

**Magia, sacralidad y realeza. Un balance sobre un hito historiográfico: *Les rois thaumaturgues* de Marc Bloch\***

**Magic, Sacrality and Kingship. A Balance on a Historiographic Myth: *Les rois thaumaturgues*, by Marc Bloch**

Mar Llinares-García  
Universidad de Santiago de Compostela (USC)  
mar.llinares@usc.es

**Resumen**

Algunos historiadores consideran que un libro es un hito que abre nuevas vías a la escritura de la historia, mientras que otros lo ven simplemente como el símbolo de identificación de una escuela académica. Este fue el caso de *Les Rois thaumaturgues* de Marc Bloch (1924), libro que algunos historiadores franceses consideran el inicio de la *histoire des mentalités*. El libro es un estudio de caso del *toque real*, un ritual medieval de curación de la enfermedad llamada *scrofulae* mediante la imposición de las manos de los reyes de Francia e Inglaterra. Este artículo analiza la obra de Bloch en su relación con las teorías de la llamada “realeza sagrada”, especialmente la propuesta por J.G. Frazer y con el nacimiento y desarrollo de la *histoire des mentalités*.

**Palabras clave**

Marc Bloch, *toque real*, realeza sagrada, Frazer, *histoire des mentalités*.

**Abstract**

Some historians consider that a book is a milestone that opens new avenues to the writing of history, while others see it simply as the identification symbol of an academic school. This was the fate of *Les Rois thaumaturgues* by Marc Bloch (1924), a book that some French historians regard as the beginning of the *histoire des mentalités*. The book is a case study of the *royal touch*, a medieval ritual of healing the disease called *scrofulae* by touching with the hands of the kings of France and England. This article analyzes Bloch's work in relation to the theories of the so-called “sacred kingship”, especially the one proposed by J. G. Frazer, and with the birth and development of the *histoire des mentalités*.

**Keywords**

Marc Bloch, *royal touch*, sacred kingship, Frazer, *histoire des mentalités*.

En 1924, Marc Bloch publicó *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*. El título expresa con claridad el punto de partida de Bloch: “en todos los países [europeos medievales], los reyes eran considerados por entonces personajes sagrados; y en algunos, cuando menos, se los tenía por taumaturgos”.<sup>1</sup> Así, los reyes de Francia e Inglaterra tocaban las escrófulas (*scrofulae*) para lograr su curación, y los de Inglaterra distribuían anillos (*cramp-rings*) que al haber sido tocados por ellos devolvían la salud a los epilépticos y calmaban los dolores musculares.

Esta obra fue considerada por los historiadores de los *Annales* y de la historiografía francesa como precursora de la llamada *historia de las mentalidades*, y dio a Bloch el marchamo de introductor de la antropología histórica y de conceptos sociológicos y antropológicos en la historia que se hacía en ese momento.<sup>2</sup>

Los acercamientos a una definición o descripción de la historia de las mentalidades muestran las dificultades que han tenido los diferentes autores que lo han intentado para establecer los límites, los métodos y el alcance de esta forma de enfocar la historia social. Georges Duby la definía, o mejor dicho, la describía de forma inicial como “las respuestas que las distintas sociedades habían dado sucesivamente a la interrogación permanente del hombre a propósito del universo que lo engloba y de su destino”.<sup>3</sup>

El problema fundamental a la hora de elaborar este tipo de historia reside en hallar los métodos objetivos adecuados para su estudio, porque, en cierto modo, este tipo de historia ha venido constituyéndose como un residuo del análisis histórico, como reconoce Le Goff en su famosa frase: “El primer atractivo de la historia de las mentalidades reside precisamente en su imprecisión, en su vocación de designar los residuos del análisis histórico, ese no sé qué de la historia”.<sup>4</sup> Desde sus comienzos nació como un intento de comprensión del ser humano en el seno de su sociedad, tratando de dejar a un lado las consideraciones exclusivas de los hechos políticos, y así fue entendida por Voltaire, uno de sus primeros cultivadores.<sup>5</sup> Tras él se han llevado a cabo intentos de muy diverso tipo. Algunos de ellos, sobre todo los de algunos historiadores alemanes y holandeses (Werner Sombart, Johann Huizinga y en cierto modo Max Weber), han desembocado en construcciones históricas de carácter idealista, pues parten del principio de que la mentalidad de una época es la que condiciona totalmente las estructuras económicas y sociales. Así Huizinga analizará la baja Edad Media, interpretándola como una crisis espiritual sin tener en cuenta las condiciones materiales,

---

\*Grupo de Estudios para a Prehistoria do Noroeste Ibérico-Arqueoloxía, Antigüidade e Territorio (GEPN-AAT)

<sup>1</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (México: FCE, 1988), 25.

<sup>2</sup> “La gran novedad de Marc Bloch en *Los reyes taumaturgos* es así mismo la de haberse hecho antropólogo; es él el padre de la antropología histórica que se desarrolla hoy en día”, J. Le Goff, “Prefacio a *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, en Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 44. Véase también *infra*, notas 22 y 23.

<sup>3</sup> Georges Duby, “Histoire des mentalités”, en *L'Histoire et ses méthodes* (Paris: Gallimard, 1961), 937-966.

<sup>4</sup> Jacques Le Goff, “Les mentalités. Une histoire ambiguë”, en J. Le Goff y P. Nora, dirs., *Faire de l'histoire*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1974), 76.

<sup>5</sup> “No me propongo escribir tan sólo la vida de Luis XIV; mi propósito reconoce un objeto más amplio. No trato de pintar para la posteridad las acciones de un solo hombre, sino el espíritu de los hombres en el siglo más ilustrado que haya habido jamás”, Voltaire, *El siglo de Luis XIV* (México: FCE, 1954), 7.

sociales y económicas, que la engendraron, y Sombart y Weber considerarán que el capitalismo es ante todo una mentalidad y un tipo humano, el capitalista, y que en su formación no intervinieron tampoco condiciones materiales, sino ante todo la aparición de la ética protestante.<sup>6</sup>

El autor que de una manera más explícita formuló la noción de mentalidad fue Lucien Febvre en su libro sobre *Rabelais* publicado en 1942.<sup>7</sup> Febvre se reconoce seguidor directo de las posiciones de Lévy-Bruhl sobre la mentalidad primitiva: “no hace mucho, nuestro maestro Lévy-Bruhl inquirirá en qué y por qué razonan los primitivos de manera diferente a los civilizados”.<sup>8</sup> Siguiendo el método de este autor, el propósito de Febvre al crear la historia de las mentalidades fue “releer los textos despojándonos de nuestros anteojos modernos, de nuestras lentes actuales. Releer con los ojos de antaño”.<sup>9</sup> Febvre define la mentalidad de la manera siguiente:

Cada civilización posee un conjunto de utensilios (valga la palabra) mentales [...] que tienen valor para la época que lo aplica; pero que no sirve para toda la eternidad ni para toda la humanidad, ni siquiera para el limitado curso de una evolución interna de civilización.<sup>10</sup>

La mentalidad por lo tanto es el aspecto intelectual de una civilización, partiendo del principio de que ese es el “fin último que debe proponerse toda historia y que no es el saber sino el comprender”,<sup>11</sup> pero en el caso que él estudia considera que el pensamiento de los franceses en el siglo XVI sería un pensamiento prelógico porque no utilizaban correctamente las nociones de espacio y tiempo o de objeto y causa, ni eran capaces de aplicar el principio de contradicción:

Del examen crítico de los testimonios [...] parece resultar igualmente que en la especulación de los hombres de aquella época se concedió mayor espacio a contradicciones que ya no lo tienen en nuestros sistemas lógicos de pensamiento.

Lo que pasa es que el hombre del siglo XVI no poseía elementos suficientes para percibir las contradicciones [...] y la ciencia de entonces se reducía igualmente a opiniones.

El estado de la lengua dificulta el vuelo de las ideas pero, pese a todo, el impulso de éstas rompe los marcos lingüísticos y los ensancha por dilatación.<sup>12</sup>

A pesar de esta temprana utilización de la idea de “mentalidades”, hubo que esperar a la publicación en 1974 de la obra colectiva *Faire de l'histoire* para que la “historia de las mentalidades” se constituyese como un nuevo modelo de historia social.<sup>13</sup> En efecto, aunque el estudio de la sociedad debe comenzar siempre por la base material, grupos familiares y vecinales, análisis de los lazos sociales, etc., es evidente

---

<sup>6</sup> Johan Huizinga, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Revista de Occidente, 1930); Werner Sombart, *El burgués* (Madrid: Alianza, 1971); Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 1967).

<sup>7</sup> *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (México: Uteha 1959). En 1928, había aparecido la edición francesa de *Martín Lutero. Un destino* (México: FCE, 1956), donde también abogaba por la utilización de la sociología y la historia social.

<sup>8</sup> *Ibid.*, 5. Véase en la página 379, su declaración de lector “de los excelentes libros de Lévy-Bruhl”. Sobre Lévy-Bruhl y Bloch, véase *infra*.

<sup>9</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>10</sup> Febvre, *El problema de la incredulidad*, 122.

<sup>11</sup> *Ibid.*, 248.

<sup>12</sup> *Ibid.*, respectivamente 123, 250, 351 y 320. La referencia a la lengua francesa del siglo XVI está en relación con la idea de que la sintaxis del francés de esta época no tiene la misma estructura lógica que la del francés posterior.

<sup>13</sup> Jacques Le Goff y Pierre Nora, dirs., *Faire de l'histoire*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1974).

que para entender una sociedad se hace necesario estudiar sus fenómenos mentales, pues también ellos, al igual que los económicos, demográficos y sociales, son determinantes, en cuanto que conforman unos modelos de conducta que se ajustan, bien o mal, a las realidades materiales.<sup>14</sup> Y es que, “próximo al etnólogo, el historiador de las mentalidades debe desdoblarse también en sociólogo. Su objeto, en conjunto, es lo colectivo”.<sup>15</sup> La historia de las mentalidades se sitúa pues

en el punto de convergencia de lo individual y lo colectivo, de la larga duración y lo cotidiano, del inconsciente y lo intencional, de lo estructural y de lo coyuntural, de lo marginal y lo general. El nivel de la historia de las mentalidades es el de lo cotidiano y lo automático, lo que escapa a los sujetos individuales de la historia porque revela el contenido impersonal de su pensamiento.<sup>16</sup>

Y en su elaboración debe tenerse siempre en cuenta que la mentalidad no es un ente autónomo sino que se encuentra siempre condicionada por las estructuras sociales.

Jacques Le Goff define la posición del historiador de las mentalidades, siempre “al encuentro de las demás ciencias humanas”. Así, debe aproximarse al etnólogo “pretendiendo alcanzar como él el nivel más estable, el más inmóvil de las sociedades”. Y el historiador de las mentalidades debe transformarse también en sociólogo, puesto que su objeto es también el colectivo y también debe acercarse al psicólogo social, puesto que “las nociones de comportamiento o de actitud son esenciales para ambos”.<sup>17</sup>

¿Por qué resulta tan difícil evaluar la validez de la “historia de las mentalidades”? En primer lugar, porque gran parte del debate en el pasado fue un diálogo de sordos, ya que se prestaba poca atención a la cuestión de qué debe contar como cambio de mentalidad o diferencia de mentalidad frente a las diferencias en el contenido de pensamientos, conocimientos o creencias. Otro problema surge

cuando se atribuye una mentalidad compartida a un grupo, por no hablar de una sociedad entera. Las colectividades no piensan, solo lo hacen los individuos, pero no se trata de que cualquier grupo, cualquier sociedad, consista en individuos con características mentales completamente uniformes.<sup>18</sup>

También debemos tener claro que “en general apelar a una mentalidad perceptible es simplemente *redescribir* fenómenos que resultan desconcertantes o que necesitan explicación. La pregunta que surge inmediatamente es cómo se puede justificar la propia mentalidad invocada”.<sup>19</sup>

Pero no es nuestra intención hacer una revisión de los logros o los problemas de la “historia de las mentalidades”,<sup>20</sup> sino revisar la obra de Marc Bloch que constituye uno

---

<sup>14</sup> Georges Duby, “Histoire sociale et idéologies des sociétés”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora, dirs., *Faire de l'histoire*, (Paris: Gallimard, 1974), Vol. 1, 147-168.

<sup>15</sup> Jacques Le Goff, “Les mentalités”, 78.

<sup>16</sup> Jacques Le Goff, “Les mentalités”, 80. Sobre su método véase Georges Duby, “Histoire des mentalités”; Lucien Febvre, “Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie” y “Comment reconstituer la vie afective d'autrefois? La sensibilité et l'Histoire”, en *Combats pour l'Histoire* (Paris: Armand Colin, 1965), 207-220 y 221-238 respectivamente.

<sup>17</sup> Jacques Le Goff, “Les mentalités”, 77.

<sup>18</sup> Geoffrey E. Lloyd, *Demystifying mentalities* (Cambridge, Cambridge University Press, 1990), 5.

<sup>19</sup> *Ibid.*, 5.

<sup>20</sup> Aunque la bibliografía es abundantísima, además de la ya citada, puede verse Peter Burke, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales, 1929-1989* (Barcelona, Gedisa, 1993);

de los hitos fundacionales de esta corriente que llegó a ser importante en Europa occidental en los trabajos sobre la Europa medieval y moderna de los años setenta y ochenta del siglo pasado. Por tanto, no vamos a extendernos sobre la formación intelectual de Marc Bloch,<sup>21</sup> sino a repasar los puntos de partida de dicha obra relacionados con esa supuesta posición de fundador, deteniéndonos especialmente en la construcción de Frazer sobre el rey sagrado que proporciona uno de esos puntos y que, con frecuencia, se despacha con una simple mención que señala las prevenciones de Bloch ante el método frazeriano.

### La génesis de *Los reyes taumaturgos*

Desde hace algunos años, para un creciente número de investigadores en ciencias humanas y sociales, Marc Bloch es ante todo el autor de un libro pionero, su verdadero primer libro: *Les rois thaumaturges. Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale, particulièrement en France et Anglaterrre* (1924), que hace de ese gran historiador el fundador de la antropología histórica.<sup>22</sup>

A causa del uso que hizo Bloch del término durkheimiano de “conciencia colectiva” y su búsqueda de pruebas en una amplia variedad de documentos, *Les rois thaumaturges* se ha considerado un antecedente de aquello que imprecisamente se ha denominado la historia de las mentalidades.<sup>23</sup>

¿Qué hay en la obra que justifique esta visión? Los fenómenos que estudia no son definidos por Bloch, y cuando lo hace insiste en que está haciendo “una contribución a la historia política de Europa en sentido amplio, en el verdadero sentido de la palabra”<sup>24</sup>. Le Goff recoge la idea de Bloch al respecto, señalando que denota “cierta vaguedad debido al carácter pionero de sus investigaciones, al hecho de que la eficacia de los nuevos conceptos iba en parte aparejada a su carácter *flou*”.<sup>25</sup> Para designar los fenómenos que estudia, Bloch utiliza los vocablos “hábitos mentales”, “ideas colectivas”, “opinión colectiva”, “opinión común”, “representaciones colectivas”, “conciencia colectiva”, “representaciones mentales” pero sin definición.<sup>26</sup> Según Friedman, parece que tiende a preferir “representaciones colectivas”: “Aunque la diferenciación que realiza entre estos términos no está completamente clara, parece a partir de algunos pasajes que la última es de algún modo más específica y menos

---

Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La escuela de los Annales. Ayer, hoy y mañana* (Barcelona: Montesinos, 1999); Philippe Poirrier, *Les enjeux de l'histoire culturelle* (Paris: Éditions du Seuil, 2004); y, finalmente, André Burguière, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle* (Paris: Odile Jacob, 2006).

<sup>21</sup> A este respecto, pueden verse las biografías de Olivier Dumoulin, *Marc Bloch o el compromiso del historiador* (Granada: Universidad de Granada, 2003) y también la de Carole Fink, *Marc Bloch. Una vida para la historia* (Valencia: Universitat de València, 2004). Sobre la génesis de *Los reyes taumaturgos* y las influencias intelectuales y vitales que Marc Bloch recibió, véase Jacques Le Goff, “Prefacio”, 8-17. Véase también Carlo Ginzburg, “Prólogo a la edición italiana de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, capítulo segundo, en *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016).

<sup>22</sup> Jacques Le Goff, “Prefacio”, 8.

<sup>23</sup> Carole Fink, *Marc Bloch*, 113. Véase también Andre Burguière, *L'École des Annales*, capítulo 3, donde reelabora trabajos anteriores sobre la noción de mentalidad en Bloch y Febvre

<sup>24</sup> Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos*, 28.

<sup>25</sup> Le Goff, “Prefacio”, 35 y n. 39, donde Le Goff remite a su capítulo “Les mentalités” en *Faire de l'histoire* cit. *supra*, n. 4. El traductor indica que ha optado por no traducir *flou*, lo que contribuye a esa indefinición en la que se mueve toda la idea de “mentalidades”.

<sup>26</sup> Jacques Le Goff, “Prefacio”, 35 (las páginas que indica están referidas a la edición española de *Los reyes taumaturgos* de 1988, véase página 49, nota 3, Nota del Traductor); Carlo Ginzburg, “Prólogo a la edición italiana”, 57. Véase también Susan W. Friedman, *Marc Bloch, sociology and geography. Encountering changing disciplines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996), 110-114.

profunda o fundamental”.<sup>27</sup> Bloch habla “más raramente de *mentalidad*”, pero sin ofrecer una definición, solo relacionada con “cosas profundas”.<sup>28</sup> Estas expresiones no son objeto de una definición por parte del autor, lo que creo que permite afirmar que no aparece en el libro de Bloch ningún uso que pudiéramos denominar técnico de “mentalidad”. En su candidatura al Colegio de France de 1929, Bloch utiliza algunos de los términos que recoge Le Goff:

No se podría explicar una institución si no se la relaciona con las grandes corrientes intelectuales, sentimentales, místicas, de la mentalidad contemporánea [...]. Esta interpretación desde dentro de los hechos de organización social será la regla de mi docencia, como lo es de mi esfuerzo personal.<sup>29</sup>

Si bien esta declaración expresa la forma de aproximarse de Bloch a los fenómenos que considera que estructuran la sociedad, cristalizada en *Los reyes taumaturgos*, sigue sin ser una definición de “mentalidad” y sin constituir un uso técnico.

Esta utilización de términos como “representaciones colectivas” o “conciencia colectiva” expresaría la deuda de Bloch con la sociología durkheimiana,<sup>30</sup> que según Burguière sería de hecho la base de las diferencias entre él y Febvre con respecto a la forma de abordar las “mentalidades”. Estas diferencias se percibirían claramente en los proyectos redactados para sus respectivas candidaturas al Colegio de France de 1929, donde Bloch

privilegia las manifestaciones de un inconsciente colectivo que estructura la sociedad y se encarna en instituciones o costumbres antes de dirigir las actitudes individuales. Las representaciones que forman la textura del inconsciente colectivo permiten comprender la organización social y la atmósfera mental de una época.<sup>31</sup>

La otra figura que se cita respecto a las fuentes teóricas de Bloch es Lucien Lévy-Bruhl.<sup>32</sup> En 1922 publica *La mentalité primitive*, donde traza una teoría sobre la lógica específica del pensamiento mítico, lógica que definiría lo que denomina mentalidad

---

<sup>27</sup> *Ibid.*, 114.

<sup>28</sup> Jacques Le Goff, “Prefacio”, 36, con las páginas de la edición española de 1988 donde aparece la mención. Véase la interpretación de esas “cosas oscuras” que hace Andre Burguière, *L'École des Annales*, 256.

<sup>29</sup> Citado en Andre Burguière, *L'École des Annales*, 76.

<sup>30</sup> Durkheim y Bloch, un Marc Bloch casi treinta años más joven que Durkheim, coincidieron en la Escuela Normal Superior, Carole Fink, *Marc Bloch*, 38; véase *ibid.*, 44-47 sobre el debate entre Durkheim y Seignobos, o entre la sociología y la historia, que coincidió con la formulación de los puntos de vista de Bloch sobre la historia; Carlo Ginzburg, “Prólogo a la edición italiana”, 53 y 55. Véase también Colbert Rhodes, “Emile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch”, *Theory and Society*, 5 (1) (jan. 1978), 45-73, <https://www.jstor.org/stable/657024> [consulta 2 septiembre, 2019].

<sup>31</sup> Andre Burguière, *L'École des Annales*, 76. Como el propio Burguière señala, *ibid.*, 256, Bloch no utiliza el lenguaje freudiano, que, sin embargo, pertenece plenamente a su época. Febvre estaría más influenciado por la aproximación más psicológica de Henri Berr. Véase *ibid.*, 70-82. Jacques Le Goff, “Prefacio”, 44-45, reconoce expresamente que “la gran sombra de Durkheim se erige detrás del Marc Bloch de 1924”, y manifiesta de paso su extrañeza porque no se mencionen ni la obra de Hubert y Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, de 1902-1903, ni *Les rites de passage* de Arnold Van Gennep de 1909, obviando de esta forma las diferencias de este último con Durkheim; véase B. Thomassen, “The hidden battle that shaped the history of sociology: Arnold van Gennep contra Emile Durkheim” *Journal of Classical Sociology*, 16 (2) (2016) 173-195.

<sup>32</sup> Véase *supra* sobre la utilización directa de la concepción de la mentalidad primitiva de Lévy-Bruhl por parte de Lucien Febvre.

primitiva y prelógica. En esta mentalidad no se aplicarían las categorías básicas de la lógica racional occidental, como las de causa, espacio, tiempo, etc. El primitivo pensaría de acuerdo con las leyes de la participación y razonaría utilizando la analogía y la noción de contagio.<sup>33</sup> Aunque más adelante renunció a la idea de “prelógico”, y durante toda su vida siguió reflexionando sobre la cuestión,<sup>34</sup> Lévy-Bruhl siguió hablando de diferencias de mentalidades, y siguió pensando que la mentalidad primitiva era mística. Lévy-Bruhl fue muy rápidamente criticado, pero sus ideas de que todas las mentes humanas tienen una estructura similar y de que hay huellas de esa mentalidad mística en toda mente humana tuvieron una gran influencia.<sup>35</sup>

Las propias palabras de Bloch ilustran claramente su deuda con la noción de “mentalidad primitiva” de Lévy-Bruhl, pero también sus reservas como historiador hacia esos puntos de vista estáticos del evolucionismo clásico:

¿No es por demás evidente que este rito, de apariencia tan singular, fue en las sociedades medievales y modernas apenas el último eco de estas creencias ‘primitivas’ que la ciencia de hoy, gracias al estudio de los pueblos salvajes, ha logrado reconstruir? [...] Sí, el milagro de las escrófulas se emparenta incontestablemente con todo un sistema psicológico que se puede calificar de ‘primitivo’ por dos razones. En primer lugar porque lleva la marca de un pensamiento todavía poco evolucionado y muy sumergido en lo irracional; y también porque se lo encuentra en estado particularmente puro en las sociedades que hemos convenido en llamar ‘primitivas’. Pero cuando decimos esto, ¿qué hacemos más que indicar de una manera aproximativa el género de representaciones mentales hacia el cual conviene dirigir nuestra investigación? La realidad histórica es menos simple y más rica que este tipo de fórmulas.<sup>36</sup>

La cita concreta de Lévy-Bruhl que incluye Bloch es obviamente de *La mentalité primitive* y se refiere al hecho de aceptar que efectivamente los reyes de Francia e Inglaterra curaban, “puesto que no curaban”, y de nuevo de forma algo indirecta expresa que Bloch acepta la idea de “mentalidad primitiva” de Lévy-Bruhl:

Esta facilidad de aceptar como real una acción milagrosa, aun cuando esté desmentida de forma persistente por la experiencia, se encuentra en todos los ‘primitivos’ y hasta puede considerarse una de las características fundamentales de la mentalidad llamada justamente ‘primitiva’. Véase, entre otros, un ejemplo curioso en L. Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive*, 1922, p. 343 (islas Fidji).<sup>37</sup>

### **El modelo frazeriano: *La rama dorada***

Con respecto a la influencia de Frazer en la composición de *Los reyes taumaturgos*, es habitual recoger con detalle las reservas que Bloch presenta ante el método comparativo tal y como lo practicaba el estudioso británico, como se verá *infra*, apartado “*Los reyes taumaturgos y la realeza sagrada*”. Pero ya no es tan habitual

---

<sup>33</sup> Lucien Lévy-Bruhl, *La mentalité primitive* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1922); *El alma primitiva* (Barcelona: Península, 1974).

<sup>34</sup> Véase Lucien Lévy-Bruhl, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (Paris: PUF, 1949).

<sup>35</sup> Sobre su influencia en la noción de “mentalidad” en la historiografía francesa en general y en la Escuela de los *Annales* en particular, véase Geoffrey E. Lloyd, *Demystifying*, 3.

<sup>36</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 57-58. Es significativo que Bloch entrecomille la palabra “primitivo” y no lo haga con “salvaje”. Más adelante, se examinarán sus comentarios acerca de su utilización de las ideas de Frazer.

<sup>37</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 381, n. 23.

analizar el modelo de realeza sagrada que se desarrolla en *La rama dorada*, que Bloch parece aceptar.

El poder de los reyes y la justificación de su origen siempre fue considerado como un problema por la antropología. No se trataba solo de justificar el poder sin más, como ocurre en todas las sociedades humanas, sino el poder especial de una persona o una familia, que los haría diferentes a todos los demás, en muchos casos a través de su especial relación con la divinidad.

*La rama dorada*, obra en doce volúmenes publicada por Frazer entre 1911 y 1915, es la primera obra de entidad para intentar abordar la cuestión de la monarquía desde un punto de vista antropológico. El poder del rey para Frazer estaría enraizado en las etapas más primitivas de la historia del pensamiento humano, la magia y la religión, y quedaría prácticamente marginado cuando la forma básica del pensamiento llega a ser la científica, siguiendo el esquema evolucionista clásico. Para ilustrar su hipótesis, Frazer utilizó datos de la antropología comparada de su tiempo, tomados de los cinco continentes, y también muchos datos de la historia antigua y del mundo clásico, en la que era especialista.

La obra de Frazer se plantea inicialmente como el intento de explicar un episodio concreto de la historia de la antigua Roma: en Nemi, en los Montes Albanos, se situaba un santuario de Diana. Para ocupar el cargo de sacerdote era necesario matar al que se encontraba en el cargo en ese momento.

En Nemi, dentro del santuario, arraigaba cierto árbol del que no se podía romper ninguna rama; tan solo le era permitido hacerlo, si podía, a un esclavo fugitivo. El éxito de su intento le daba derecho a luchar en singular combate con el sacerdote, y, si le mataba, reinaba en su lugar con el título de Rey del Bosque (*Rex Nemorensis*).<sup>38</sup>

A partir de esta cuestión, Frazer despliega un vasto tapiz de temas en los que aborda temas que formaron parte desde entonces de la reflexión antropológica: la realeza divina, la relación entre religión y poder, el totemismo, el tabú, etc. Las cuestiones que dilucidar a partir del relato de Nemi son básicamente dos: por qué se le llamaba rey del bosque a un sacerdote y cómo se llega a considerar que un humano puede llegar a ser divino.

En el capítulo tercero del primer volumen de *The Golden Bough*, Frazer explica el mecanismo que considera fundamental en todo el proceso que hace que se llegue a alcanzar la idea de hombre-dios: la “magia simpática”, o “simpatética”, que fue el término elegido en la traducción al español de la edición abreviada:<sup>39</sup>

Si analizamos los principios del pensamiento en los que se basa la magia, encontraremos sin duda que se traducen en dos: el primero, que lo semejante produce lo semejante, o que un efecto se parece a su causa; y segundo, que las cosas que alguna vez han estado en contacto siguen actuando una sobre otra a distancia después de que el contacto físico se haya roto. El primer principio puede ser denominado Ley de Semejanza, el segundo Ley de Contacto o Contagio.<sup>40</sup>

---

<sup>38</sup> James G. Frazer, *La rama dorada. Magia y religión* (México: FCE, 1944), 25.

<sup>39</sup> *Ibid.*, 33, n. 1.

<sup>40</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part 1. The magic art and the evolution of kings*. Vol. 1 (London: Elibron Classics, 2005, según la 3ª ed., London, MacMillan and Co., 1922), 52; mayúsculas en el original. Para evitar la inútil repetición de notas, las páginas se indicarán entre paréntesis en el texto siempre que se refieran al mismo volumen.



Frazer denomina las acciones de los magos que se basan en la ley de semejanza como magia homeopática, y los que se basan en la ley de contacto o contagio como magia contaminante. Los magos aplican estas leyes tanto a la naturaleza como a las acciones humanas, dando por seguro que son de aplicación universal. “En suma, la magia es un sistema espurio de ley natural, así como una guía falaz de conducta; es una falsa ciencia, así como un arte fallido” (p. 53).

Para intentar explicar las dos preguntas iniciales, Frazer establece que se pueden distinguir dos tipos de dioses humanos (*human gods*): el hombre-dios religioso y el mágico. En el primer caso, “se supone que un ser de un orden diferente y superior al hombre llega a encarnarse, durante más o menos tiempo, en un cuerpo humano, manifestando su poder y su sabiduría sobrehumanas haciendo milagros y profecías a través del tabernáculo carnal que se ha dignado tomar como morada”. Podría denominarse a este primer tipo el hombre-dios inspirado o encarnado. El cuerpo humano en este caso es simplemente un receptáculo para “un espíritu inmortal y divino” (p. 244). El hombre-dios del tipo mágico no sería nada más que un ser humano que posee en muy alto grado los poderes mágicos que la mayoría de los miembros de su grupo también tiene, puesto que “en la sociedad primitiva no hay apenas nadie que no haya hecho alguna incursión en la magia” (p. 244). Este último tipo deriva su poder de

una cierta simpatía física con la naturaleza. No es simplemente el receptáculo de un espíritu divino. Todo su ser, el cuerpo y el alma, está tan delicadamente sintonizado con la armonía del mundo que un toque de su mano o un giro de su cabeza provocará una conmoción en el marco universal de las cosas; y a la inversa, su divino organismo es muy sensible a cambios tan leves del entorno que no afectarían en absoluto a los mortales corrientes (p. 245).

El mago, la persona capaz de controlar las fuerzas de la naturaleza, asciende “hacia una posición de gran influencia y reputación, y puede rápidamente adquirir el rango y la autoridad de un jefe o un rey” (p. 215), de manera que “el ascenso de magos al poder tiende a sustituir por una monarquía a la democracia primitiva” (p. 216, margen), y algunos magos, “en virtud de la reputación de la que gozan y del asombro que inspiran”, llegan a “la más alta posición de autoridad sobre sus crédulos compañeros” (p. 332). Una vez establecida esa transformación de magos en reyes, Frazer pasa a la demostración de que los reyes son magos, a través de un recorrido con ejemplos de todo el mundo, con especial incidencia en África y por supuesto arrancando con el relato que da título a su obra, la muerte a manos de su sucesor del “rey del bosque” de Diana en Nemi. “Una vez que una clase especial de hechiceros se ha segregado de la comunidad y ésta le ha encargado las tareas de las que se cree que depende la salud y el bienestar públicos, estos hombres generalmente aumentan su riqueza y poder, hasta que sus líderes se convierten en reyes sagrados” (p. 372). Tenemos ya en acción al rey sagrado, al rey divino, con poder sobre los elementos, que como causa y a la vez garantía del bienestar público, tiene acceso al poder real. Pero no todo mago es un rey divino: esa especial relación con la naturaleza debe ser parte integrante de su persona, y debe convertirlo en alguien diferente de los demás. El siguiente cambio evolutivo es pasar de la magia a la religión, del mago al sacerdote, que consigue el mismo fin pero apelando a los dioses y no haciéndolo directamente (p. 372). El recorrido que hace el autor por diferentes ejemplos romanos, griegos, escitas y, sobre todo, africanos, le permitiría ilustrar la idea de que la unión de funciones sagradas con

un título real “es un rasgo común de sociedades en todos los estadios de la barbarie a la civilización”.<sup>41</sup>

La ilustración que propone Frazer es la referente a los shilluk del sur del Sudán: “La costumbre de dar muerte a sus reyes divinos ante los primeros síntomas de enfermedad o vejez ha prevalecido hasta hace poco, si bien es verdad que está extinguida y no solamente latente, entre los shilluk del Nilo Blanco”.<sup>42</sup> Este grupo de pastores que viven en aldeas estables está gobernado por un único rey (*ret*), que reside en Fashoda. Aunque ya no mantiene la posición de los viejos tiempos, sigue teniendo mucha autoridad, y se mueve con una guardia de entre doce y veinte hombres.

La reverencia que los shilluk muestran hacia su rey parece provenir principalmente de la convicción de que es una reencarnación del espíritu de Nyakang, el héroe semidivino que fundó la dinastía y asentó la tribu en su actual territorio [...]. La tradición ha conservado la genealogía de los reyes desde Nyakang hasta la actualidad (p. 18).

Los shilluk consideran que Nyakang fue un hombre, pero que en realidad no murió, sino que simplemente desapareció.

Su sacralidad se manifiesta especialmente en su relación con Juok, el gran dios de los shilluk, que creó al hombre y es responsable del orden natural. Juok no tiene forma y es invisible y como el aire está en todas partes a la vez. Está muy por encima tanto de Nyakang como de los humanos, pero no es adorado directamente, y solo a través de la intercesión de Nyakang, cuyo favor se aseguran los shilluk por medio de sacrificios, Juok puede ser inducido a enviar la lluvia que se necesita para el ganado y las cosechas (p. 18).

En los santuarios de Nyakang, llamados tumbas, aunque nadie está enterrado allí, se celebran dos importantes ceremonias anuales para asegurar la lluvia y en el momento de la cosecha, así como sacrificios para beneficio de los enfermos (p. 20).

El punto fundamental para la argumentación de Frazer viene ahora: “Es un artículo fundamental del credo shilluk que el espíritu del divino o semidivino Nyakang se encarna en el monarca reinante, que de acuerdo con ello es investido hasta cierto punto con el carácter de una divinidad” (p. 21). Y aunque efectivamente los shilluk tiene a sus reyes en alta estima y lo protegen contra lo que pueda causar su muerte accidental, Frazer, citando a Charles G. Seligmann tienen “la convicción de que no se debe permitir que el rey se ponga enfermo o senil, por miedo a que a causa de la disminución de su vigor el ganado enferme y no se reproduzca, las cosechas se pudran en los campos y los hombres, golpeados por la enfermedad, mueran en número cada vez mayor” (p. 21, n. 1). Así que en cuanto el rey shilluk empieza a manifestar signos de enfermedad o de que le fallan las fuerzas, le dan muerte según un procedimiento establecido, estrangulándolo en una cabaña especialmente construida para la ocasión.

El sistema de acceso a la monarquía shilluk tiene que ver no solo con el hecho de ser hijo del anterior rey o de uno de sus predecesores. También debe ser elegido, de entre los príncipes, por los jefes más poderosos. Pero esto no resulta suficiente, sino que los ritos de entronización deben transmitir al nuevo monarca el espíritu divino de

---

<sup>41</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part I. The magic art and the evolution fo kings*. Vol. 2 (London: Elibron Classics, 2005, según la 3ª ed., London, MacMillan and Co., 1922): 1.

<sup>42</sup> J.G. Frazer, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part III. The Dying God* (London, Macmillan and Co., 1911): 17 ss.

Nyakang (p. 23). “El espíritu divino [...] claramente no se considera congénito en los miembros de la casa real; solo se transmite a cada rey en su entronización por medio del misterioso objeto llamado Nyakang” (p. 26). El rey es el centro de la vida ceremonial shilluk, y por lo tanto tiene una función sacerdotal o de mago. El espíritu divino que lo anima está tan completamente unido a la prosperidad del país, que si se pone enfermo o pierde la cordura, el ganado, las cosechas y las personas perecerán.

El regicidio ritual no es de todos modos el único peligro que corre el rey shilluk. Incluso gozando de salud plena, “puede ser atacado en cualquier momento por un rival y tiene que defender su corona en un combate a muerte”. Cualquier hijo de un rey tendría derecho a luchar contra el rey titular y reinar en su lugar si consigue matarlo. “Puesto que cada rey tenía un gran harén y muchos hijos, el número de posibles candidatos al trono en cualquier momento no debía ser despreciable, y el monarca reinante siempre estaba en peligro” (p. 22). Así, puesto que por el día estaba rodeado de su gente y sus guardias, las noches eran peligrosas para el rey, y “se dice que acostumbraba a pasarlas en constante vigilancia, merodeando alrededor de su cabaña totalmente armado, mirando hacia las sombras más oscuras o permaneciendo silencioso y alerta, como un centinela en su puesto, en algún rincón oscuro” (p. 22). Este relato nos vuelve a llevar al inicio de la obra: “En conjunto, la teoría y la práctica de los reyes divinos de los shilluk se corresponde casi totalmente con la teoría y la práctica de los sacerdotes de Nemi, los reyes del bosque, si mi lectura de estos últimos es correcta” (p. 28). En ambos casos nos encontraríamos con reyes divinos de cuya vida depende la fertilidad de la tierra, los animales y los seres humanos, y que son asesinados para que su espíritu divino pueda transmitirse a sus sucesores con todo su vigor, para evitar que la degeneración de las fuerzas del rey se transforme en una degeneración de todo el país. La muerte del rey significa entonces la renovación de la relación entre naturaleza y sociedad realizada a través de la identificación de una persona, y solo de una, con la fuerza que rige el mundo.

La obra de James Frazer tuvo un importante impacto en la antropología. Los argumentos de Frazer fueron exitosos y puestos en duda al mismo tiempo, y uno de los más destacados de sus críticos fue Edward Evans-Pritchard, quien en su *Frazer Lecture* de 1948 no aceptaba la realidad de la muerte ritual del rey y leía la monarquía shilluk en clave estructural-funcional.<sup>43</sup>

Evans-Pritchard dedica la primera parte de su trabajo a describir con detalle la estructura territorial y social de los shilluk, especialmente su sistema de linajes, y la división del territorio en asentamientos organizados en dos polos, el norte y el sur, que tendrán gran importancia en las ceremonias de elección y acceso de cada nuevo rey (pp. 408-410).

A pesar de esta estructura aparentemente débil,

todo el pueblo shilluk reconoce una única cabeza y por lo tanto podemos hablar de la nación shilluk y de su rey [...]. Se cree que todos los reyes descienden de Nyikang, el líder de los shilluk en la época heroica, que los llevó a su actual territorio, conquistándolo a los anteriores habitantes y dividiéndolo entre los linajes de sus seguidores; y, Nyikang o, como

---

<sup>43</sup> Edward E. Evans-Pritchard, “The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948”, *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1 (1) (2011): 407-422. De nuevo, y para evitar un excesivo número de notas al pie, se recogen entre paréntesis, en el texto, las páginas de este artículo.

diríamos nosotros, el espíritu de Nyikang, se cree que está en cada rey y que ha pasado de rey a rey a lo largo de la línea de sus sucesores. Nyikang es, por lo tanto, una personificación mitológica de la monarquía intemporal que simboliza en sí misma la estructura nacional, un orden moral inmutable (p. 410).

Evans-Pritchard ve al rey de los shilluk sobre todo como una figura ritual: tanto sus funciones como su estatus son básicamente de esta clase, y el hecho de que Nyikang se presente como inmortal, a través de la sucesión real, hace que la realeza sea “una institución perdurable que une a las generaciones pasadas y presentes con las futuras” (p. 413).

Para Evans-Pritchard, el culto religioso y la estructura política se corresponden: los segmentos territoriales de la nación, su asociación con los linajes, el papel de los jefes de linaje en las investiduras reales, el mantenimiento de los santuarios de Nyikang... Todo ello indica claramente para él que “la religión y la cosmología de los shilluk están estrechamente anudadas con el sistema político a través de la identificación de Nyikang con el rey. La monarquía se encuentra en el centro de los valores morales shilluk” (p. 431). Dentro de todo este edificio, Evans-Pritchard niega la realidad de la muerte ritual del rey, de cualquiera de las formas que Frazer indica. La afirmación de que los reyes pueden morir si envejecen o enferman, o de que cualquier príncipe puede ser retado a un combate a muerte, “no se puede entender [...] igual que el sistema de sucesión si no es en relación con la estructura política en conjunto” (p. 419). El antiguo admirador no sigue

el método de interpretación de Sir James Frazer. Desde mi punto de vista, la monarquía en todas partes y en todas las épocas ha sido en alguna medida un oficio sagrado. *Rex est mixta persona cum sacerdote*. Ello se debe a que un rey simboliza a toda la sociedad y no debe ser identificado con una determinada parte de ella. Debe estar dentro de la sociedad y al mismo tiempo fuera de ella y esto solo es posible si su cargo se eleva a un plano místico. Es la realeza y no el rey lo que es divino (p. 420).

Para Evans-Pritchard, la realeza divina, cuya existencia no pone en duda, aunque por supuesto no admite la idea evolucionista de Frazer,

es una institución típica de -aunque sin duda no restringida a- sociedades con un marcado sistema de linajes en los cuales los segmentos políticos son partes de una estructura de organización laxa sin funciones de gobierno. En sociedades de este tipo la organización política toma una forma ritual o simbólica que en estructuras políticas con un mayor grado de organización da paso, aunque nunca totalmente, a una administración centralizada (p. 420).

Las dudas de Evans-Pritchard tiene que ver sobre todo con la función del símbolo dentro de la estructura política: ¿es una parte fundamental de su existencia o tiene solamente una función expresiva?

Pero el recorrido de las teorías frazerianas no acaba aquí.<sup>44</sup> Si bien nadie, o casi nadie, sostiene ya que haya existido una “época mágica” en la que nacían reyes divinos,

---

<sup>44</sup> Gillian Feeley-Harnik, “Issues in Divine Kingship”, *Annual Review of Anthropology*, vol. 14 (1985), 273-313, hace un repaso a la “literatura sobre la realeza divina centrándose en la forma en que antropólogos e historiadores han utilizado la metáfora de Frazer de la realeza divina atribuida a pueblos exóticos, especialmente africanos, para explorar cuestiones sobre la racionalidad y legitimidad del gobierno, representada por la transformación del asesinato como ganancia personal en sacrificio por el bien común...” (pp. 274-275).

Frazer “fue sin embargo el primero en sacar a la luz un hecho de gran importancia. En África existe una destacada categoría de dirigentes políticos cuyo poder depende del control místico que se cree que ejercen sobre la naturaleza”.<sup>45</sup> En los ejemplos africanos que presenta Luc de Heusch, lo importante no es la muerte auténtica del rey, sino el hecho de que se le imponga “un fin *cultural*, como si la sociedad buscara retomar el control sobre las fuerzas cósmicas encarnadas en [el rey]”.<sup>46</sup> A través de su argumentación sobre el regicidio ritual y sobre la reclusión a la que se ve sometido el “rey divino”, De Heusch llega a la conclusión de que las funciones rituales constituyen la esencia del poder real, funciones que están en el núcleo mismo de la institución. Pero esta función “no debe ser entendida como la superestructura ideológica del Estado”, puesto que, en varios casos africanos como los dogon de Mali, por ejemplo, aparece “en sociedades que no tiene conocimiento ni siquiera de formas embrionarias de Estado”.<sup>47</sup> La realeza sagrada tiene siempre, según De Heusch, un tema común:

El cuerpo-fetiché del jefe o rey articula los órdenes natural y social. Es un cuerpo condenado a ser sacrificado antes de su fin natural, y que, en caso de calamidad, será el chivo expiatorio de la sociedad. Justo como lo contemplaba Frazer.<sup>48</sup>

## Los reyes de Israel

El modelo bíblico es otro de los aspectos que recoge Marc Bloch para intentar explicar las capacidades sanadoras de los reyes franceses e ingleses. Bloch se centra especialmente en la unción. Los reyes de Francia e Inglaterra ya eran “personajes sagrados”, como ungidos que eran.<sup>49</sup> Y si bien el carácter sagrado para él procede básicamente de su antigua herencia germánica,<sup>50</sup> el cristianismo supuso un golpe a esta antigua concepción, y, de hecho, una institución nueva, la unción, los convirtió en oficialmente sagrados. “Fue la Biblia la que proporcionó el medio de reintegrar a la legalidad cristiana la realeza sagrada de las viejas épocas”.<sup>51</sup> De forma breve, a continuación, se exponen algunas reflexiones sobre la monarquía de Israel, donde las unciones de David y Salomón constituyeron modelos para las monarquías medievales europeas.

El análisis de Henri Frankfort establece que en el Próximo Oriente antiguo existieron tres tipos de reyes: el dios encarnado de Egipto, parte del orden cósmico; el siervo de los dioses en Mesopotamia, donde los dioses habían decidido agregar la realeza a la sociedad; y el “líder hereditario cuya autoridad provenía de su ascendencia, y que fue en su origen una prerrogativa familiar” en Persia, Anatolia o Israel.<sup>52</sup>

---

<sup>45</sup> Luc de Heusch, “The symbolic mechanisms of sacred kingship: rediscovering Frazer”, *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, vol. 3, nº 2 (1997), 213-232.

<sup>46</sup> *Ibid.*, 216.

<sup>47</sup> *Ibid.*, 230.

<sup>48</sup> *Ibid.*, 231.

<sup>49</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 59-60.

<sup>50</sup> Véase *infra*, apartado “*Los reyes taumaturgos y la realeza sagrada*”.

<sup>51</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 70.

<sup>52</sup> Henri Frankfort, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (Madrid: Revista de Occidente, 1976), 353. En el estudio de las monarquías del Antiguo Oriente, la teoría global más importante desarrollada hasta el momento es precisamente la formulada en *Reyes y dioses*, publicado originariamente en 1948, que intenta explicar el origen del poder de los faraones y los reyes de Mesopotamia y explica cómo fueron las funciones sagradas, políticas y militares de las diferentes dinastías.

En este último caso, la alianza de Yahvé con el pueblo es anterior a la realeza. La religión hebrea rechazaba la doctrina de que lo divino era inmanente a la naturaleza. “Dios es absoluto, completo, inefable, trascendente a todo fenómeno, la sola y única causa de toda existencia.”<sup>53</sup> La naturaleza no era divina, de ahí que no tuviese sentido pretender la armonía entre naturaleza y sociedad asociada a la realeza sagrada frazeriana, y además los seres humanos estaban fuera de la naturaleza, “sin ser nunca un actor del grandioso espectáculo cósmico”.<sup>54</sup> La monarquía de Israel tiene un fundamento religioso en origen y la investidura del rey depende de la figura del sacerdote a través del rito de la unción. La monarquía israelita -cuya importancia histórica fue relativamente limitada- será sin embargo fundamental en la historia europea porque, de ella, se tomará la investidura del rey cristiano durante la Edad Media y será tenida como modelo del poder. El rey cristiano asume por una parte el legado del poder imperial romano, un poder en el cual el culto imperial desempeñó un importante papel institucional y ritual, pero ese poder de origen romano se mezcló constantemente con el modelo bíblico.

Existen muy pocas fuentes para el estudio de la monarquía israelita. El libro fundamental sigue siendo *Les institutions de l’Ancien Testament*, cuya primera edición francesa fue publicada en París entre 1958 y 1960.<sup>55</sup> Su autor, Roland de Vaux parte de la idea de que Israel es en un primer estadio político, una confederación de doce tribus, que son “todo Israel”, reconocen al mismo dios y celebran sus fiestas en el santuario del arca, con estatuto y derecho comunes (p. 140). Pero no tienen un jefe común. Cuando, en algún momento crítico para un clan o una tribu, surge una figura salvadora, son los jueces los que cumplen este papel, con un rasgo común: “fueron elegidos por Dios para su misión salvadora”. Este carácter carismático de la única autoridad política existente en este momento inicial “es un aspecto que conviene señalar y que volveremos a descubrir en lo sucesivo” (p. 141).

Israel, “de repente”, se constituye en Estado y Saúl es su primer rey. Los relatos sobre la institución de la monarquía son dos, con algunas diferencias. Según la primera tradición (1Sam 9, 1-10, 16; 11, 1-11.15 y 13-14), “la iniciativa viene de Dios, que escoge a Saúl como liberador de su pueblo (1Sam 9, 16)”. Esta primera tradición se justifica por el peligro filisteo. Después de la elección de Dios, Saúl fue aclamado rey y el “jefe carismático” se convierte en *melek*, rey (1Sam 11, 15; p. 142).

Así, la confederación israelita se convierte en un Estado nacional, igual que otros reinos arameos de Siria y Transjordania. En este contexto, tiene sentido la segunda tradición, según la cual el mismo pueblo pide un rey para ser “como las demás naciones, 1 Sam 8, 5-20” (p. 142). Sea como sea, con Saúl la institución monárquica sigue en Estado embrionario, con el rey aparentemente sin ninguna otra autoridad que la militar. No había gobierno central y las tribus conservaban su autonomía administrativa (p. 143).

---

<sup>53</sup> *Ibid.*, 358.

<sup>54</sup> *Ibid.*, 359

<sup>55</sup> Roland de Vaux, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Ediciones Herder, 1964). Obviamente es un estudio posterior a la obra de Marc Bloch, pero nos permite abordar el asunto de forma clara. De nuevo se indicarán las páginas en el texto para evitar una repetición excesiva de notas. La misma perspectiva sobre la figura de David y la realeza israelita puede verse en la bibliografía más reciente. Véanse David Finkelstein y Neil Asher Silberman, *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental* (Madrid: Siglo XX de España, 2007); Joel Baden, *The historical David. The real life of an invented hero* (New York: HarperCollins, 2013).

La monarquía de David, pese a que una tradición la presenta como continuadora de la de Saúl, puesto que fue ungido por Samuel y el espíritu de Yahveh “se posesionó de David”, como de Saúl (1Sam 16, 13; p. 143), de hecho es muy distinta, tanto por sus orígenes como por su desarrollo: David es un jefe de mercenarios, y es consagrado rey no por un profeta, sino por los hombres de Judá (p. 143).

Desde sus orígenes, Judá tuvo una historia aparte, y se mantuvo al margen de la vida común de las tribus. Cuando, tras el asesinato de Isbaal, el hijo de Saúl, los hombres de Israel reconocen a David como rey, “no se adhieren al reino ya constituido de Judá, como tampoco Judá es absorbido por Israel, que era más numeroso (p. 144). Cuando se designa a Salomón, es instituido rey sobre Israel y Judá.

Era, pues, un régimen de unión personal, un reino unido como lo es Gran Bretaña, una monarquía dualista como lo fue Austria-Hungría o, para buscar una comparación más próxima en el espacio y en el tiempo, un estado doble como el reino de Hamat y de La'aš, en Siria, que conocemos por una inscripción del siglo VIII antes de nuestra era (p. 144).

Israel y Judá se separan a la muerte de Salomón, con concepciones del Estado bastante diferentes entre sí. Israel conserva el aspecto carismático de la época de Saúl. Un profeta promete el trono a Jeroboam, que luego es reconocido por el pueblo; Jehú es designado rey por Yahveh, ungido por un discípulo de Eliseo y aclamado por el ejército (p. 145). Pero “la sucesión hereditaria no se reconoció en Israel antes de Omrí, y el principio dinástico no llegó jamás a aclimatarse completamente” (p. 145).

En Judá, sin embargo, se admitió desde los comienzos el principio dinástico, sancionado por intervención divina: “la profecía de Natán promete a David una casa y una realeza que subsistirán para siempre, 2 Sam 7, 8-16” (p. 146). “La elección de Dios, que en la época de los jueces y de Saúl, y a intervalos en Israel, distingue a un individuo, se fija aquí en un linaje y, una vez reconocida esta elección, la sucesión se establece por reglas humanas” (p. 146). David designa a uno de sus hijos, no hay duda de que debe ser rey uno de ellos. De todos modos, el principio dinástico no incluye necesariamente el derecho de primogenitura (p. 151), y las mujeres están excluidas de la sucesión. Solo en Judá, Atalía toma el poder a la muerte de su hijo, pero su reinado es considerado ilegítimo (II Re 11). Pero se haya utilizado o no el principio dinástico, tanto en Judá como en Israel, el advenimiento al trono siempre supone una elección divina (p. 150).

La concepción fundamental del poder en el pensamiento israelita es la teocracia: “Israel es el pueblo de Yahveh y no hay otro más señor que él” (p. 148). Sus jefes humanos “son escogidos, aceptados o tolerados por Dios, pero le están subordinados y son juzgados conforme a su fidelidad a la alianza indisoluble concluida entre Yahveh y su pueblo” (p. 149). Así, cada entronización de cada rey supone renovar la alianza concluida entre David y Yahveh.

Se conservan dos relatos de entronización bastante detallados, relativos a Salomón (I Re 1, 32-48) y a Joás (II Re 11, 12-20). El ritual “es tan semejante en los dos casos y a siglo y medio de distancia, que seguramente debe de representar la costumbre general, por lo menos en el reino de Judá” (p. 152). Los elementos que aparecen en los relatos de entronización son los siguientes: la imposición de las insignias (no se menciona en el caso de Salomón); la unción, la aclamación, la entronización propiamente dicha y el homenaje por parte de los grandes oficiales (no se menciona en el caso de Joás).

La unción habilita al rey para ciertos actos religiosos, y de hecho ungido y mesías son sinónimos (véase *infra*). Sin embargo, De Vaux discute las afirmaciones de autores recientes -que no cita- según los cuales el rey de Israel tendría un carácter divino, la realeza israelita sería una realeza divina (p. 164), del estilo de la egipcia. Sin embargo, para De Vaux, Egipto no resiste realizar un paralelismo con Israel: “En verdad, la religión de Israel con su fe en Yahveh, Dios personal, único y trascendente, hacía imposible toda divinización del rey [...]. Israel no tuvo nunca, ni podía tener, la noción de un rey que fuese un dios” (p. 166).<sup>56</sup>

### **Los reyes taumaturgos y la realeza sagrada**

Marc Bloch investiga en *Los reyes taumaturgos* los poderes que se atribuyeron a los reyes de Francia e Inglaterra en la Edad Media y que les permitían curar las escrófulas por medio de un toque de su mano, acompañado de la señal de la cruz.<sup>57</sup> El uso y reconocimiento de esta capacidad iría declinando y desaparecería en Inglaterra con la dinastía Hannover, a partir de 1714, y en Francia tras la coronación de Carlos X, el 31 de mayo de 1825, que sería el último rey de Francia en tocar las escrófulas.<sup>58</sup>

Pero a pesar de centrarse en un hecho milagroso, que entraría en el ámbito de lo religioso y se había considerado algo simplemente anecdótico,<sup>59</sup> la justificación que hace Bloch de su estudio es política.<sup>60</sup> El problema que se plantea, entre otros, es el de entender las relaciones entre las dimensiones sociales y políticas del poder, en este caso la monarquía y los aspectos simbólicos:

Mas, para comprender lo que fueron las monarquías de antaño, [...] no basta con aclarar hasta el último detalle el mecanismo de la organización administrativa, judicial, financiera, que ellas les impusieron a sus súbditos. Tampoco basta con analizar en abstracto, o tratando de deducirlos de los grandes teóricos, los conceptos del absolutismo o del derecho divino. Es necesario también penetrar en las creencias y hasta en las fábulas que florecían en torno de las casas reinantes. En muchos aspectos, todo este folklore nos dice más que cualquier tratado doctrinario (pp. 26-27).

Nuestra intención es también hacer balance de la obra *Los reyes taumaturgos* dentro de los estudios dedicados a la realeza sagrada. Para ello, es necesario primero repasar uno de los puntos de partida de la obra de Bloch, que es la evaluación que hace Bloch de la “supervivencia”. Esta idea aparece ya en la introducción de la obra, cuando Bloch hace alusión a que no va a analizar el origen de la realeza “mística”, puesto que sus fuentes no son accesibles a la historia:

---

<sup>56</sup> Es interesante señalar que, aunque recoge la idea de que “entre los primitivos es idea común que el rey encarna el bien de sus súbditos” (De Vaux, *ibid.*, 163), no aparece ninguna referencia a Frazer.

<sup>57</sup> No está claro qué eran exactamente las escrófulas. Bloch, *Los reyes*, 35-36, indica que se trataría sobre todo de adenitis tuberculosa. Véase la posición actual de los historiadores de la medicina en Kenneth F. Kiple, ed., *The Cambridge World History of Human Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), s.v. *Scrofule (Scrophula)*, 999-1000, donde se indica que las escrófulas solo se pueden describir históricamente, y desde el momento en que descubre el bacilo de Koch (1882), quedan en la periferia de la tuberculosis, desapareciendo como entidad médica, accesible solamente al historiador.

<sup>58</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, capítulo octavo. Al igual que en apartados anteriores, las páginas de *Los reyes taumaturgos* se indicarán entre paréntesis en el texto.

<sup>59</sup> “Consideré que podría hacerse historia con lo que hasta entonces no era más que anécdota”, Marc Bloch, *Los reyes*, 26.

<sup>60</sup> Véase *supra*, n. 24.



Únicamente la etnografía comparada parecería poder arrojar alguna luz sobre el tema. Las civilizaciones de las que surgió inmediatamente la nuestra recibieron esta herencia de civilizaciones más antiguas todavía, perdidas en las sombras de la prehistoria. ¿Quiere esto decir que sólo encontraremos aquí, como objeto de nuestro estudio, lo que suele llamarse un poco desdeñosamente una "supervivencia"? (p. 27).

Del uso de este vocabulario se desprende que Marc Bloch conocía los conceptos que manejaban los evolucionistas fundadores de la antropología. Sin embargo, el hecho de utilizar entre comillas la palabra parece poner de manifiesto una cierta prevención hacia esos modelos rígidos de aplicación casi automática. De hecho, no considera que la capacidad de curar de los reyes medievales franceses e ingleses sea una supervivencia, porque no se trata de “una institución o creencia de la que toda vida verdadera se ha retirado [...], una especie de fósil, testigo tardío de épocas pasadas” (p. 28), sino una verdadera creación de los primeros Capetos y de la Inglaterra normanda. Sin embargo, sí reconoce la importancia de “la noción del carácter sagrado y maravilloso de los reyes, dato psicológico fundamental, del que los ritos que van a ocuparnos no fueron más que una manifestación entre varias” (p. 28), y que contribuiría a aclarar precisamente esa etnografía comparada. Bloch, por tanto, no duda de la existencia de la realeza sagrada:

¿No es por demás evidente que este rito, de apariencia tan singular, fue en las sociedades medievales y modernas apenas el último eco de estas creencias “primitivas” que la ciencia de hoy, gracias al estudio de los pueblos salvajes, ha logrado reconstruir? (p. 57).

Y aquí aparece citada la obra de James Frazer, tanto *La rama dorada* como *Los orígenes mágicos de la realeza*, publicado en 1920. Frazer fue “quien nos enseñó a encontrar vínculos, ignorados por mucho tiempo, entre ciertas concepciones antiguas sobre la naturaleza de las cosas y las primeras instituciones políticas de la humanidad” (p. 57). El milagro de las escrófulas, que el propio Frazer recoge,<sup>61</sup> sería uno más de los casos en los que los reyes son los sucesores directos de los antiguos magos. Pero ese recurso a la comparación significa “indicar de una manera aproximativa el género de representaciones mentales hacia el cual conviene dirigir nuestra investigación [...]. La realidad histórica es menos simple y más rica que ese tipo de fórmulas” (p. 58).

Bloch pone de manifiesto así su cierta prevención ante el alcance del método comparativo aplicado de forma mecánica, puesto que, si bien es útil en los aspectos generales, puede no servir para los detalles. El método comparativo de Bloch se podría decir que es prudente, sin perder de vista nunca su posición como historiador, basado en una lógica que William H. Sewell define como *hypothesis testing*.<sup>62</sup> Bloch se expresa claramente sobre su uso de la comparación precisamente en el trabajo utilizado por Sewell para exponer su método:

En una palabra, este método comparativo de largo alcance [se refiere a Frazer en *La rama dorada*] es esencialmente un procedimiento de interpolación de curvas. Su postulado, y también la conclusión a la que llega siempre, es la unidad fundamental del espíritu humano [...]. Pero hay otra aplicación del procedimiento comparativo: estudiar paralelamente sociedades a la vez vecinas y contemporáneas, influenciadas constantemente de forma recíproca, sometidas en su desarrollo, precisamente a causa de su proximidad y su

---

<sup>61</sup> James G. Frazer, *The Golden Bough*. part 1, vol. 1, 369-371.

<sup>62</sup> William H. Sewell, Jr., “Marc Bloch and the logic of comparative history”, *History and Theory* 6, 2 (1967), 208-218; <https://www.jstor.org/stable/2504361> [consulta 9 septiembre, 2019]. El estudio se centra en el artículo de Bloch “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, *Revue de synthèse historique*, 46 1925, 15-50; <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101615&I=15&M=tdm> [consulta 9 septiembre, 2019].

sincronismo, a la acción de las mismas grandes causas, y remontándose, al menos parcialmente, a un origen común.<sup>63</sup>

La comparación concebida de esta forma es lo que le permite a Marc Bloch abordar el estudio de los orígenes del poder de curación de los reyes de la Edad Media. La “sociología comparada” puede permitir reconstruir con verosimilitud instituciones que no están atestiguadas históricamente. “Pero estas grandes ideas comunes a toda la humanidad, o poco menos, recibieron evidentemente aplicaciones diferentes según los lugares y circunstancias”. Así que, si bien el estudio de las tribus de Oceanía aclara el concepto de realeza sagrada en Europa, “no cabe esperar que encontremos en Europa todas las instituciones de Oceanía” (p. 59). El punto de partida por lo tanto sería rastrear en las proximidades geográficas y temporales de la Francia y la Inglaterra medievales “el movimiento de creencias y sentimientos que ha hecho posible en dos países de Europa occidental la instauración del rito del tacto” (p. 59). Así los Capeto se presentaron siempre como herederos de la dinastía carolingia, y a su vez los carolingios reivindicaban su entronque con Clodoveo y los suyos. Y, a su vez, los reyes normandos de Inglaterra proclamaban su descendencia de los príncipes anglosajones. “De modo que debemos dirigirnos antes que nada hacia las antiguas realezas germánicas, pues con ellas estaremos tocando un fondo de ideas e instituciones extremadamente arcaicas” (p. 60).

Los indicios que se conservan sobre el carácter de la realeza germánica serían suficientes, según Bloch, “para asegurarnos que la concepción de la realeza estaba impregnada de un carácter sagrado, tanto entre los germanos como en todos los pueblos en idéntico estado de civilización” (p. 60), incluidos los pueblos escandinavos, de los que Bloch toma algunos datos.<sup>64</sup> Los reyes serían, al menos, descendientes de dioses, cuando no seres divinos. De hecho, las genealogías anglosajonas que se conservan se remontan a Odín (p. 61).

Estos reyes divinos poseerían un cierto poder sobre la naturaleza (p. 62), y serían responsables del orden de las cosas. Cuando la cosecha fracasaba, “a veces [...] se destituía al rey” (p. 63), como en el caso de los reyes burgundios o de la Suecia pagana. Lo que ya no le parece tan claro a Bloch es que estos antiguos reyes germánicos tuviesen el poder o la capacidad de curar enfermedades. En este caso, el recurso a la “sociología comparada” tampoco supone una ayuda, “pues los reyes que curaban parecen haber sido siempre y en todas partes bastante raros” (p. 64).

---

<sup>63</sup> Marc Bloch, *Íbid.*, 19. Véanse las observaciones de Jacques Le Goff, “Prefacio”, 41-42, y especialmente el estudio de Alette Olin Hill y Boyd H. Hill, Jr., “Marc Bloch and comparative history”, *The American Historical Review*, 85, 4 (oct. 1980), 828-846; <https://www.jstor.org/stable/1868874> [consulta 9 septiembre, 2019], donde se le reprocha a Bloch su posición comedida, con los comentarios muy críticos hacia ellos de William H. Sewell, Jr. y Sylvia L. Thrupp, “Marc Bloch and comparative history: Comments”, *The American Historical Review*, 85, 4 (oct. 1980), 847-853; <https://www.jstor.org/stable/1868875> [consulta 9 septiembre, 2019].

<sup>64</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 60, n. 5, donde indica que, en el caso escandinavo, el carácter sagrado del rey se ve acentuado por la falta de un sacerdocio especializado, que sí existiría en los grupos germánicos. Esta diferencia no alteraría “la noción fundamental”. La idea del carácter sacro de la realeza germánica no fue compartida por autores posteriores, y, en la actualidad, no es admitida en la bibliografía especializada. Véanse Fritz Kern, *Kingship and law in the Middle Ages* (Oxford: Basil Blackwell, 1956); Daniel A. Binchy, *Celtic and anglo-saxon kingship* (Oxford: Clarendon Press, 1970); John Michael Wallace-Hadrill, *Early germanic kingship in England and the continent* (Oxford: Clarendon Press, 1971); sobre los reinos escandinavos, véase Knut Helle, ed., *The Cambridge History of Scandinavia. Vol. I. Prehistory to 1520* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003), 160-220.

Pero esta antigua concepción recibiría un golpe letal con el cristianismo, puesto que los reyes, al menos oficialmente, dejaron de ser considerados personajes divinos. Esa antigua concepción terminó por desaparecer de forma definitiva con la consagración eclesiástica del rey y especialmente la unción: “En suma, en los reinos surgidos de las invasiones, una multitud de recuerdos de origen diverso, germánico o romano-oriental, mantenían en torno a la realeza una atmósfera de veneración casi religiosa; pero ninguna institución regular dio sustentación a este vago sentimiento. Y en definitiva fue la Biblia la que proporcionó el medio de reintegrar a la legalidad cristiana la realeza sagrada de las viejas épocas” (p. 70).

Marc Bloch coloca a la unción real como el punto fundamental de la nueva concepción sagrada de la realeza asociada al cristianismo. Y, en el caso europeo, el primer lugar en el que se llevó a cabo fue el reino visigodo de Toledo, en el siglo VII. Luego se realizaría en el reino franco, y los merovingios no fueron ungidos hasta Pipino, que recibió la unción “de manos de los sacerdotes, a la manera de los jefes hebreos” (p. 72). Hacia fines del siglo VIII se implantó en Inglaterra este mismo rito, que se generalizaría ya desde entonces en casi toda Europa occidental (p. 72).

La unción real, según Bloch, es prácticamente equivalente a un sacramento. Si se entiende por sacramento todo acto que haga pasar a un ser humano o a un objeto a la categoría de “sagrado”, sería “natural darle este nombre también a la unción real”. Durante el siglo XIII, la teoría de la Iglesia, en esta materia, se hizo más rígida y sólo se reconocieron siete sacramentos, entre ellos, la ordenación sacerdotal, que se designaba corrientemente con el mismo término que la unción real, y se consideraba, al menos, en parte equivalente. Esta última quedó excluida de los sacramentos. No obstante, “el lenguaje corriente no abandonó la antigua usanza” (p. 184, y n. 20 y 21).

El término sacramento llevaba asociada la idea de una acción sobrenatural. “Aplicarlo a la unción real significaba de modo explícito que la consagración por el óleo santo operaba una transformación profunda en el ser espiritual de los reyes” (p. 185), como se puede ver en el caso de Saúl, “prefiguración de la unción de los reyes cristianos” (p. 185).<sup>65</sup> “En suma, mediante la unción-sacramento, los reyes parecían nacer a una vida mística nueva. Tal es la concepción profunda que una teología más estricta pretendió proscribir junto con una comparación puramente verbal con la ordenación del sacerdote, negándole al rito monárquico el título consagrado por un largo uso” (p. 185). De hecho, para evitar la excesiva semejanza entre la unción de los reyes y la de los obispos, que podría apoyar en exceso su lectura como sacramento, se estableció en 1204 en una bula de Inocencio III la doctrina ortodoxa de la unción, que diferencia claramente el rito episcopal y el real (p. 187): los reyes solo debían recibir la unción en los brazos, pero fue inútil, puesto que los reyes de Francia e Inglaterra siguieron recibiendo el óleo en la cabeza, “a la manera de los sucesores de los apóstoles” (p. 188). “En rigor, era tan evidente el carácter casi sacerdotal que imprimía a los reyes la ceremonia de la consagración, que la doctrina litúrgica debió resignarse a tratar de atenuarla y hacerla inofensiva, más que a negarla en términos absolutos” (p. 188).

El análisis de Marc Bloch continúa con la descripción de los *cramp rings* de los reyes ingleses, o del papel de otros objetos en el rito de coronación, la importancia de

---

<sup>65</sup> Véase *supra*, apartado “Los reyes de Israel”.

elementos como las leyendas de la Santa Ampolla u otras. El aspecto que nos interesa analizar es su posición acerca de la existencia de la realeza sagrada y su relación con las teorías clásicas sobre el tema.<sup>66</sup>

La recepción de *Los reyes taumaturgos* en el momento de su publicación no parece haber sido especialmente entusiasta, aunque existieron reacciones muy positivas que parecen reconocer el carácter pionero de la obra de Marc Bloch, “parece que la mayoría, aun cuando encomia la obra, no se siente ‘segura’ ante lo extraño del tema de no ser porque Marc Bloch daba muestra de una gran erudición”.<sup>67</sup> El propio Bloch no volvió a tratar el tema, por razones que no conocemos.<sup>68</sup> Sin embargo, los autores que siguieron trabajando en temas relacionados con la monarquía medieval en general o con aspectos específicos de ésta, especialmente la coronación como rito, siguen mencionando *Los reyes taumaturgos*. Así, Charles Petit-Dutaillis, en su volumen sobre la monarquía feudal en Francia e Inglaterra publicado originariamente en 1933, cita a Bloch sobre la unción y la curación de las escrófulas.<sup>69</sup> Percy Schramm, un gran especialista en el ritual y el simbolismo político medieval, recoge igualmente el trabajo de Bloch, tanto *Los reyes taumaturgos* como otros trabajos más especializados.<sup>70</sup> Y, por supuesto, Ernst Kantorowicz, en su influyente y clásico tratado de teología política, *Los dos cuerpos del rey*, incluye en su bibliografía y en su tratamiento del milagro de curar, la obra de Bloch.<sup>71</sup>

Sin embargo, Marc Bloch no aparece mencionado apenas por los antropólogos que se ocuparon de la realeza sagrada. Como hemos visto, los autores que continúan el trabajo de James Frazer, centrándose especialmente en África, no mencionan ni siquiera el toque real, quizás porque -como señalaba el propio Bloch- los reyes sagrados en general no curaban.<sup>72</sup> Una excepción es Arthur Maurice Hocart, que, en *Kings and Councillors*, publicada originariamente en 1936, recoge las observaciones de Bloch al estatuto sacerdotal del emperador.<sup>73</sup> Hasta tal punto es notoria esta ausencia, que el

---

<sup>66</sup> La conclusión de Marc Bloch acerca de cómo se explica que se haya creído en el milagro real, cuando “ellos [los reyes] jamás devolvieron a nadie la salud” (p. 381), es algo decepcionante, y quedó sin desarrollar: “En suma, es difícil ver en la fe en el milagro real otra cosa que el resultado de un error colectivo” (p. 388). Jacques Le Goff, “Prefacio”, 12, relaciona esta conclusión con el artículo de 1921 que versa precisamente sobre la propagación de falsas noticias durante la I Guerra Mundial; lo mismo hace Carlo Ginzburg, “Prólogo a la edición italiana”, 54 ss.; en español, puede leerse en Marc Bloch, “Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra”, en *Historia e historiadores* (Madrid: Akal, 1999), 175-197. Además de este prefacio, Jacques Le Goff añade otras aportaciones al análisis del “milagro real” en “La genèse du miracle royal”, en Harmut Atsma y André Burguière, eds., *Marc Bloch aujourd’hui* (Paris: Éditions de l’École des Hautes Études, 1990), 147-156. Al final de este trabajo intenta analizar las razones por las que Bloch llegó a esta conclusión: por un lado, las ciencias sociales de su época no le ofrecían “los medios para un análisis más fino”; por otro, Bloch no dejaba de ser un racionalista, un positivista de su tiempo, marcado por la Ilustración, 155.

<sup>67</sup> Véase Jacques Le Goff, “Prefacio”, 39. Véase 37-41, para un repaso de las reacciones, tanto positivas como negativas, en el momento de la publicación de la obra.

<sup>68</sup> Jacques Le Goff, “Prefacio”, 40-41, ofrece sus hipótesis sobre las razones de este abandono.

<sup>69</sup> Charles Petit-Dutaillis, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra (siglos X al XIII)* (México: UTEHA, 1961), 17, 18 y bibliografía.

<sup>70</sup> Percy Schramm, *A history of the English coronation* (Oxford: Clarendon Press, 1937), 123, n. 1; 133, n.1.

<sup>71</sup> Ernst H. Kantorowicz, *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Akal, 2012), 262, n. 183.

<sup>72</sup> Marc Bloch, *Los reyes*, 64.

<sup>73</sup> Arthur Maurice Hocart, *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), 200, n. 34.

africanista Claude Tardits puede decir que “hasta donde yo sé, en las varias decenas de obras dedicadas por la etnología en África a las realezas sagradas, no se hace mención de *Los reyes taumaturgos*”.<sup>74</sup> Por su parte, Jack Goody esboza un breve análisis tanto “del uso que Marc Bloch hizo de la antropología” -y que él mismo indica que añade muy poco al prefacio de Le Goff ya citado-<sup>75</sup> como del uso que la antropología, especialmente la británica, hizo de Marc Bloch, que relaciona con su posición entre Durkheim y Frazer:

Pero era sin duda cierto que los antropólogos británicos se volvieron hacia Marc Bloch no por la etnología comparada de *Les rois...* sino por la sociología comparada de *La société féodale*. Esta última les era más cercana no solo por su interés en el estudio comparado de las instituciones sociales de una forma estructural-funcional más contextualizada y con una aproximación más analítica, sino por su preocupación por el trabajo de campo, que de nuevo ponía énfasis en el contexto de una manera en la que la obra de Frazer claramente fracasó.<sup>76</sup>

Unas palabras de Jack Goody sirven para concluir este artículo, pues ponen claramente de manifiesto el carácter abierto e inicial de lo que fue el libro de Marc Bloch:

Su trabajo nos recuerda la constante necesidad de buscar fuera del huerto que hemos elegido cultivar, no solo en busca de hechos, sino de aproximaciones a los hechos. Porque siempre encontramos, en ambos niveles, que hay mucho que aprender y mucho que ha sido olvidado.<sup>77</sup>

## Bibliografía

Aguirre Rojas, Carlos Antonio, *La escuela de los Annales. Ayer, hoy y mañana* (Barcelona: Montesinos, 1999).

Baden, Joel, *The historical David. The real life of an invented hero* (New York: Harper Collins, 2013).

Binchy, Daniel A., *Celtic and anglo-saxon kingship* (Oxford: Clarendon Press, 1970).

Bloch, Marc, “Pour une histoire comparée des sociétés européennes”, *Revue de synthèse historique*, 46 (1925): 15-50; <http://visualiseur.bnf.fr/CadresFenetre?O=NUMM-101615&I=15&M=tdm>.

Bloch, Marc, *Los reyes taumaturgos* (México: FCE, 1988).

Bloch, Marc, “Reflexiones de un historiador acerca de los bulos surgidos durante la guerra”, en *Historia e historiadores* (Madrid: Akal, 1999), 175-197.

---

<sup>74</sup> Claude Tardits, “L’invitation au comparatisme. Marc Bloch et les anthropologues”, 136, en Hartmut Atsma y André Burguière, eds., *Marc Bloch aujourd’hui*, 135-146; véanse las conclusiones de su ejercicio comparatista aceptando la “invitación” de Bloch en p. 144.

<sup>75</sup> Jack Goody, “Marc Bloch and social Anthropology”, 317-322 en *Marc Bloch aujourd’hui*.

<sup>76</sup> *Ibid.*, 319.

<sup>77</sup> *Ibid.*, 321.

Burguière, André, *L'École des Annales. Une histoire intellectuelle* (Paris: Odile Jacob, 2006).

Burke, Peter, *La revolución historiográfica francesa. La Escuela de los Annales, 1929-1989* (Barcelona: Gedisa, 1993).

De Heusch, Luc, "The symbolic mechanisms of sacred kingship: rediscovering Frazer", *The Journal of the Royal Anthropological Institute*, 3, 2 (1997): 213-232.

De Vaux, Roland, *Instituciones del Antiguo Testamento* (Barcelona: Ediciones Herder, 1964).

Duby, George, "Histoire des mentalités", en *L'Histoire et ses méthodes* (Paris: Gallimard, 1961), 937-966.

Duby, Georges, "Histoire sociale et idéologies des sociétés", en Jacques Le Goff y Pierre Nora, dirs., *Faire de l'histoire*, vol. 1 (Paris: Gallimard, 1974), 147-168.

Dumoulin, Olivier, *Marc Bloch* (Paris: Presses de Sciences Po, 2000).

Evans-Pritchard, Edward Evan, "The divine kingship of the Shilluk of the Nilotic Sudan. The Frazer Lecture, 1948", *HAU: Journal of Ethnographic Theory*, 1, 1 (2011): 407-422.

Febvre, Lucien, *Martín Lutero. Un destino* (México: FCE, 1956).

Febvre, Lucien, *El problema de la incredulidad en el siglo XVI. La religión de Rabelais* (México: Uteha 1959).

Febvre, Lucien, "Une vue d'ensemble. Histoire et psychologie", en *Combats pour l'Histoire* (Paris: Armand Colin, 1965), 207-220.

Febvre, Lucien, "Comment reconstituer la vie affective d'autrefois? La sensibilité et l'Histoire", en *Combats pour l'Histoire* (Paris: Armand Colin, 1965), 221-238.

Feeley-Harnik, Gillian, "Issues in Divine Kingship", *Annual Review of Anthropology*, 14 (1985): 273-313.

Fink, Carole, *Marc Bloch. Una vida para la historia* (Valencia: Universitat de València, 2004).

Finkelstein, David y Neil Asher Silberman, *David y Salomón. En busca de los reyes sagrados de la Biblia y de las raíces de la tradición occidental* (Madrid: Siglo XX de España, 2007).

Frankfort, Henri, *Reyes y dioses. Estudio de la religión del Oriente Próximo en la Antigüedad en tanto que integración de la sociedad y la naturaleza* (Madrid: Revista de Occidente, 1976).

Frazer, James George, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part III, The Dying God* (London, Macmillan and Co., 1911).

Frazer, James George, *La rama dorada. Magia y religión* (México: FCE, 1944).

Frazer, James George *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part I. The magic art and the evolution fo kings*. Vol. 2 (London: Elibron Classics, 2005, según la 3ª ed., London, MacMillan and Co., 1922).

Frazer, James George, *The Golden Bough. A study in Magic and Religion. Part I. The magic art and the evolution fo kings*. Vol. 1 (London: Elibron Classics, 2005, según la 3ª ed., London, MacMillan and Co., 1922).

Friedman, Susan W., *Marc Bloch, sociology and geography. Encountering changing disciplines* (Cambridge: Cambridge University Press, 1996).

Ginzburg, Carlo, “Prólogo a la edición italiana de *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, en *Cinco reflexiones sobre Marc Bloch* (Bogotá: Ediciones desde abajo, 2016), 51-66.

Goody, Jack, “Marc Bloch and social Anthropology”, en Harmut Atsma y André Burguière, eds., *Marc Bloch aujourd’hui* (Paris: Éditions de l’École des Hautes Études, 1990), 317-322.

Helle, Knut, ed., *The Cambridge History of Scandinavia. Vol. I. Prehistory to 1520* (Cambridge: Cambridge University Press, 2003).

Hill, Alette Olin y Boyd H. Hill, Jr., “Marc Bloch and comparative history”, *The American Historical Review*, 85, 4 (1980): 828-846; <https://www.jstor.org/stable/1868874>.

Hocart, Arthur M., *Kings and Councillors. An essay in the comparative anatomy of human society* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970).

Huizinga, Johan, *El otoño de la Edad Media* (Madrid: Revista de Occidente, 1930).

Kantorowicz, Ernst H., *Los dos cuerpos del rey. Un estudio de teología política medieval* (Madrid: Akal, 2012).

Kern, Fritz, *Kingship and law in the Middle Ages* (Oxford: Basil Blackwell, 1956).

Kiple, Kenneth F., ed., *The Cambridge World History of Human Disease* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993).

Le Goff, Jacques, “Les mentalités. Une histoire ambiguë”, en Jacques Le Goff y Pierre Nora, dirs., *Faire de l’histoire*, vol. 3 (Paris: Gallimard, 1974), 76-94.

Le Goff, Jacques, “Prefacio a *Los reyes taumaturgos* de Marc Bloch”, en Marc Bloch, *Los reyes taumaturgos* (México: FCE, 1988), 7-53.

Le Goff, Jacques, “La genèse du miracle royal”, en Harmut Atsma y André Burguière, eds., *Marc Bloch aujourd’hui* (Paris: Éditions de l’École des Hautes Études, 1990), 147-156.

Le Goff, Jacques y Nora, Pierre, dirs., *Faire de l’histoire*, 3 vols. (Paris: Gallimard, 1974).

Lévy-Bruhl, Lucien, *La mentalité primitive* (Paris: Librairie Félix Alcan, 1922).

Lévy-Bruhl, Lucien, *Les carnets de Lucien Lévy-Bruhl* (Paris: PUF, 1949).

Lévy-Bruhl, Lucien, *El alma primitiva* (Barcelona: Península, 1974).

Lloyd, Geoffrey Ernest, *Demystifying mentalities* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990).

Petit-Dutaillis, Charles, *La monarquía feudal en Francia y en Inglaterra (siglos X al XIII)* (México: UTEHA, 1961).

Poirrier, Philippe, *Les enjeux de l’histoire culturelle* (Paris: Éditions du Seuil, 2004).

Rhodes, R. Colbert, “Emile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch”, *Theory and Society*, 5, 1 (1978): 45-73, <https://www.jstor.org/stable/657024>.

Schramm, Percy, *A history of the English coronation* (Oxford: Clarendon Press, 1937).

Sewell, William H. Jr., “Marc Bloch and the logic of comparative history”, *History and Theory* 6, 2 (1967): 208-218; <https://www.jstor.org/stable/2504361>.

Sewell, William H. Jr. y Sylvia L. Thrupp, “Marc Bloch and comparative history: Comments”, *The American Historical Review*, 85, 4 (1980): 847-853; <https://www.jstor.org/stable/1868875>.

Sombart, Werner, *El burgués* (Madrid: Alianza, 1971).

Tardits, Claude, “L’invitation au comparatisme. Marc Bloch et les anthropologues”, en Harmut Atsma y André Burguière, eds., *Marc Bloch aujourd’hui* (Paris: Éditions de l’École des Hautes Études, 1990), 135-146.

Thomassen, Bjorn, “The hidden battle that shaped the history of sociology: Arnold van Gennep contra Emile Durkheim” *Journal of Classical Sociology*, 16, 2 (2016): 173–195.

Voltaire, *El siglo de Luis XIV* (México: FCE, 1954).

Wallace-Hadrill, John Michael, *Early germanic kingship in England and the continent* (Oxford: Clarendon Press, 1971).

Weber, Max, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (Barcelona: Península, 1967).



### **Perfil académico**

Mar Llinares-García es profesora titular de Prehistoria en el Departamento de Historia de la Universidad de Santiago de Compostela (UCS). Miembro del “Grupo de Estudos para a Prehistoria do Noroeste Ibérico-Arqueoloxía, Antigüidade e Territorio” (GEPN-AAT)”, en el que se inserta la presente investigación, su campo de trabajo es la teoría de la arqueología.

### **Academic profile**

Mar Llinares-García is Associate Professor of Prehistory in the Department of History at the University of Santiago de Compostela (Spain). Member of the “Grupo de Estudos para a Prehistoria do Noroeste Ibérico-Arqueoloxía, Antigüidade e Territorio” (GEPN-AAT), whose article takes part of, her current field of work is the theory of archeology.

Fecha de recepción: 4 de septiembre de 2019.

Fecha de aceptación: 12 de diciembre de 2019.

Publicación: 31 de diciembre de 2019.

Para citar este artículo: Mar Llinares-García, “Magia, sacralidad y realeza. Un balance sobre un hito historiográfico: *Les rois thaumaturgues* de Marc Bloch”, *Historiografías*, 18 (julio-diciembre, 2019): pp. 5-29.