le témoignage des manuscrits conservés à l'IMEC", *Le Moyen Âge,* CXV, 3-4, 2009, pp. 487-528, p. 488.

* Cf. Patrick Boucheron y Jacques Dalarun, *Georges Duby. Portrait de l'historien en ses archives. Colloque de la Fondation des Treilles*, París, Gallimard, 2015. [N. del E.]

[25] Pierre Michon, Cuarta cubierta de *Mythologies d'hiver*, Lagrasse, Verdier, 1997: "Que las cosas del verano, el amor, la fe y el ardor se hielen para terminar en el invierno impecable de los libros".

enterarme de la muerte de Fernand Braudel". En realidad, Braudel había muerto el día anterior, el 27 de noviembre. Teníamos 20 años, comenzábamos a abrigar la idea de convertirnos algún día en historiadores y pensábamos: vaya, qué lástima, ya es un poco tarde. *Winter is coming*.

Desde luego, no es la gran tragedia shakesperiana –mi generación no vivió nada grande–, pero digamos que fue desagradable. Durante mucho tiempo creí que la filosofía no era más que eso: preparar con un aire de solemnidad la lista de todo lo que ya no se puede hacer, decir, pensar, arriesgar y esperar. Hemos vivido cómodamente la época de la descolonización del imperio braudeliano en las ciencias humanas. Si bien no ofrecía libertades, al menos permitía algunas facilidades. Pero también fue la época de los grandes escrúpulos. Nos los imponían por razones necesarias y honorables: no olvidemos aquel golpe de frío que azotó la inventiva de la intriga historiadora, provocada por el llamado al orden de lo real que exigía la respuesta a la prueba negacionista.

Sería muy imprudente no comprender que aquellas aún nos necesitan y, por cierto, más que nunca. Nos necesitan, cierto, pero exigen también otra cosa de nosotros. Exigen que proporcionemos los medios, todos los medios, incluidos los medios literarios, para reorientar las ciencias sociales hacia la ciudad, abandonando sin remordimientos la letra muerta en que se abotagaban.

Debemos trabajar colectivamente en un reaseguro científico para el régimen de verdad de la disciplina histórica. Y me atrevo a llamarla científica en este lugar tan singular como el Collège de France donde, a la vez, encontramos, y desde hace mucho tiempo, textos antiguos y objetos modernos; los primeros nos convocan a leerlos lentamente, los segundos precipitan nuestro deseo de responder lo más rápido posible a las urgencias del presente. Para que los primeros concuerden con los segundos, conviene reconciliar, con un nuevo realismo metodológico, la erudición y la imaginación. La erudición, puesto que constituye aquella forma de deferencia en el saber que permite hacer frente a la empresa perniciosa de todo poder injusto, que consiste en liquidar lo real en nombre de las realidades. La imaginación, ya que ella es una forma de hospitalidad y nos permite acoger lo que, de acuerdo al sentimiento del presente, agudiza un apetito de alteridad.

Si es aquello la historia, si puede con todo aquello, entonces tal vez aún no sea demasiado tarde. ¿Acaso no nos tomamos el trabajo de enseñar para, precisamente, convencer a los más jóvenes de que nunca es demasiado tarde? Tuve la suerte de tener aquellos maestros enérgicos y benevolentes, de voces fuertes y claras, irresistiblemente estimulantes, que hacían de la historia una ciencia alegre y justa. Quiero decir sus nombres porque uno se encuentra aquí, Jean-Louis Biget,* y porque el otro ya no lo está, Yvon Thébert.

Pero no puedo nombrarlos a todos porque son demasiados y todos muy queridos. Aquí o allá, en Fontenay-Saint-Cloud y en París 1 –dos lugares donde nos precedió Daniel Roche, al que le envío un saludo de agradecimiento y afecto– en Italia o en Corbières, todos ellos, pues, colegas, alumnos y estudiantes, amigos, lectores, compañeros, fueron mis maestros en esta travesía.

Si me arriesgué a evocar ante ustedes un recuerdo de juventud, no es solo porque creo que somos esencialmente lo que decidimos a los 20 años. Es porque pienso que, como docentes –y quiero seguir siendo lo que decidí a los 20 años, un docente– debemos estar agradecidos con la

* Cf. Patrick Boucheron y Jacques Chiffoleau (eds.), *Religion et société urbaine au Moyen Âge. Études offertes à Jean-Louis Biget par ses anciens élèves*, París, Publications de la Sorbonne, 2000. [N. del E.]

juventud. La nuestra, la de ustedes y la de ellos: es ella la que nos exige. Por ella debemos responder a los desafíos del presente. Tal es así que, si me piden elegir entre ser desmentido mañana o ser útil hoy, prefiero no ser inútil. Pero, al mismo tiempo, espero tener el coraje de decepcionar a los impacientes al encontrar esa "dulce inflexibilidad" de la que hablaba Nietzsche para "mantenerse aparte, tomarse un tiempo, hacerse silencioso, hacerse lento" y volverse, de esta manera, insoportable para este tiempo apresurado y precipitado "que de inmediato quiere 'ponerle fin' a todo".[26] Para ello, creo poder contar con todos los que amo, mis padres y mis allegados, mis hijos y aquella dulce inflexibilidad que, diariamente, me fascina y me domestica.

Necesitamos la historia porque nos hace falta reposo. Un alto para descansar la conciencia, para que persista la posibilidad de una conciencia; no solamente el asiento de un pensamiento, sino de una razón práctica que proporcione verdadera libertad de acción. Salvar el pasado, salvar el tiempo del frenesí del presente: los poetas se entregaron a él con exactitud. Para ello, es necesario trabajar en debilitarse, en desarmarse, en volver inoperante la puesta en peligro de la temporalidad que saquea la experiencia y desprecia la infancia. Asombrar la catástrofe, decía Víctor Hugo, o, con Walter Benjamin, poner el cuerpo perdido en medio de aquella catástrofe que tarda en llegar, que tiene más de continuación que de repentina ruptura.

He aquí por qué esta historia no tiene, por definición, ni comienzo ni fin. Sin molestarse ni ceder, es necesario rechazar categóricamente a todos los que esperan que los historiadores confirmen sus certezas y cultiven dócilmente la pequeña parcela de las continuidades. La realización del sueño de los orígenes es el fin de la historia: rencontraría así lo que era o debía ser desde aquellos comienzos que jamás han tenido lugar en parte alguna, más que en el sueño mortífero de quienes quisieron detener su curso.

Puesto que la idea del fin de la historia, como sabemos, tiene larga data. Debemos reivindicar con el mismo ímpetu una historia sin fin –porque siempre está abierta a lo que la desborda y transporta– y sin finalidades. Una historia que podríamos atravesar de un lado a otro, libremente, alegremente, visitarla en todos sus lugares posibles, desear, como un cuerpo que se ofrece a las caricias para, de ese modo, sí, permanecer en movimiento.

En febrero de 1967 Michel Foucault partía rumbo a Túnez para escapar del ruido mediático que había ocasionado la publicación de *Las palabras y las cosas*. Se instaló en Sidi Bou Saïd, frente al mar. Escribía su conferencia sobre los "espacios otros", buscaba una nueva estilización de su existencia, intentaba encontrar su devenir griego. Estaba frente al mar. Leía *La revolución permanente*, de León Trotski, pero también *El Mediterráneo*, de Fernand Braudel, y cada vez más libros de historiadores. Entonces, en una carta, exclama: "A pesar de todo, la historia resultó prodigiosamente divertida: uno no se siente tan solo y sigue siendo libre".[27]

Recuerdo por qué elegí enseñar historia: porque de pronto entendí que era prodigiosamente divertido.

Recuerdo, por el contrario, lo largo y difícil que me resultó entender que podía también desplegarse como un arte del pensamiento.

Recuerdo la soledad y la manera de abandonarla, el deseo de reunirse y de dispersarse.

[26] Friedrich Nietzsche, *Aurore. Pensées sur les préjugés moraux* ("Avant-propos"), ed. de Giorgio Colli y Mazzino Montinari, trad. de Julien Hervier, París, Gallimard, 1970, pp. 20-21 [trad. esp.: *Aurora. Reflexiones sobre los prejuicios morales*, trad. de Eduardo Ovejero y Maury, Buenos Aires, Aguilar, 1948, p. 27].

[27] Carta a Daniel Defert, febrero de 1967, citada en Michel Foucault, *Œuvres*, París, Gallimard ("Pléiade"), 2015, vol. 1, p. LII ("Chronologie").

Recuerdo que hubo tiempos felices en que el mar Mediterráneo se atravesaba de un lado a otro, y otros, más sombríos, en que se transforma en tumba.

Y luego, al pararnos frente al mar, ya no vemos lo mismo. "Intentar, desafiar, persistir": aquí estamos. Ciertamente hay algo para intentar ¿Cómo decidirse frente a un devenir sin sorpresas, ante una historia en cuyo horizonte ya no puede ocurrir nada, más que la amenaza de la continuación? Nadie sabe lo que sobrevendrá. Pero cada uno entiende que, para percibirlo y recibirlo, se necesitará ser calmo, plural, y exageradamente libre. □