

R

EPÚBLICA Y CARISMA. MARC BLOCH Y EL PRODIGIO MODERNO*

33

Ulrich Raulff

Traducción: María Jiménez Mier y Terán

En este denso ensayo, pletórico de conocimientos, Raulff nos propone, casi, una lectura total de *Les rois thaumaturges*. La Edad Media, Durkheim, Kantorowicz, Lavissee, Mathiez, la Fiesta, el misticismo, la República, etcétera, aparecen en su adecuado contexto, en un ir y venir histórico entre los hechos y las obras citadas. Sin extraviar el hilo de los acontecimientos narrados en *Les rois*, el autor nos somete al prodigio moderno de esta obra. Porque, gracias a *Les rois*, "la memoria científicamente elaborada de la nación trata de enlazarse con las prácticas populares, las formas de creencia y saber que habían participado activamente en la génesis de la religión política de la antigua Francia, la religión real".

Republic and charisma. Marc Bloch and modern prodigy

With this dense essay, overflowing with knowledge, Raulff, almost proposes that we undertake the complete reading of *Les rois thaumaturges*. The Middle Ages, Durkheim, Kantorowicz, Lavissee, Mathiez, the Feast, mysticism, the Republic, etcetera, appear in their proper context, in a historic coming and going between the facts and the cited works. Without losing the thread of the events narrated in *Les rois*, the author submits us to the modern prodigy of this work. Because, thanks to *Les rois*, "the nation's scientifically elaborated memory strives to connect with popular practices, the forms of belief and knowledge which had participated actively in the political religion of ancient France, the royal religion".

* Publicado en *Cahiers Marc Bloch*, núm. 3, París, 1995.

Avec ce dense essai, pléthorique de connaissance, Raulff nous propose, presque, une lecture totale de *Rois thaumaturges*. Le Moyen Âge, Durkheim, Kantorowicz, Lavissee, Mathiez, la Fête, le Mysticisme, la République, etc. apparaissent dans son contexte appropriée, dans un va-et-vient historique des faits aux œuvres citées. Sans perdre le fil des événements racontés par *Les rois* l'auteur nous soumet au prodige moderne de cette œuvre. Puisque grâce aux *Rois* "la mémoire scientifiquement élaborée de la Nation tente de renouer avec les pratiques populaires, les formes de croyance et de savoir qui avaient activement participé à la genèse de la religion politique de la vieille France, la religion royale."

¿ Se puede hablar de *Les rois thaumaturges* como de un monumento dedicado a la conmemoración de una creencia? ¿Una creencia de la cual habría nacido, al menos en parte, el sentimiento nacional francés? Si tal fuera el caso, se trataría entonces de un monumento más bien crítico e irónico, de un monumento muy "volteriano".¹ En efecto, el tono abiertamente burlón del libro ha sorprendido a numerosos lectores. ¿Acaso en este texto el autor no corregía sus intentos anteriores: interpretar las creencias, dentro el marco conceptual de su época y en función de sus hipótesis, como mentiras? ¿Y si esta actitud volteriana no fuera sino una máscara que le permitía expresar lo que, en otros términos, ya no tenía un lugar dentro del discurso de la historia crítica? ¿Y qué hay de la antropología de Frazer en la cual, refiriéndose a las propias afirmaciones de Bloch,² se quiso ver el catalizador del trabajo del joven historiador sobre la taumaturgia real?³ ¿Acaso este tipo de conocimiento, inédito en la época, no habría podido tener, paralelamente a una indiscutible función de catalizador, el significado de una 'pantalla' tras la cual los historiadores y sociólogos críticos se habrían protegido para acercarse con dificultad a un problema propio de su sociedad y de su formación intelectual? Si tal hubiera sido el caso, Marc Bloch no habría sido el único estudioso de este primer tercio de siglo en haber encontrado en la antropología un medio de concebir la huella de lo sagrado en la sociedad moderna y de la teología en la política de su tiempo.

Me gustaría tratar de situar el libro de Marc Bloch en relación con la historia política en este sentido: *Les rois thaumaturges* puede leerse –al menos implícitamente– como una contribución a los problemas de las relaciones entre poder y creencia, política y teología, cuestiones que ocuparon a sociólogos y politólogos durante las primeras décadas del siglo, y que también encontraron eco entre algunos historiadores.

De esta manera, me aventuro por un camino que el medievalista francés Alain Bourreau habría de emprender antes que yo. Pero su biografía alusiva de Kantorowicz⁴ sólo hace aflorar el problema de la escritura de la historia y del poder carismático, y sus referencias a Marc Bloch se basan precisamente en eso: en alusiones especulativas.⁵ Peor aún, sugieren que ambos historiadores, Bloch y Kantorowicz, a pesar de todas las diferencias de opinión y de compromiso político, fundamentalmente pensaban lo mismo.⁶ Preocuparse por teología política no equivale a adherirse a una iglesia, permite adoptar posiciones muy diferentes, incluso antagónicas. Y aunque aquí he de renunciar a discutir el problema del poder

carismático y de la teología política de manera sistemática o histórica (para ello habría que evocar detalladamente los trabajos de Weber, Schmitt, Voegelin, etc.), de cualquier modo me gustaría tratar de dilucidar el lugar de Bloch dentro de su contexto nacional y de su época. Si lo logro, puedo permitirme evocar a Ernst Kantorowicz, ya que sin duda su *Frédéric II* constituye, y Bourreau atinadamente lo observó, el gran acontecimiento paralelo a *Les rois thaumaturges* de Marc Bloch. Sólo que no basta con colocar las dos obras una al lado de la otra. Su respectiva particularidad debe definirse con mayor rigor.

Una vez más debemos regresar al *credo* de Bloch, según el cual quien se niegue a “vibrar” ante el recuerdo de la consagración de Reims y de la fiesta de la Federación no puede comprender la historia de Francia.⁷ La historiografía de la Revolución desde sus inicios describió la fiesta de la Federación de 1790 no sólo como el apogeo del movimiento comunal, sino también como el apogeo de las fiestas revolucionarias. Pero no fue sino hasta 1976 que Mona Ozouf propuso una interpretación que sacó a la luz lo que todas las fiestas (muy diferentes entre sí) tenían en común. La fiesta revolucionaria, escribe en el último capítulo, operó una “transferencia de lo sagrado”. Por su sincretismo simbólico y ceremonial, por sus apropiaciones estéticas y culturales de la antigüedad pagana, del Cristianismo, de la francmasonería, las fiestas revolucionarias proponían nuevos objetos, nuevas formas a la necesidad religiosa existente. La religión poscristiana ligada a la fiesta, una religión de la nación y de la patria, una religión también política, aparecía como una herencia duradera de la Revolución: la “transferencia de lo sagrado a los valores políticos y sociales [...] define una nueva legitimidad y un patrimonio ahora intocable, donde coexisten el culto a la humanidad y la religión del vínculo social”.⁸

Como un poderoso espejo cóncavo, el carácter festivo de la revolución reunió y vinculó a las fuerzas religiosas y las dirigió hacia lo político

Esta “religión cívica”, para utilizar la expresión de Rousseau, probablemente tuvo sus repercusiones pedagógicas en los catecismos políticos para las escuelas, de los cuales la Francia del siglo XIX vio múltiples ejemplos.⁹ Pero el pequeño manual de instrucción cívica, que Ernest Lavisse publicó en 1887 con el seudónimo de Pierre Laloí y que fue difundido por millones de ejemplares durante los años posteriores, se dirigía con un tono sacerdotal a los jóvenes franceses para predicar “lo que sobre la tierra hay de más grandioso y sagrado: la patria”.¹⁰ Ante la pedagogía patriótica de la Francia republicana, la cual abreva profundamente del vocabulario cristiano y de los símbolos de la antigua liturgia y brilla de santidad y redención, de dogma y de sacrificio, parece difícil, como lo hace notar Raoul Girardet, no hablar de un “poderoso fenómeno de transferencia”, “de una transferencia del plano de lo sobrenatural a lo temporal, del plano de lo absoluto metafísico al de las Ciudades y Patrias humanas”.¹¹

La sacralización del orden político secular, que se centraba en torno a las nociones de nación y de patria, tiene sus orígenes, según Mona Ozouf, en las fiestas de la Revolución. Como un poderoso espejo cóncavo, el carácter festivo de la revolución reunió y vinculó a las fuerzas religiosas y las dirigió hacia lo político. Pero también actuó como ‘transformador’ de las más antiguas energías político-religiosas. Porque la religión política,

que adquiere una forma visible en las fiestas, no es una creación *ex nihilo*, sino que se vincula con la antigua mística del Rey, se sitúa históricamente en la línea recta de la "religión de Reims" (Renan).

La religión nacional que las fiestas revolucionarias revelaron por primera vez debía fijar el mensaje y el estilo de la pedagogía nacional bajo la Tercera República. Historiadores como Ernest Lavisse se afanaron en predicar el culto nacional que hacia finales del siglo alcanzó su apogeo (antes de conocer un renacimiento con rasgos alterados durante la primera Guerra Mundial). Pero mientras que algunos historiadores académicos franceses de primer plano actuaban como misioneros del culto político —un fenómeno sobre el que se ha escrito mucho—, nacía una corriente inversa que hasta hoy en día ha despertado menos interés. Lo que por un lado se inculcó como artículo de fe al pueblo, por el otro se convirtió en un 'tema' de la historia científica. En 1891, la enseñanza de historia de la Revolución francesa, que Alphonse Aulard había impartido en la Sorbona desde 1886, se transformó en cátedra magistral, la primera de esa clase en Francia. La historia de la Revolución se profesionaliza; se convierte en un asunto académico y se encuentra tendencialmente cercenada por pleitos entre bandos. Un año más tarde, en 1892, Aulard publica una obra sobre los dos cultos más importantes de la Revolución: el culto a la Razón y el culto al Ser supremo.¹² Aun completamente impregnado del espíritu positivista, sobrio de tono, sin duda este libro¹³ marca una distancia respecto a Edgard Quinet, quien había reprochado a los hombres de la Revolución no haber entendido la naturaleza de lo religioso y no haber substituido, lo cual hubiera sido racional, el catolicismo por el protestantismo, sino más bien por insensatas religiones artificiales.¹⁴

Sin embargo, la verdadera ruptura con Quinet —y por lo tanto con la teoría de la Revolución atea— sólo se llevará a cabo con el discípulo y futuro rival de Aulard: Albert Mathiez. Su "tesis complementaria", publicada en 1904, sobre los orígenes de los cultos revolucionarios¹⁵ hace referencia, en su definición de "hechos religiosos", a un artículo de Durkheim publicado cinco años antes en *L'année sociologique*.¹⁶ Mathiez se apropia de la concepción de Durkheim según la cual la religión es un hecho social y el fenómeno de lo sagrado tiene un origen social. No es pues en la naturaleza humana en general donde hay que buscar las causas de los fenómenos religiosos, sino en la naturaleza de la sociedad a la que están vinculados. La comprobación de Durkheim en el sentido de que "objetos [aparentemente] laicos" como banderas, emblemas y consignas, cuando se convierten en objetos de culto de un grupo, también revisten un carácter sagrado o al menos se convierten en objetos similares a los objetos sagrados, permite a Mathiez reflexionar sobre los cultos y objetos de culto de la Revolución. "Si demuestro, dice, que los revolucionarios [...], a pesar de sus divergencias, tuvieron una base de creencias comunes, si simbolizaron sus creencias en signos de adhesión a los que profesaban una verdadera piedad, si tuvieron prácticas, ceremonias comunes donde gustaban de reunirse para manifestar en común una fe común, [...] ¿no tendré acaso el derecho de concluir que existió una religión revolucionaria, similar en esencia a todas las demás religiones? ¿Y si así lo fuera, cómo poder dejar de ver en los cultos revolucionarios construcciones ficticias,

expedientes improvisados, instrumentos efímeros al servicio de los partidos políticos?”.¹⁷

La definición de Durkheim de los fenómenos religiosos que se reconocen, según Mathiez, “por su forma y no por su contenido”,¹⁸ abrió los ojos al historiador sobre la naturaleza de los cultos revolucionarios –y no sólo en relación con los cultos parareligiosos, tal como Aulard los había analizado, sino también en relación con los cultos patrióticos. Si el republicano Aulard estaba todavía muy sólidamente vinculado a la tradición republicana, el socialista Mathiez, apoyándose en la sociología de la religión durkheimiana, podía descubrir un nuevo conocimiento histórico: la Revolución misma, dice Mathiez, creó hechos religiosos. Fundó una religión política, el patriotismo. Así la historiografía alcanza, para hablar a la manera de Hegel, el punto donde la misión patriótica “en sí”, actuando profundamente en la sociedad por medios pedagógicos, es substituida y objetivada por la reflexión “para sí”. Con Mathiez la historia de Francia empieza a tomar conciencia de su papel en los fenómenos político-religiosos.

Este crepúsculo, como lo muestra Mathiez, se hizo posible gracias a la sociología durkheimiana. Pero la circulación –esta vez de las ideas eruditas– va en ambos sentidos. En 1912 aparece la obra de Durkheim sobre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*.¹⁹ Formalmente se trata de una obra sobre el totemismo de los pueblos australianos (“la religión más simple y más primitiva [...] hasta la fecha”). Pero las *Formes élémentaires* se revela como una obra que busca describir la sociogénesis del pensamiento de las categorías y reconciliar la razón con la acción ritual justificando su relación genética. Al final de la obra, resulta claro que los intentos del sociólogo están relacionados con el resurgimiento de los ritos colectivos en la sociedad moderna: éstos deben consolidar la comunidad moral de la sociedad amenazada y permitirle así el paso de la “patología” a la “normalidad”. Si se muestra que la vida religiosa común –y la religión no existe por definición sino como fenómeno social– crea los vínculos más sólidos entre los individuos, la sociedad moderna también tiene necesidad de ritos colectivos, fundadores de religión.²⁰

Para hacerlo, no obstante, no necesita recurrir a formas tradicionales o a sistemas de creencia obsoletos. Al contrario, la sociedad puede y debe encontrar en su propio mundo –y no en la tradición– nuevas prácticas sagradas, nuevos objetos y símbolos de culto. Es exactamente ahí (la obra de Mathiez encontró pues su lector ideal) donde Durkheim se refiere a las fiestas y cultos creados por la Revolución francesa: “Ya hemos visto como la Revolución instituyó todo un ciclo de fiestas para mantener en un estado de juventud perpetua los principios en los que se inspiró. Si la institución decayó pronto, es porque la fe revolucionaria sólo duró un tiempo; es porque las decepciones y el desaliento aparecieron rápidamente luego de los primeros momentos de entusiasmo. Pero, a pesar de que la obra haya abortado, nos permite imaginar lo que hubiera podido ser en otras condiciones”.²¹

Con la referencia durkheimiana a los cultos y ritos de la Revolución francesa, se aborda un punto estratégico de la discusión. Sin embargo, a fin de definir mejor este punto, es necesario ir un poco más hacia atrás. La Revolución había creado, tal como lo mostraron las

investigaciones de Aulard y Mathiez sobre las fiestas y los cultos, una nueva religión política. Había vuelto a definir la relación entre el poder y lo sagrado y había conferido a este nuevo orden una estructura de masas por medio de fiestas, ritos, objetos y símbolos. A esto se añadieron más tarde las enseñanzas dogmáticas (como los catecismos republicanos) y finalmente, después de 1870, sobre todo después de 1876, toda una catequesis en la forma de una pedagogía nacional republicana. El que esta nueva religión política sea calificada de religión de la nación, de religión de la patria o —con Alphonse Dupront—²² de “religión de Francia” puede quedar provisionalmente en suspenso. Lo decisivo es que después de 1790 definitivamente había una nueva suerte de religión política y que la Revolución había sido su creadora. Que esta nueva religión política haya sido retomada por la Tercera República y se haya convertido en pedagogía nacional —especialmente por el sesgo de la historia— ilumina una realidad que de otra forma se estaría en riesgo de ignorar: el hecho de que en Francia haya habido una prioridad política y cronológica de la fundación de la izquierda o más bien del lado de los republicanos de una religión política secular. Y todas las tentativas posteriores de la derecha, sea monárquica, militarista o clerical, para ocupar el campo de la religión política o para conquistarlo reinterpretándolo, permanecen irremediabilmente vinculadas a las premisas establecidas por la Revolución, si no en el fondo, al menos en la forma. Incluso el régimen de Vichy permaneció en su simbólica política, en sus intentos por ocupar el terreno de la sacralidad política, fiel a la línea trazada por la Tercera República y profundizada por el Frente Popular.²³

Sin embargo no hay que desestimar el hecho de que el impulso religioso de la Revolución no se llevó a cabo en una especie de *no man's land* de la historia de las ideas y de las mentalidades. En efecto, la religión política moderna no sólo reemplazó la antigua religión real, sino también, desde diversos puntos de vista, heredó de ella. Bajo las referencias espectaculares a la antigüedad grecorromana y al mundo galo se disimulaban y encontraban reunidas ideas y sentimientos en verdad caídos en desuso bajo los últimos Borbones, pero que no habían desaparecido manifiestamente de la memoria colectiva de los franceses. E incluso en el marco del nuevo orden político sagrado instaurado por la Revolución, el recuerdo de la antigua religión de Francia, la religión real, permanecía vivo. De este modo, aun cuando resulta cierto que la derecha política en Francia de los dos últimos siglos afrontó la prioridad de una religión política republicana, lo contrario es casi igualmente cierto: la teología histórica republicana del país a menudo se mostró muy cercana a las anteriores legitimaciones de la monarquía. Esto es válido sobre todo para la interpretación histórica de Ernest Lavisse, sobre la cual Pierre Nora nos dice que “transpuso la justificación monárquica en modo laico y republicano”, de suerte que de “la República devino la divina providencia de Francia”.²⁴

Para Lavisse, la República por fin logra colocar por completo a la historia de Francia bajo una luz sacra. Pero vista con más detenimiento, su teología histórica republicana aparece como una inversión de la antigua teología real. Es precisamente ahí donde reside la causa profunda, más allá de cualquier rivalidad personal y política, de la indignación de Péguy quien periódicamente se lanzaba sobre Lavisse.

Para Péguy la historia de Francia, en los albores del siglo xx, también se sitúa bajo una luz sacra. Pero esta luz tiene sus orígenes en la mística real, en la mística de Juana de Arco. La República, escribe Péguy en 1913, es "la cuarta dinastía" de Francia. Nada habría sido tan monárquico, tan real y tan francés como la fórmula de la República, única e indivisible en la que se reconocía plenamente: "La República única e indivisible es nuestro Reino de Francia".²⁵

Pero regresemos a Durkheim. Para poder situarlo dentro de los campos de la religión política y de la interpretación de la historia de Francia durante el cambio de siglo tal como los acabamos de evocar, hay que recordar en primer lugar, que no reflexiona sobre las relaciones entre lo político y lo religioso sino entre lo *social* y lo religioso. Ciertamente su texto está dedicado a las tribus australianas, pero desde la primera hasta la última línea está dirigido a la sociedad de la cual surge: la Tercera República durante el cambio de siglo. Esto resulta menos válido para ciertas prácticas específicas descritas por Durkheim –como por ejemplo los ritos de memoria–,²⁶ que parecen evocar la cultura política de la Tercera República, pero sobre todo vale para la tesis principal del libro relativa a la total inminencia social de lo religioso. Y si bien la identificación de lo religioso con el vínculo social entre individuos, con su "communitas", tal como Durkheim la propone, está totalmente enfocada a la manera transhistórica –como experiencia histórica específica y única de la sociedad moderna, sigue vinculada a la sociedad francesa de finales del siglo xix, y al mundo vivido por el mismo Durkheim. Arnaldo Momigliano ya ha llamado la atención sobre este hecho al mismo tiempo que ha definido de manera geográfica y cultural el mundo vivido por Durkheim: "Lo notable, es cómo la sociedad totémica australiana será judaizada por Durkheim y transformada en una de esas sociedades jamás tocadas por el viento del misticismo y del mesianismo tal como Durkheim, nacido en 1858, hubo de conocerlas en su primera y austera infancia en Alsacia-Lorena".²⁷ Pero fue probablemente el éxodo de los judíos alsacianos después de 1872 y –una generación más tarde– la experiencia del caso Dreyfus (que afectó seriamente a este grupo)²⁸ lo que confirió a las comunidades de antaño esta idealidad utópica, gracias a la cual se convertían en un modelo transhistórico.

A diferencia de Péguy quien, en *Notre génération*, celebró la "mística" del republicanismo francés y deploró su degeneración en "política",²⁹ Durkheim no describe (y no practica, hay que dejarlo bien asentado)³⁰ una religión política sino una religión social. De ahí que no tenga necesidad de tomar partido por una u otra construcción de la historia francesa, por una u otra política sacralizadas. Es por ello que en su obra sobre *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, puede dejarse influenciar por los trabajos de dos historiadores y de dos tradiciones históricas que pasaban y siguen pasando por antagónicas –una tradición republicana (incluso socialista) representada por Mathiez, y una tradición antirrepublicana representada por Fustel de Coulanges. Pero es la tradición de Fustel, digámoslo de entrada, la que aparece como primordial.

Porque, mientras que Mathiez sólo aporta materiales históricos, que Durkheim utiliza como ejemplos de actos rituales en la sociedad moderna, la historiografía de Fustel es tanto más que ilustrativa: es

Un rito es pues algo diferente de un juego; es vida en serio

generadora de teoría.³¹ Si los australianos de las *Formes élémentaires* se parecen a los franceses de la Bella Época también se parecen, desde el punto de vista de la historiografía, a los griegos y romanos descritos por Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua*. De ambas partes, tanto en el grandioso esbozo del estado antiguo de Fustel como en el análisis de Durkheim sobre los pensamientos y actos elementales de lo religioso, se trata, para uno, de relaciones entre sistemas de creencia y prácticas religiosas, y para el otro, de instituciones sociales como la justicia y la moral (en el caso de Fustel, también se trata de instituciones políticas como la realeza y la democracia) –su interacción y sus transformaciones en el curso de la historia son tanto el tema de *La ciudad antigua* como de las *Formes élémentaires*. Porque no sólo la sociología institucional de Durkheim ha sido preparada por Fustel, sino que también la idea de la sociogénesis de los sistemas de creencia y de las prácticas rituales ya había sido desarrollada en *La ciudad antigua*.

Al recusar la política moderna y su historiografía, Fustel crea una “historia de los hechos sociales” que él mismo califica de “sociología”.³² En *La ciudad antigua* como más adelante en *Las Instituciones*, corresponde ya a esta definición de la sociología que Durkheim dará en las *Reglas*: “una ciencia de las instituciones, de su origen y su funcionamiento”.³³ En efecto, las numerosas diferencias de detalle entre *La ciudad antigua* y *Les formes élémentaires* –Fustel considera el culto a los tótems como el origen de toda religión, Durkheim dice lo contrario, etc.–,³⁴ no impiden una profunda afinidad.

Esto no implica argumentar en contra de la originalidad de Durkheim. Por el contrario: al evocar sociedades cuyas prácticas religiosas e instituciones sociales están muy alejadas de la realidad francesa, el estudioso de Montesquieu puede hablar en *Les formes élémentaires*, las otras *Cartas persas*, de los problemas de la sociedad contemporánea. Puede proporcionar una clave de lectura que permita leer tanto las representaciones religiosas y las instituciones de la antigua Francia como aquéllas de la sociedad moderna posrevolucionaria. A partir de Fustel, puede construir una interpretación que la *Action française* se apropiará en razón de su actitud antimoderna como un testimonio de cargo en contra de la República y sus historiadores,³⁵ y al mismo tiempo puede apelar a Mathiez quien evoca los cultos y fiestas revolucionarias. De esta manera, en la sociología religiosa de Durkheim se leen dos tradiciones opuestas de la historia de Francia y, con ellas, dos políticas sacralizadas antagónicas. Y por primera vez, con excepción quizá de Michelet, se pueden situar cara a cara, como teóricamente equivalentes, la vida religiosa y las instituciones de la antigua Francia monarquista y aquéllas de la sociedad moderna posrevolucionaria; y a partir de ahí también se puede comparar la “religión de Reims” con aquélla de la Fiesta de la Federación. De cualquier manera esta tarea corresponderá al historiador más que al sociólogo.

En uno de los tantos pasajes de las *Formes élémentaires* donde Durkheim se aparta explícitamente de los australianos para formular consideraciones generales sobre la función social del rito, se opone a la idea de que los ritos son practicados por placer o que tienen los mismos efectos de la recepción de una obra de arte. Los ritos, escribe,

no son “vanas imágenes” que recordemos a voluntad. Son algo más, “tan necesarios al buen funcionamiento de nuestra vida moral como los alimentos lo son para la conservación de nuestra vida física; porque es gracias [a ellos] que el grupo se afirma y se mantiene, y sabemos hasta qué punto son indispensables al individuo. Un rito es pues algo diferente de un juego; es vida en serio”.³⁶ Pero es precisamente por ser parte integrante de la vida, en toda la acepción de la palabra, que el rito abarca tanto lo racional como lo irracional, momentos serios como momentos lúdicos. “Por ello”, continúa Durkheim, “la idea misma de una ceremonia religiosa de cierta importancia naturalmente despierta la idea de fiesta, que aunque por sus orígenes es puramente laica, tiene ciertos rasgos de la ceremonia religiosa, porque en todos los casos tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar así un estado de efervescencia, en ocasiones incluso de delirio, lo que no se aleja del estado religioso”.³⁷ En otros términos, Durkheim no concibe el rito como una cuestión de entendimiento racional, distanciado, sino como un asunto que saca a flote lo afectivo, la emoción. La experiencia religiosa encuentra su expresión más fuerte en la sociedad en fiesta –y no, podríamos añadir, en la adoración de una imagen solemnemente seria, en la fascinación por lo luminoso.

La concepción de lo sagrado conserva en el caso de Durkheim la imagen de las masas emocionadas, y la referencia a las fiestas revolucionarias revela que no sólo piensa en lejanas bacanales o saturnales, sino en fiestas cercanas y contemporáneas en las cuales la religión política de su propia sociedad se manifestó por primera vez y de las cuales las ceremonias y cultos de la Tercera República conservaban un recuerdo. Más que nunca el pensamiento durkheimiano se encuentra aquí cercano a la concepción de la historia –y aún más de la historia nacional– de Marc Bloch. Recordemos sus palabras relativas a la necesidad de “vibrar” al recuerdo de la Consagración de Reims y de la Fiesta de la Federación: estas dos fiestas en las que la historia de Francia, toda la historia de Francia, tanto la antigua como la reciente, encuentra su expresión más fuerte, esas fiestas, en las que se expresa el carácter sagrado de esta historia, son instantes de sentimiento supremo, instantes de elevación de la existencia. Esta emoción solemne que se transmite a la posteridad, esta especie de comunión afectiva, esta “transferencia” es la condición misma para participar de la historia de Francia, es decir formar parte de ella no sólo mediante el entendimiento.

Renan ya había escrito medio siglo antes que Durkheim que la ciencia era una religión y que crearía el futuro de los símbolos.³⁸ Entre ciencia y religión no hay, según Durkheim, relación de substitución sino de complementaridad: “El pensamiento científico no es sino una forma más acabada del pensamiento religioso”.³⁹ ¿Lo sigue Marc Bloch también en este punto? ¿Cuál es la relación entre *Les rois thaumaturges*, obra de historia científica, escrita en un tono irónico, burlón, volteriano, y las formas de creencias y las prácticas religiosas que constituyen su objeto? ¿Puede la historia crítica del siglo xx ser

¿Cuál es la relación entre Les rois thaumaturges, obra de historia científica, escrita en un tono irónico, burlón, volteriano, y las formas de creencias y las prácticas religiosas que constituyen su objeto?

contemplada como continuación o complemento de la historia legendaria de la antigua Francia?

Al respecto no puede asegurarse ningún conocimiento, sin embargo, lo que sí parece ser seguro es que a través de *Les rois thaumaturges* la historia académica, la memoria científicamente elaborada de la nación trata de enlazarse con las prácticas populares, las formas de creencia y saber que habían participado activamente en la génesis de la religión política de la antigua Francia, la religión real. E inversamente, Bloch, quien se interesa desde tiempo atrás por el ceremonial de la consagración de Reims, encuentra repentinamente hacia finales de la primera Guerra Mundial un punto para ajustar su palanca de mando: en efecto, en la totalidad del aparato y del ritual de la realeza occidental, en particular de la realeza francesa, capta precisamente el acto y el gesto a través de los cuales el poder político y las representaciones de salud populares se encuentran: el acto milagroso de sanar, el gesto del sanador real. Ahí se encuentran la religión política de la monarquía y los intentos religiosos del pueblo. Y es en esta comunicación en lo que *Les rois thaumaturges* hacen pensar.

Ahora captamos con mayor precisión los elementos materiales y perceptibles de lo que se puede llamar la teología política implícita de *Les rois thaumaturges*, si no es que de toda la obra de Marc Bloch. He aquí la fiesta: por un lado, curación y aclamación popular, por el otro, alianza y hermandad. He aquí a un oficiante, un sujeto que celebra: por un lado, el rey de Francia consagrado y por el otro, el pueblo libre de ciudadanos franceses. Y he aquí finalmente, como el instante más importante de la liturgia, un gesto: el contacto con las virtudes terapéuticas de la mano del rey y las manos de los federados extendidas hacia lo alto. Cualquiera que sea el elemento sobre el que se ponga el acento y cualquiera que sea la forma como se reconstruya su genealogía ¿acaso la fiesta se remonta a los orígenes cristianos? ¿a los elementos de la tradición judía? ¿al modelo literario como el de la fiesta de los viñadores de la *Nueva Eloísa*? —ciertos rasgos generales de esta teología política saltan a la vista y merecen retenerse. Dos formaciones federales la constituyen: una vieja federación es legítimamente reemplazada por una federación completa y abiertamente nueva. Incluso aunque estas dos federaciones son muy diferentes en sus actos constitutivos y en su substancia, fundan y sellan alianzas de simpatía, alianzas con una fuerte connotación caritativa: aquí, la “caridad” y la “gracia”, allá, la “fraternidad” —Michelet ya lo había notado. Una nación no se construye como tal, es decir no se vive, no se reconoce y no se forma únicamente afirmándose como comunidad de cultura y valores, tal como Renan creía; sino que, como lo muestra Marc Bloch, quien confiere a esta definición subjetiva de nación una connotación más calurosa, más caritativa y más social, la nación se constituye considerándose como una alianza de asistencia y de solicitud—, como una alianza práctica de amor al prójimo (es entonces lógico que el historiador se haya interesado toda su vida por el problema de la justicia social y de la “democracia económica”).⁴⁰

Lo cual no quiere decir que una nación se arme únicamente por sus lazos internos, por sus relaciones sociales, caritativas y afectivas. Incluso en el paisaje sereno de Bloch surge la sombra de las naciones

constituídas en la adversidad tal como Michael Jeismann lo describió con tanta fuerza.⁴¹ No hay nación sin voluntad absoluta de defender su cultura, sus valores, a sus conciudadanos contra un agresor potencial, decía Bloch en su curso de Estrasburgo en 1920.⁴² No hay amor a la patria, si no es dándose a sí mismo, no hay patriotismo sin la prueba del “*pro patria mori*”, leemos casi en todas las páginas de *Extraña derrota* escrita en 1940. De cualquier modo, el enemigo, también conocido por la nación de Bloch, permanece sin nombre y no tiene lugar en esta historia. Incluso si la historiografía de Bloch está impregnada de la experiencia de la guerra y se desarrolla bajo el horizonte de la guerra, el enemigo apenas si figura ahí. Esto es fundamental para la comprensión de *Les rois thaumaturges* y su significación política posterior a su redacción –inmediatamente después de la guerra. Porque tal como lo ha demostrado Jeismann, la sacralización de la nación durante la guerra fue acompañada de la etnización del discurso de la hostilidad: a la sacralidad de la historia de Francia se añadió la superioridad de la sangre francesa y de la raza latina. Frente a esto, los republicanos no tenían otra opción que “una sacralización difusa de la patria y del ejército que se bastaría a sí misma”.⁴³

¿Es exacto, como lo escribió Jeismann, que el enemigo “etnizado” fue dominante durante la guerra y que la nación así definida se despolitizó y “naturalizó” progresivamente? En caso afirmativo, Marc Bloch, con *Les rois thaumaturges* habría realizado una especie de contra-memoria

de la nación: ésta no estaría fundada sobre la hostilidad de las naciones sino sobre la amistad entre sus sujetos políticos. Sujetos unidos no por vínculos de sangre sino por los de la “*communitas*”, como decía Durkheim, vínculos de pensamiento, de acción y de sentimiento común. *Les rois thaumaturges* contradicen fuertemente la etnización de la historia nacional, pero no contradicen su sacralización. Todo depende, a decir verdad, de la naturaleza de la teología política ahí implicada.

En el curso de una evolución de siglos de su ideología y propaganda –conceptos a tomar naturalmente *cum grano salis*– la realeza francesa creó un aparato particularmente rico en elementos estéticos y ceremoniales.⁴⁴ De Carlomagno a la Guerra de los Cien Años se manifestaron y consolidaron las reivindicaciones laicas y religiosas de los reyes de Francia mediante nuevos símbolos y ritos, de la corona al cetro, de la espada y la “oriflama” a la “mano de la justicia”, de lo sagrado a la taumaturgia y a las “entradas” reales hasta el ritual del lecho de muerte y del sepelio. De todo este aparato que ciertamente ya se conocía hacia 1920, pero que se había estudiado poco, Marc Bloch retoma un elemento muy particular, el de la taumaturgia. Si es evidente que el estudioso crítico no toma ni por un instante en serio la pretensión real de poder curar milagrosamente, la imagen tradicional del soberano difundida por el gesto taumatúrgico lo afectó, lo preocupó y quizá hasta lo fascinó.

La imagen de los “césares con alma de Cristo” (Nietzsche) no surgió en el siglo XIX. La mayoría de las figuras reales de la Edad Media europea yuxtaponían la imagen del César romano con la de Cristo. Esto resulta cierto tanto para los reyes de Francia como para los emperadores del Santo Imperio. Sin embargo existen algunas variantes de la imagen de

Marc Bloch retoma un elemento muy particular, el de la taumaturgia

César y, más aún, de la del hijo de Dios. Entre estas variantes y estas opciones, se disciernen diferentes formas de teología política. Aquí se puede comparar la obra de Marc Bloch sobre los reyes ingleses y franceses con la de Ernst Kantorowicz sobre el emperador Federico II.

Kantorowicz insiste en la gama de interpretaciones respecto a la figura del Cristo bíblico y de la leyenda cristiana, contraponiendo a la figura de Federico II la del "poverello". Francisco de Asís encarna en efecto el tipo de asceta sin poder, "el Cristo serafín, el redentor y víctima".⁴⁵ Federico II representa, por el contrario, al otro Cristo, al sucesor de David y al hijo de Dios, al jefe de los ejércitos y al salvador, al triunfador del mundo. Con los rasgos del "Christus pantokrator", su imagen domina en las catedrales de Montreal y de Palermo –aparición austera, inaccesible e hierática. Muy distinto es el rey taumaturgo de las monarquías occidentales que Bloch intenta describir y comprender a través de la iconografía. El arquetipo de Cristo que ahí se encarna evoca más bien la representación del "médico que recorre el campo" (Bruno Bauer) tal como Renan lo expone en su *Vida de Jesús*: personaje caritativo, que va curando a los pobres, porque, como lo dice Renan, "la curación de los enfermos [...] siempre ha estado relacionada con la liberación de los pobres".⁴⁶

Esta observación nos lleva a otro contraste a propósito del arquetipo del Cristo soberano. En verdad, a la teología política no sólo le conciernen dos elementos: el poder y la salud. También le concierne, y siempre, un tercer elemento: el cuerpo. La teología política, al menos en la tradición cristiana, evoca la redención de la carne. *Encarnación*: tal es la noción clave de la obra de Kantorowicz que hace eco a la célebre frase de Stefan George en *Septième cercle*: "divinizar el cuerpo y encarnar a Dios". Así Federico II a su regreso a Jerusalén es ya emperador de los germanos y de los romanos, del mundo occidental y del mundo oriental. Pero aún debe "encarnarse" en un pueblo y encontrar en él la "redención y su realización personal como soberano".⁴⁷ Sicilia lo confrontará con esta tarea y le propondrá su realización: "crear un pueblo es crear al ser humano".⁴⁸ Es en Sicilia donde la noble idea imperial encontrará un "receptáculo favorable" y los lazos sólidos de un "establecimiento estatal".

El rey francés que sale de la catedral, consagrado y santificado, no tiene necesidad de crear a su pueblo. Éste lo espera en el pórtico de la iglesia y le pide aliviar sus sufrimientos: esta gente quiere ser aliviada. El rey debe curar sus dolores y suavizar sus vidas. Dos formas de alivio: por una parte el emperador que recupera su consuelo en el pueblo, la idea ahí toma cuerpo; y por la otra el pueblo que pide la liberación secular de sus enfermedades físicas. Dos formas de expresión icónica: aquí el "Christus pantokrator", dominante, impenetrable, soberano majestuoso y allá la imagen del "Christus medicus", caritativo con los enfermos y los débiles. Un Dios emperador y un rey del amor al prójimo. Dos formas de teología política que fácilmente se pueden diferenciar.

A mitad de los años veinte, Bloch manifiesta un interés particular por los mitos y leyendas medievales, y especialmente por aquéllas que relacionan los temas de lo sagrado y lo político

A mitad de los años veinte, Bloch manifiesta un interés particular por los mitos y leyendas medievales, y especialmente por aquéllas que relacionan los temas de lo sagrado y lo político.

Publica así unas fuentes sobre la vida de Eduardo el Confesor que provienen de Osbert de Clare,⁴⁹ pero también algunos artículos relativos a la religión real y al culto de lo sagrado.⁵⁰ Como es común en el caso de Bloch, la tradición iconográfica como fuente –y como problema– juega un papel poco desdeñable.⁵¹ Su estudio sobre la vida póstuma del rey Salomón presenta un interés particular. Aun cuando no sea sino un subproducto de *Les rois thaumaturges*, sugerido por un episodio de la *Vie de saint Édouard le Confesseur* de Osbert de Clare, ahí se puede descubrir toda la sensibilidad psicológica y política del historiador crítico y hermeneuta. En efecto, Bloch desarrolla en algunas páginas toda una concepción del imaginario político religioso de la Edad Media y retoma el debate de las interpretaciones judías y cristianas de la tradición bíblica hasta el seno mismo de la iconografía⁵² –trabajo metódico particularmente ingenioso y productivo. El centro del problema, sin embargo, no reside en la estructura de la mentalidad medieval sino en la figura del hijo de David. Salomón, el sabio y el apóstata, el gran poeta y el gran pecador, el juez y el mago, el “Cristo de la antigua ley”, como lo describen ya Orígenes y Tertuliano,⁵³ modelo de los grandes reyes de la Edad Media y vagabundo sin reposo –expulsado tanto del paraíso como del infierno hasta el Juicio final–, ¿acaso esta figura no aclara, como si se mirara a través de una lupa, la antigüedad y la modernidad, el judaísmo y el cristianismo, la santidad y el poder, la perfección ética y la debilidad humana?

La fascinación que ejerce esta figura y sus múltiples reflejos en las tradiciones en conflicto también contribuye a revelar un aspecto de la teología política en el caso de Bloch –sobre todo si se compara con la condensación y uniformidad poética (con la “Gestalt”) que Kantorowicz confiere al personaje de Federico. O si uno se pregunta por qué razón Bloch examina las variantes talmúdicas y cristianas de la leyenda de Salomón en la Edad Media, en vez de seguir la tradición mucho más directa del David-rex.⁵⁴

Más adelante regresaré al interés que Bloch presta a la figura del rey Salomón y a su vida de ultratumba. Pero primero hay que notar que su atención a los problemas político-religiosos parece disminuir poco después. En efecto, hacia finales de los años veinte, antes de la fundación de los *Annales*, estos temas desaparecen de sus preocupaciones.

Refiriéndose a este periodo de la historia, Pierre Nora ha hablado de un “periodo de sacralización”. “En la crisis de los años treinta, el binomio Estado-Nación substituyó poco a poco al binomio Estado-Sociedad”.⁵⁵ Ya hacia finales de los años veinte, Bloch se desentiende casi totalmente de los temas de la historia nacional, si bien los había estudiado de una manera un tanto esotérica, antropológica y microscópica. Ciertamente sigue interesándose, sus reseñas dan prueba de ello, lo mismo por el estudio de la religiosidad medieval o por las configuraciones político-imaginarias, que por la idea de imperio germano-romano.⁵⁶ Y su opinión de la obra de Kantorowicz sobre Federico II evoluciona del escepticismo (luego de la lectura del volumen sin notas de 1927) hasta el reconocimiento (luego de la aparición del volumen con notas y suplementos eruditos en 1931) para finalmente llegar a tenerlo en alta estima, e incluso para proponer

En La extraña derrota, Bloch mismo develó cuál había sido una de las grandes debilidades del régimen democrático de la Tercera República en decadencia

su traducción (luego de haber conocido personalmente al autor en 1934).⁵⁷ Pero no es sino hasta el verano de 1940 cuando retoma con toda seriedad estos temas, haciendo una segunda lectura más profunda⁵⁸ de la obra de Kantorowicz y elaborando el proyecto de una obra sobre el "primer imperio alemán".⁵⁹ Esta vez, las razones son evidentes.

En *La extraña derrota*, Bloch mismo develó cuál había sido una de las grandes debilidades del régimen democrático de la Tercera República en decadencia. Los políticos y educadores habían perdido todo contacto con las fuentes del entusiasmo colectivo, ya no estaban en condiciones de conducir una política de los símbolos que habrían podido inspirar y fascinar a las masas. Solamente el Frente Popular, escribe Bloch, y estas líneas siguen la frase que a menudo hemos citado sobre la Consagración de Reims y la Fiesta de la Federación, "la verdad, la de las multitudes, no la de los políticos [...] revivía

algo de la atmósfera del Campo Marte, bajo el gran sol del 14 de julio de 1790. Desafortunadamente, los hombres cuyos padres habían prestado juramento sobre el altar de la patria, habían perdido contacto con estas fuentes profundas. No es por azar que nuestro régimen, digamos democrático, jamás supo dar a la nación fiestas que fueran verdaderamente las de todo el mundo. Dejamos a Hitler el trabajo de resucitar los antiguos himnos apolíneos".⁶⁰

Como se sabe, el pavor de los durkheimianos, con Marcel Mauss a la cabeza, frente al carácter festivo y el ritual masivo de los fascistas y de los nazis todavía fue más lejos. Porque no sólo se reprochaban un desfallecimiento en la política de los símbolos, como lo hacía Marc Bloch en la medida en que no sólo atacaba a los políticos sino también a los miembros de su propia corporación; también decían y se dejaban decir que incluso a sabiendas habían recomendado los desenfrenos colectivos, la comunidad entusiasmada y fanatizada, la fiesta como forma suprema de la política. ¿Acaso no se habían vuelto, como lo dice Svend Ranulf, los "precursores eruditos del fascismo"?⁶¹ ¿Al final de *Les formes élémentaires* acaso Durkheim no había volcado la mirada hacia el porvenir y predicho que un día vendrá "cuando nuestras sociedades conocerán de nuevo horas de efervescencia creadora en el curso de las cuales surgirán nuevos ideales, se desprenderán nuevas fórmulas que servirán, por algún tiempo, a guiar a la humanidad"?⁶² Pero Durkheim y sus discípulos ciertamente no habían vislumbrado este "regreso a lo primitivo" al que asistirán los contemporáneos del fascismo. No contaban, escribía Marcel Mauss en 1936, con que las sociedades modernas, que habían rebasado más o menos la Edad Media, se dejaran transfigurar como los australianos extasiados y llevar de la mano como un manojo de chíquillos. Seguramente, añadía tres años después, a guisa de autocrítica, deberían "haber contado más bien con la verificación por el mal que en la verificación por el bien".⁶³ Desafortunadamente, en ese momento las cartas ya se habían repartido y los juegos ya estaban hechos.

Bloch no tenía ninguna razón, como historiador y explorador de la teología política, de haber sido *nolens volens* un precursor del fascismo. A lo sumo podría haberse reprochado a sí mismo el no haber

sido suficientemente consecuente o atento para continuar en el camino comenzado quince años antes, haberlo abandonado o asimilado demasiado pronto. Sin embargo el reproche por haberse acercado a la política a fines de los años treinta, pero a la mala política, se lo ha hecho cuarenta años más tarde Carlo Ginzburg. Ubicado dentro de la diatriba de Ginzburg contra Georges Dumézil,⁶⁴ este reproche es inusual porque normalmente a Bloch se le considera como uno de los dos fundadores de los *Annales* del cual nunca se tuvo sospecha de haber tenido compromisos con el fascismo ni con sus simpatizantes intelectuales, mientras que su amigo Lucien Febvre en varias ocasiones ha dado lugar a este tipo de suposiciones.⁶⁵ De hecho, Ginzburg no instruye un verdadero proceso contra Bloch porque le faltan elementos de información y se limita a insinuar una proximidad intelectual más bien dudosa. De manera tan absurda como injustificada, sitúa a Marc Bloch vía Lucien Febvre dentro del feudo del Colegio de Sociología fundado por Bataille, Caillois y otros,⁶⁶ y lo clasifica, cosa que también resulta problemática, dentro de los precursores espirituales del fascismo y de la Colaboración. Estas frágiles insinuaciones son inspiradas por el entusiasmo que Bloch, en el marco de una reseña de 1940,⁶⁷ manifestó por una obra en la que Ginzburg percibe una legitimación histórico-antropológica de la ideología nazi —a saber *Mythes et Dieux des Germains*, publicada por Georges Dumézil en 1939.⁶⁸ La obra de Dumézil, además de algunos pasajes oscuros sobre la necesidad de poderes autoritarios, elabora una serie de paralelismos arbitrarios entre los jóvenes guerreros de la mitología germana y las formaciones paramilitares del estado nazi. Sugiriendo así lo que Dumézil mismo calificaba de “concordancia pre-estabilizada entre pasado y presente”⁶⁹ en Alemania.

Ginzburg hubiera podido ahorrarse algunas de sus sospechas si realmente hubiera intentado comprender el interés de Bloch por la obra de Dumézil y sus reacciones positivas. De hecho, en esa época Bloch buscaba las herramientas intelectuales que le permitieran descifrar la perennidad y el retorno masivo del pensamiento mítico en las sociedades modernas. Esta intención también se manifiesta al final de la reseña incriminada donde leemos: “No es poco mérito de la obra del señor Dumézil el haber sabido indicar, con mucha discreción y un sentido muy justo de los matices, cómo, en la sorprendente y formidable Alemania que hoy en día vemos levantarse ante nosotros, se prologan ciertas tendencias míticamente guerreras y místicamente juveniles que la evolución de las tradiciones recibidas del pasado indoeuropeo más antiguo ya revelaba en el mismo grupo. ‘Resurrección’ escribe, pero también habla de: ‘movimiento espontáneo’. Y quizá se trata, en realidad, del resurgimiento de fuentes sólo escondidas a medias. Su corriente es perceptible durante toda la edad media: ¿Acaso la *Nibelungenlied* no tiene ondinas que habrían resultado singularmente extrañas en nuestra *Chanson de Roland*? Sería una curiosa y bella historia por escribir; la de la supervivencia profunda, en Alemania, no me atrevería a decir del paganismo germano, pero al menos, de tendencias sentimentales y religiosas —por lo demás también sociales— muy ajenas a la universalidad de la cristiandad latina”.⁷⁰ Es quizá aquí donde hay que buscar el punto de partida del proyecto anunciado por Bloch hacia fines de 1940 para escribir una obra sobre el “primer imperio alemán”.⁷¹

¿Acaso esta diferencia específica entre el enfoque de Marcel Mauss (Bloch lo conocía y era su amigo) y el de Georges Dumézil sobre el cual insiste Ginzburg –y con justa razón visto desde hoy en día– era tan fácilmente reconocible en el curso de estos últimos y tumultuosos años de la Tercer República como resulta con una serena distancia de cincuenta años? No es difícil negarlo.⁷²

Sin embargo, el sentimiento de una "verificación mediante el mal", según la expresión de Mauss, tampoco habría de dispensar a Bloch. En marzo de 1941, escribió bajo el título "*Où en sommes-nous?*" una frase extraída de un panfleto, *Aux enfants de France*, que se distribuyó entre colegiales para propagar el culto a Pétain: "Un hombre que recientemente abordó al Mariscal y por un momento tuvo que tratar con él un asunto que resolvió hasta en los más mínimos detalles con un vistazo, decía: 'Del Mariscal emana un resplandor que tiene algo de celestial' ".⁷³ La teología política regresaba así con toda su fuerza, pero esta vez, como una arma contra la República y su recuerdo. Entonces era Pétain, el enterrador de la República, quien posaba como sanador de la nación vencida. Se puede adivinar el desasosiego que Marc Bloch debió sentir ante este vuelco. Al igual que sus profesores Émile Durkheim y Charles Andler, él provenía de ese grupo de judíos otrora alsacianos, pero en aquel momento franceses, quienes, mientras reducían en sí mismos y en sus familias las particularidades del judaísmo religioso, se convertían en exploradores de religiones nuevas, culturales y rituales, en investigadores de la religiosidad comunitaria y patriótica tanto del presente como del pasado. Así se convertían en profetas y glorificadores (Durkheim tanto más que Marc Bloch) –e incluso en cierta medida y de manera involuntaria, en los precursores y compañeros de camino de quienes también propagaban el rito, pero con el frío contenido de una ideología política revestida de neopaganismo.

La vida póstuma de Salomón: el lugar de las imágenes

A principios de los años veinte, a principios del periodo estrasburgués y en el periodo de sus trabajos sobre las leyendas político-religiosas de la Edad Media, Marc Bloch se abocó, ya lo hemos dicho, a la figura del rey Salomón. Entonces descubre los relatos fantásticos y los debates teológicos a los que este personaje de la antigüedad judía debía su "vida de ultratumba" en la Edad Media cristiana. Naturalmente conocía el papel de modelo que la realeza de Salomón y su Consagración habían constituido para la realeza francesa y la consagración de Reims.⁷⁴ Y había subrayado, a través de la iconografía del arte gótico recientemente elaborada por Émile Mâle, la preeminencia del rey Salomón en el lenguaje de las imágenes medievales. Por lo demás, si quería confirmar la presencia de Salomón en la imaginería de la Edad Media, le bastaba con recorrer el largo camino que va del Instituto Histórico de la Universidad a la catedral de Notre-Dame de Estrasburgo.

En el decorado figurativo de la catedral, por mucho que haya sido preservado o restaurado luego de las severas destrucciones de la Revolución y de la guerra de 1870, en efecto, el gran rey se eleva dos veces sobre su pedestal. En el pórtico central del ala oeste, se ve a Salomón en su célebre trono, sentado, acompañado en ambos flancos

por seis leones sobre seis gradas (a causa de estos leones, en la Edad Media en ocasiones se le confundió con Pepino); por encima se elevan María y el Niño Dios. En este grupo, probablemente influenciado por una inscripción de Alberto el Grande (*De laude Beatae Mariae*), Salomón aparece como el modelo de Cristo, "nuevo Salomón", y su Trono como una interpretación anticipada de la madre de Dios, el cual en las liturgias más antiguas a menudo es calificado como el Trono de Dios o descrito como "*sedes sapientiae*" sobre un trono decorado con los leones de Salomón. Pero en relieve en este lugar, rodeado de una serie de representaciones dedicadas al culto a la Virgen, el rey Salomón surge por primera vez como arquetipo de Cristo.

El culto a la Virgen también está presente a los lados de la segunda aparición de Salomón en el ornato escultural de la catedral. Pero esta vez los ornamentos tienen un carácter escatológico e incluso, si se quiere, más bien político. Las representaciones de la muerte y coronación de María cubren las cúpulas de ambos pórticos del ala sur, en cuyo centro domina el juez Salomón, con la espada sobre sus rodillas. Bajo sus pies, se aprecia a las dos madres disputándose al niño, y sobre su cabeza coronada, a Cristo juez del universo con el globo terrestre en la mano izquierda. A la derecha de Cristo-Salomón aparece, triunfante, la figura femenina de la Ecclesia, a su izquierda, destruida, la Sinagoga, quienes evocan conforme a Agustín (Sermón x) a la madre verdadera y a la falsa. Este tema abordado con el *Rex iustus* se prolonga al interior del crucero sur con el pilar llamado del "juicio final".

En otra gran catedral acerca de la cual Marc Bloch también trabajaba y cuya imagen decoraba su oficina,⁷⁵ la de Chartres, el motivo del rey-juez también está presente, a saber en el pórtico llamado de Job y de Salomón, situado a la derecha de los tres pórticos septentrionales.⁷⁶ Pero el hecho de que Salomón, quien además era considerado en la Edad Media como el autor de un *Livre de cure*, constituyéndose así en el arquetipo del sanador real, se encarna ahí en una de las seis estatuas murales, hace que otros aspectos simbólicos del personaje entren en juego. La reina de Saba se encuentra en efecto a su costado y personifica junto con él la alianza de Cristo con la Iglesia.⁷⁷ Juez, sanador, miembro de una federación: entre las numerosas prefiguraciones del Cristo conocido por la teología cristiana y la iconografía medieval, el rey Salomón ciertamente constituye el prototipo más rico en connotaciones políticas.⁷⁸

En octubre de 1923, en el Congreso de Historia Religiosa de París, Marc Bloch da una conferencia dedicada al rey Salomón la cual publica de manera sensiblemente modificada en la primavera de 1925 en la *Revue belge de philologie et d'histoire*.⁷⁹ Ahora bien, no es el Salomón histórico ni el de los grandes rasgos de la tradición teológica e iconográfica medieval ligada a su nombre de quien Bloch habla. Al igual que en la conclusión de la obra publicada poco antes sobre la consagración de Reims, Bloch toma uno de sus "curiosos senderos apartados".⁸⁰ Bajo el hermoso y evocador título *La vie d'outre-tombe du roi Salomon*, trata sobre "la vida póstuma" del rey en la Edad Media, y lo hace refinadamente, de cierta manera desdoblada. En efecto, evoca la vida de ultratumba de Salomón en la leyenda, el debate teológico, la literatura y la iconografía, pero sólo en la medida en que éstos tienen relación con la cuestión del destino póstumo de este gran

¿Qué castigo había reservado para quien fue empujado por la poligamia al politeísmo?

rey, quien no era moralmente irreprochable. El tema es pues una posteridad literaria e iconográfica que se basa en el hecho de que Salomón tiene vida más allá de la tumba. Esta literatura que Bloch, como de costumbre, domina perfectamente se extiende desde los antiguos trozos del Talmud hasta la *Divina Commedia*. En otras palabras, lo apócrifo no es la literatura, sino el tema.

Como Alejandro o César, Salomón se convirtió gracias a la historia en un mito y en un fenómeno legendario de primer plano: "un poderoso jardín mítico florece en torno a Salomón" observaba Renan, quien además pintaba este jardín con deslumbrantes contrastes.⁸¹ Pero la producción imaginaria no se limitó al hecho de que un personaje, triunfador en el plano político, económico y moral, hubiera podido convertirse en Rey de Reyes, y el "punto central de la Agade judía"

(Renan); sino que pasó a lo largo de toda la Edad Media y volvió a florecer en varias ocasiones. Así la singular preocupación que Bloch manifiesta luego de haberla expuesto en su trabajo sobre la *La vie d'Édouard le Confesseur* de Osbert de Clare

resurgió en las especulaciones talmúdicas más antiguas: ¿qué destino le había preparado Jehová al rey Salomón después de su muerte y de la decadencia de su reino? ¿qué castigo había reservado para quien fue empujado por la poligamia al politeísmo? Como lo subraya Bloch, el mismo problema se planteaba con agudeza al cristianismo medieval; porque por una parte todos los crímenes de Salomón eran pecados de la carne; y por la otra, él se había convertido implícitamente –tipológicamente– en el precursor de Cristo. Un gran pecador como él debería haber sido duramente castigado, un gran rey como él no hubiera podido ser condenado jamás. ¿Cuáles eran pues las soluciones que se ofrecían?

En resumen: todas las conclusiones que Bloch encuentra en el debate teológico, literario e iconográfico de la Edad Media, conciernen, en la medida en que –como en el caso de Dante– el pecador no ha sido perdonado desde tiempo atrás, al tipo y lugar de sanción que se ubican en el espacio-tiempo que va desde la muerte de Salomón hasta el juicio final. Aunque los castigos fueran extremadamente variables desde el punto de vista cuantitativo y cualitativo (porque los padres de la Iglesia y los eruditos distaban de estar unánimes respecto a esta cuestión), no obstante coincidían en un punto: se habría de tomar una decisión a más tardar el día del juicio final. Salomón, rey otrora conocido por su equidad, espera a que finalmente se le siga un proceso.

Luego de haber examinado las fuentes medievales, muy controvertidas, que debaten sobre el destino del rey en el-más-allá, Bloch se ocupa de las fuentes iconográficas. A diferencia de quien no se especializa en historia del arte, Bloch no se limita al aspecto ilustrativo de las diferentes representaciones de Salomón en las artes plásticas. Tampoco se basa en las figuras de Salomón de Chartres y Estrasburgo. La representación triunfante del gran rey, juez y precursor de Cristo, no lo satisface: "¿Acaso los artistas o sus inspiradores ignoraban o deliberadamente refutaban la opinión de aquellos teólogos que negaban al rey sabio la gloria eterna? No lo creo. Por el contrario pienso que es posible descubrir hasta en los documentos figurados la

huella de estas reservas doctrinales".⁸² La 'conjetura' a la que entonces se entrega el historiador consiste en estudiar la iconografía del descenso de Cristo al reino de los muertos. Sin embargo, Bloch no se conforma con esta hipótesis, sino que acumula un número impresionante de documentos (provenientes del arte bizantino, italiano y del norte de Europa) de donde resulta que Salomón sólo figura entre los elegidos de Cristo en la medida en que la influencia bizantina resulta importante; poco a poco va desapareciendo de las representaciones que sólo conservan la cabeza coronada de su padre David entre los bienaventurados. Y la misma suerte corre el rey Salomón en los poemas, misterios y dramas de fines de la Edad Media.

Finalmente, Marc Bloch plantea la interrogante sobre el curso de esta tradición: ¿De qué manera llegaron las leyendas de Salomón a la tradición latina y europea? ¿Mediante la recepción de la agade judía? ¿Mediante las alas del islam, como creía Renan? ¿O por intermediación de los pueblos eslavos en donde estas leyendas eran populares y muy difundidas? Según Bloch sólo es posible res-

ponder a esta pregunta con base en lecturas profundas y comparadas para lo cual carece de una mirada de conjunto y de los conocimientos lingüísticos.⁸³ Pero el hecho de que la doble solución al problema planteado por el santo-pecador, este juez que resulta culpable, a saber de una pena extremadamente grave pero limitada al periodo que va hasta el Juicio Final, sólo aparezca en las leyendas occidentales de Salomón, le hace pensar a Bloch que se trata de una creación autóctona. Lo que resulta interesante, continúa, en los relatos sobre el destino del rey castigado, es precisamente su fondo teológico especulativo: "Porque un relato que da cuerpo y color a una creencia religiosa más o menos abstracta, ¿qué es en el fondo sino un mito? Ahora bien, no se podría considerar que el espíritu de creación mítico estaba muy generalizado en la Edad Media occidental. Fuera de la secta cátara —heredera en este punto de la fecundidad fogosa de la Gnosis— no se le conoce sino en un número muy reducido de expresiones. Hecho significativo, casi todas se relacionan con la vida futura".⁸⁴ De este modo, el texto de Bloch sobre el destino legendario del rey Salomón concluye con algunas observaciones sobre el imaginario medieval.

Resulta tentador leer este libro corto pero muy denso a la luz del psicoanálisis e interpretarlo como un sueño. Este sueño, transformado (*verschlüsselt*), retomaría una serie de temas y personajes constitutivos del discurso del historiador —al menos sus estratos profundos que obedecen a la ley de lo imaginario— pero que se resisten al discurso racional y a la cronología del reloj: el judío errante en la Edad Media cristiana, el juez en espera de ser juzgado, los relatos del futuro en la memoria del pasado. ¿Se trata de un autoanálisis en el que se vela y se interpreta el sueño del historiador?

Retomando la argumentación que Kantorowicz sigue ante la crítica de su *Frédéric II*,⁸⁵ ciertamente se podría decir que se trata del análisis de un sueño, pero el sueño que Marc Bloch interpreta no es el del siglo xx sino del siglo xii o xiii. Los hombres de la Edad Media, tal como Bloch lo había mostrado en *Les rois thaumaturges* y en los pequeños textos relacionados, se piensan y entienden según una

*Como heredera de la Ilustración,
la historia de la modernidad
sueña todavía con el futuro*

lógica imaginaria muy diferente a la del siglo xx. El estudioso de nuestro tiempo no puede comprender la política de antaño si sólo la aborda de manera racional y excluye su dimensión imaginaria. Pero el mismo historiador que concibe como absolutas estas diferencias en las visiones del mundo y en los comportamientos debe reconocer que no son irreversibles. En el antisemitismo de finales del siglo o en la superstición de la guerra mundial, el hombre de ciencia descubrió la eficacia siempre viva y renovada del pensamiento legendario. “¿Quién escribirá”, pregunta Bloch en 1921, constatando la abundante producción imaginaria en torno a uno de los jefes carismáticos de la guerra, “¿quién escribirá la vida legendaria del Kronprinz alemán?”⁸⁶ De este modo el historiador pone el dedo sobre una de las experiencias históricas fundamentales de la modernidad, la experiencia de una historia que no sólo se alimenta de progreso y renacimientos, sino también de recurrencias de otro género: de la repetición de lecciones no aprendidas y de la vuelta al retroceso. La racionalidad política e histórica occidental emana de la teología y de la mitología medievales, pero repentinamente ya no está segura de su diferencia. Como heredera de la Ilustración, la historia de la modernidad sueña todavía con el futuro. Pero su propio descubrimiento histórico original parece diferente: se recubre con la idea de repetición y de la vida de ultratumba.

Incluso y sobre todo, la historia tiene necesidad de hacer suya la imaginación como herramienta heurística y hermenéutica

Entre la historia y su retorno al siglo xx surge el espacio de la imagen. El texto de Bloch sobre la vida de ultratumba de Salomón sigue el curso de la tradición a través de los textos especulativos, los relatos populares y las obras plásticas. Escrito en 1923, retoma sobre todo la conferencia de un historiador de arte sobre el programa iconográfico de la fachada de la

catedral de Estrasburgo: en el curso del mismo año, a raíz del Congreso Internacional de Historiadores organizado y presidido por Henri Pirenne en Bruselas,⁸⁷ Joseph Walter dictaba una conferencia dentro de la nueva e insólita sección “Iconographie”. Los trabajos de esta sección y su prolongación en el siguiente Congreso internacional, con sede en Oslo,⁸⁸ conducían directamente a los trabajos publicados por los primeros *Annales* sobre las fuentes iconográficas. Y aunque este camino, como nos dice Francis Haskell,⁸⁹ sólo fue seguido por muy pocos historiadores y casi inmediatamente abandonado, llegó a ocupar un lugar estratégico en el pensamiento histórico de este siglo. Esto es sobre todo válido si el historiador, como Marc Bloch en su texto sobre Salomón, aborda las imágenes no sólo como reflejos pasivos del discurso, sino como un recurso para retomar y dar respuestas específicas a conflictos intelectuales.

Pero en este trabajo histórico sobre las imágenes, inscrito dentro de este reconocimiento para decirlo ‘oficial’ de la iconografía por parte del Congreso Internacional de Historiadores de 1923, sólo manifiesta la parte externa y material de la historia. Paralelamente a ésta, la historia también descubre una imagen interna. En cierta manera redescubre la “dimensión Michelet” de la historia (Bloch, en *Les rois thaumaturges*, habla de un aspecto “romántico”): el sueño, el imaginario, el fantasma como fuerzas motrices de la historia.⁹⁰ La búsqueda de las huellas de Salomón en la teología, el relato, la literatura, la pintura y su imbricación

llevan finalmente al historiador a su problema central: el efecto de la imaginación histórica. A la vez es el momento cuando se encuentra frente a sí mismo. Porque implícitamente su propio discurso está acompañado de imágenes. Son imágenes que prefiguran su curiosidad y posibilitan sus descubrimientos, imágenes que estructuran sus pruebas y le permiten hacer sus demostraciones. Incluso y sobre todo, la historia tiene necesidad de hacer suya la imaginación como herramienta heurística y hermenéutica.⁹¹ Porque si la historia habla y se escribe con palabras, su pensamiento, sobre todo en los estratos más profundos, sigue el curso de las imágenes. Como maestro, Marc Bloch le ha vuelto a abrir los ojos a la historia; luego de un siglo de lectura, le ha vuelto a dar la vista. Como investigador, también ha logrado mantener abierto su ojo interior, el ojo de la imaginación.

El episodio de la vida de Eduardo el Confesor que Bloch retoma de un manuscrito conservado en Cambridge (y que no proviene de la pluma de Osbert de Clare, sino que se trata de un refrito posterior, retrabajado y desarrollado) describe al rey Salomón como un ermita en los bordes del Eufrates, haciendo penitencia "*usque ad diem iudicis*", hasta el día del juicio que será precisamente el del Juicio final. El sabio rey judío, el juez equitativo se transforma en penitente en el tiempo escatológicamente orientado y limitado de la historia cristiana y sólo el juicio podrá liberarlo al final de los tiempos. ¿Es por azar que la atención de Bloch se dirige precisamente a este episodio, a este aspecto marginal de la tradición medieval de Salomón? Claramente tampoco se trata de un azar porque el historiador, quien deseaba escribir una obra sobre la consagración de Reims, terminó por escribir una obra voluminosa y erudita sobre un epifenómeno popular del culto real. El juez judío en espera del juicio final cristiano —el tema podrá parecer apócrifo, pero de ninguna manera fue coyuntural.

De esta manera, nuevamente nos enfrentamos al curioso desdoblamiento de la imagen del historiador Marc Bloch que en repetidas ocasiones hemos señalado.⁹² Al lado del experimentador y del hombre de laboratorio, al lado del maestro de la cuantificación histórica y del aficionado al cálculo de probabilidades, se levanta, a menudo interceptado, pero nunca expulsado del todo, el juez. Detrás del experto técnico se perfila, inhibida pero innegable, la figura del hombre de la espada justiciera. La modernidad epistemológica, representada por Marc Bloch, descubierta e implantada por él como casi por ningún otro historiador de su tiempo, está asediada y en cierta manera alcanzada por el arcaico fantasma del juez equitativo. ¿Se trata del tributo psíquico pagado a su tiempo por un historiador cuya vida no sólo fue entrecortada por las dos grandes guerras de este siglo, sino también rodeada de sus procesos histórico-políticos —de Rennes a Versalles y hasta Riom? Quizá aún existe otra razón para explicar la presencia imperiosa del juez en su obra.

"La historia", escribe Bloch en *Apología*, y podemos suponer que se refiere a la escritura de la historia, "a condición de que renuncia a sus falsos aires de arcángel debe ayudarnos a salir de este mal paso":⁹³ en vez de juzgar, debería recordar su deber: comprender. A decir verdad, la lectura de sus obras tardías, sobre todo de la *Extraña derrota*, muestra claramente que Bloch nunca pudo superar del todo el dilema entre la figura arcaica del juez y la figura más moderna del

historiador preocupado en comprender. Incluso tenemos la impresión de discernir en su perfil intelectual una suerte de tipología interna entre el viejo Salomón-juez y el nuevo Salomón-historiador —uno escondiendo al otro y tratando de inhibirlo, pero sin poder y sin deber, en el fondo, impedir su regreso periódico. Quizá este juez aún presente en el fondo fue quien permitió al experimentador llegar tan lejos como lo hizo. Y quizá esta consciencia desafortunada de la historia, representada por el personaje de la espada justiciera, constituyó el zócalo a partir del cual Marc Bloch, tan técnico y racionalista como era, pudo poner en movimiento a la historia. Pero también es probable que sería imposible tener al uno sin el otro —al menos en la primera mitad de nuestro siglo.

NOTAS

¹ Las observaciones de Bloch sobre el aspecto "volteriano" de la historia podrían remitir a Renan. Cfr. Ernest Renan, *L'avenir de la science*, en *Œuvres complètes*, t. III, París, 1949, p. 771.

² Cfr. Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, Étude sur le caractère surnaturel attribué à la puissance royale particulièrement en France et en Angleterre*, nueva ed., París, 1983, pp. 52 y 59.

³ Cfr. Jacques Le Goff, "Préface", en Marc Bloch, *Les rois thaumaturges, ... op. cit.*, p. XXXV.

⁴ Alain Bourreau, *Histoire d'un historien: Kantorowicz*, París, 1990.

⁵ Cfr. *Ibid.*, pp. 13 y ss.

⁶ Cfr. la crítica de la obra de Bourreau de Peter Schöttler en *Genèses*, núm. 5, sept. 1991, pp. 172-185.

⁷ Cfr. Marc Bloch, *L'étrange défaite*, París, 1990, p. 198.

⁸ Mona Ozouf, *La fête révolutionnaire 1789-1799*, París, 1976, p. 440.

⁹ En este contexto, la obra del abad Sicard, *À la recherche d'une religion civile*, París, 1895, resulta particularmente interesante en la medida en que muestra, respecto a los judíos, la necesidad que un pueblo tiene de proporcionarse instituciones para impedir su dispersión. Atribuye a esas instituciones el deber de hablarle al corazón y al alma (en vez de dirigirse exclusivamente al entendimiento): se debería, como lo dice Boissy d'Anglas en su *Essai sur les fêtes*, seducir a los pueblos como se seduce a las mujeres. Ése era precisamente el objetivo de las fiestas revolucionarias mediante el doble efecto de instrucción y entusiasmo.

¹⁰ Pierre Laloï (= Ernest Lavisse), *Manuel d'Instruction civique* (contiene: *L'année préparatoire d'instruction morale et d'instruction civique* y *La première année d'instruction morale et d'instruction civique*), París, 1887; un resumen sobre el verdadero nombre del autor aparece bajo el título *Les récits de Pierre Laloï*, París, 1923. Cfr. para este fin a Pierre Nora, "Ernest Lavisse: son rôle dans la formation du sentiment national", en *Revue historique*, núm. 86, 1962, p. 91, anexo 2.

¹¹ Raoul Girardet, *Mythes et mythologies politiques*, París, 1986, p. 163.

¹² Alphonse Aulard, *Le culte de la Raison et le culte de l'Ête suprême*, París, 1892.

¹³ Marc Bloch lee el libro de Aulard, como lo indican sus apuntes de guerra, en 1917, y se divierte con el "Jésus sans-culottes" del que habla Hébert (Aulard, p. 82); *Carnets de guerre, juillet 1915- janvier 1916*, aquí "Quelques notes de lecture 1917" (Fondo Étienne Bloch).

¹⁴ Cfr. Edgard Quinet, *Œuvres complètes*, t. III: *Le Christianisme et la Révolution française*, París, 1883, pp. 304 y ss.

¹⁵ Albert Mathiez, *Les origines des cultes révolutionnaires (de 1789 à 1792)*, Ginebra, 1977 (París, 1904). En el mismo orden de ideas, también véase su *Contribution à l'histoire religieuse de la Révolution française*, París, 1907.

¹⁶ Émile Durkheim, "De la définition des problèmes religieux", en *L'année sociologique*, t. 2, 1899, pp.1-28.

¹⁷ A. Mathiez, *Les origines, ... op. cit.*, p. 13.

¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

¹⁹ Émile Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse. Le système totémique en Australie*, Paris, 1985 (1912).

²⁰ Cfr. también Dominick La Capra, *Émile Durkheim, Sociologist and Philosopher*, Chicago, 1985, capítulo 6: *The Sacred and Society*, pp. 245-291.

²¹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires*,... *op. cit.*, p. 611.

²² Cfr. Alphonse Dupront, *Du sentiment national*, en Michel François (ed.), *La France et les français*, Paris, 1972, pp. 1 432-1 474, aquí p. 1 465. Dupront mismo emplea los términos de "religión de la patria" y "religión de Francia" como sinónimos.

²³ Cfr. Olivier Dumoulin, "Histoire et historiens de droite", en Jean-François Sirinelli (ed.), *Histoire des Droites en France*, t. 1, Paris, 1992, pp. 367 y ss. R. Girardet, *Mythes*,... *op. cit.*; Daniel Lindenberg, *Les années souterraines (1937-1947)*, Paris, 1990.

²⁴ P. Nora, "Ernest Lavisse...", *op. cit.*, p. 105.

²⁵ Charles Péguy, "L'argent (suite)", en *Œuvres en prose 1909-1914*, Paris, 1961, p. 1 251.

²⁶ Cfr. É. Durkheim, *Les formes élémentaires*,... *op. cit.*, pp. 498 y ss., especialmente p. 505.

²⁷ Cfr. Arnaldo Momigliano, "Der antike Staat des Fustel de Coulanges", en *idem, Wege in die Alte Welt*, Berlin, 1991, p. 207.

²⁸ Cfr. Vicky Caron, *Between France and Germany. The Jews of Alsace-Lorraine 1871-1918*, Stanford, 1988, pp. 127 y ss.; cfr. también Pierre Birnbaum, *Le fous de la République*, Paris, 1992, pp. 239 y ss., especialmente p. 246.

²⁹ "Nuestro dreifusianismo era una religión, empleo este término en sentido literal, una fuerza religiosa, una crisis religiosa, y yo estudiaba, observaba, analizaba, imaginaba cada movimiento religioso de los tiempos modernos, para no tomar sino un ejemplo", Charles Péguy, *Œuvres en prose, 1909-1914*,... *op. cit.*, p. 244.

³⁰ Sobre la diferencia entre "describir" y "explotar" en teología política, véase Jan Assmann, *Politische Theologie zwischen Ägypten und Israel*, Munich, 1992, pp. 24 y ss.

³¹ Se ha mostrado más la filiación Fustel-Durkheim, en A. Momigliano, "Der antike Staat...", *op. cit.*, pp. 193 y 206 y ss.; recientemente Françoise Héran ha hecho una investigación más precisa al respecto; cfr. "De la cité antique à la sociologie des institutions", en *Revue de Synthèse, 4e. série, 3/4*, 1989, pp. 363-390.

³² Cfr. Karl Christ, "N.D. Fustel de Coulanges", en K. Christ, *Von Gibbon zu Rostovtzeff: Leben und Werk führender Althistoriker der Neuzeit*, Darmstadt, 1972, p. 15; François Hartog, *L'histoire au XIX^e siècle. Le cas Fustel de Coulanges*, Paris, 1989, p. 144.

³³ É. Durkheim, *Les règles de la méthode sociologique*, Paris, 1988, p. 121.

³⁴ Cfr. Fustel de Coulanges, *La Cité antique*,... *op. cit.*, pp. 36 y ss.; É. Durkheim, *Les formes élémentaires*,... *op. cit.*, pp. 29 y ss.

³⁵ Cfr. La apropiación de Fustel por la derecha: F. Hartog, *Le XIX^e siècle*,... *op. cit.*, cap. 3, pp. 157 y 159.

³⁶ É. Durkheim, *Les formes élémentaires*,... *op. cit.*, p. 546.

³⁷ *Ibid.*, p. 547.

³⁸ Cfr. E. Renan, *L'avenir de la science*, en *Œuvres*, t. III, Paris, 1949, p. 814.

³⁹ É. Durkheim, *Les formes élémentaires*,... *op. cit.*, p. 613. Sobre los estrechos vínculos entre la concepción de la historia de Bloch y la sociología de Durkheim, tal como aquí aparecen, cfr. C.R. Rhodes, "Émile Durkheim and the historical thought of Marc Bloch", en *Theory and society*, núm. 5, 1978, pp. 45-73, en particular pp. 64 y ss.

⁴⁰ Su interés por la justicia social, su ideal, su realización y sobre todo lo relativo a la génesis de su idea no sólo se transparenta en los escritos publicados de Bloch. También constituye un acento fundamental de sus notas privadas, desde los cuadernos del estudiante hasta el "Mea" del historiador ya formado. A fin de seguirlo y describir su evolución se debería dedicar un estudio. Mostraría a un Marc Bloch sobre las huellas de Durkheim (*Le socialisme*), que lee con aprobación a Saint-Simon y que a lo largo de sus abundantes lecturas recopila nuevos argumentos para defender la pretensión de pan y bienestar para los pobres. Semejante recopilación fijada en el *Mea* encuentra por lo demás su origen en *Mystère de la charité de Jeanne d'Arc* de Charles Péguy: "Quien carece del pan de cada día ya no tiene ganas del pan eterno, del pan de Jesucristo" (Marc Bloch, Cuaderno "Mea", Fondo Étienne Bloch, p.36).

- ⁴¹ Michael Jeismann, *Das Vaterland der Feinde, Studien zum nationalen Feindbegriff und Selbstverständnis in Deutschland und Frankreich 1792-1918*, Stuttgart, 1992.
- ⁴² M. Bloch, "Les origines et le développement de la nationalité française", *ABI* XIX, 3830, II B 1.
- ⁴³ *Ibid.*, p. 379, acerca de la etnización, *cfr.* pp. 349 y ss.
- ⁴⁴ *Cfr.* acerca de esto a Percy Ernst Schramm, *Der König von Frankreich*, Weimar, 1939, sobre la forma absolutista más tardía de este aparato, véase finalmente Peter Burke, *Louis XIV: les stratégies de la gloire*, Paris, 1995.
- ⁴⁵ Ernst Kantorowicz, *Kaiser Friedrich der Zweite*, Berlín, 1927, p. 186.
- ⁴⁶ E. Renan, *La vie de Jésus*, en *O.C.*, t. IV, Paris, 1949, p. 247.
- ⁴⁷ E. Kantorowicz, *Friedrich der Zweite, ... op. cit.*, p. 196.
- ⁴⁸ *Ibid.*, p. 199.
- ⁴⁹ "La vie de Saint Édouard le Confesseur par Osbert de Clare", en *Annalecta Bollandia*, XLI, 1923, pp. 5-131; *Mélanges II*, pp. 948 y 1 030.
- ⁵⁰ *Cfr.* "La vie d'outre-tombe du roi Salomon", en *Revue belge de philologie et d'histoire*, núm. 4, 1925, pp. 349-377; *Mélanges II*, pp. 920-938; "An unknown testimony on the history of coronation in Scotland", en *Scottish Historical Review*, XXII, 1925-1926, pp. 105 y s.: "La merveilleuse aventure de Saint-Martin", en *L'impartial français*, 13-IV-1927; "La popularité du toucher des écrouelles", en *Le moyen âge*, 2^e s., 28, 1927, pp.34-41.
- ⁵¹ *Cfr.* "Les vicissitudes d'une statue équestre: Philippe de Valois, Constantin ou Marc Aurèle", en *Revue archéologique*, núm. 19, 1924, pp.132-136; *Mélanges II*, pp. 917-919.
- ⁵² *Cfr.* "La vie d'outre-tombe...", *op. cit.*, en *Mélanges II*, p. 931. Sobre este texto, *cfr.* más abajo.
- ⁵³ *Ibid.*, p. 929.
- ⁵⁴ Sobre David y Salomón en la Edad Media véase P.E. Schramm, *Das Alte und das Neue Testament in der Staatslehre und Staatssymbolik des Mittelalters*, en *idem*, *Kaiser, Könige und Päpste*, t. 4/1, Stuttgart, 1970, pp.123-140.
- ⁵⁵ P. Nora, *Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, Berlín, 1990, p. 16.
- ⁵⁶ *Cfr.* M. Bloch, "L'empire et l'idée d'Empire sous les Hohenstaufen", en *Revue des cours et conférences*, núm. 60, 1928, pp.481-494; *Mélanges I*, pp.531-559. Los temas de la nación y del patriotismo reaparecen ocasionalmente en sus críticas; *cfr.* M. Bloch, "Aux origines du patriotisme français", en *Annales HES*, núm. 8, 1936, p.586 (reseña de H. Kämpf, *Pierre Dubois und die geistlichen Grundlagen des französischen Nationalbewusstseins um 1300*).
- ⁵⁷ Peter Schöttler reconstruye muy bien esta evolución apoyándose en los pasajes reveladores de las reseñas de M. Bloch y en una carta de Kantorowicz de 1961 en la que evoca su encuentro con Bloch (artículo citado en la nota 6).
- ⁵⁸ Dan cuenta de ello las numerosas notas y fichas tomadas del libro sobre Federico II y que se encuentran en los archivos III/7-10 (AN, AB XIX, 3 845).
- ⁵⁹ *Cfr.* M. Bloch, "Mea",...*op. cit.*, p. 17.
- ⁶⁰ M. Bloch, *L'étrange défaite, ...op. cit.*, Paris, 1990.
- ⁶¹ Svend Ranulf, "Scholarly forerunners of fascism", en *Ethics*, 50, 1, 1939, pp. 16-34.
- ⁶² É. Durkheim, *Les formes élémentaires, ...op. cit.*, p. 611.
- ⁶³ Los extractos de las dos cartas de Mauss se tomaron de S. Ranulf, "Scholarly forerunners...", *op. cit.*, p. 32.
- ⁶⁴ C. Ginzburg, "Mythologie germanique et Nazisme: sur un ancien livre de Georges Dumézil", en *Annales ESC*, núm. 40, 1985, pp. 695-715.
- ⁶⁵ Sobre la actitud de los dos amigos ante la ocupación y sobre la discusión de continuar (Febvre) o suspender (Bloch) la publicación de los *Annales* durante la guerra, *cfr.* Nathalie Z. Davis, "Rabelais among the Censors", en *Representations*, núm. 30, 1990, pp. 1-32, y "Censorship, Silence and Resistance: the *Annales* during German Occupation", en *Litteraria Pragensia*, núm. 1, 1991, pp. 13-23, así como Carole Fink, *Marc Bloch. A Life in History*, Cambridge, 1989, pp. 261 y 59.
- ⁶⁶ Al respecto véase, Denis Hollier (ed.), *Le Collège de sociologie*, Paris, 1979.
- ⁶⁷ *Cfr.* *Revue Historique*, núm.188-189, 1940, pp. 274-276.
- ⁶⁸ La violenta crítica de Ginzburg a Dumézil fue una respuesta a las prudentes reflexiones de su maestro Arnaldo Momigliano. *Cfr.* "Premesse per una discussione su Georges Dumézil", en *Opus II*, 1983, pp. 329-342. La réplica

de Dumézil a Ginzburg, "Science et politique. Réponse à Ginzburg", en *Annales ESC*, núm. 40, 1985.

⁶⁹ Georges Dumézil, *Mythes et Dieux des Germains*, Paris, 1939, p. 157.

⁷⁰ *Revue Historique*,...*op. cit.*, p. 276.

⁷¹ Cfr. la nota 57. Ya mencionamos otro aspecto, no menos importante, de la obra de Dumézil, que parece haber fascinado a Bloch, a saber: la perspectiva comparativa desarrollada a partir de la lingüística.

⁷² Con el tiempo las cosas siempre parecen más singulares de lo que eran para los contemporáneos. Asimismo las cuestiones de propiedad intelectual parecen a posteriori mucho más claras de lo que lo parecían ser unas décadas antes: así el descubrimiento con el que vinculamos (como C. Ginzburg) el nombre de Dumézil y que caracteriza a su obra, a saber: la estructura trifuncional de los mitos indoeuropeos, no es un verdadero descubrimiento de Dumézil. Gustave Bloch, padre de Marc Bloch, ya la había considerado como una parte constitutiva de la antigua república romana, cfr. Gustave Bloch, *Les origines du sénat romain*, Paris, 1883, p. 1., así como la noticia necrológica de Jérôme Carcopino, "Gustave Bloch", en *Annuaire de l'ENS*, 1925, pp. 86-1 098, aquí p. 95. ¿Y acaso no era un mito trifuncional cuando Ernest Lavisse basaba la nación francesa en la trilogía profesor, oficial, granjero (encarnaciones republicanas de sacerdote, guerrero, granjero)? A partir de ahí se puede mostrar que lo que actualmente se toma como una tesis propia de Dumézil es un discurso sostenido frecuentemente por los eruditos e ideólogos de la Tercera República.

⁷³ "Mea",...*op. cit.*, p.31.

⁷⁴ "Inunxerunt regem Salomonem" prescribía la letanía de la consagración de Reims —la unción igualaba al nuevo rey a Cristo ("Christos" no significaba en sus orígenes otra cosa que "quien ha recibido la unción")— y sentaba las bases de la cristianización del monarca francés. El arquetipo de Cristo, luego de recibir la unción, era Salomón. No era ni la riqueza ni la sabiduría ni su magnificencia las que aproximaban al rey francés a Salomón, sino la unción, el gesto mismo que lo relacionaba mediante Cristo a este prototipo.

⁷⁵ Información proporcionada por Étienne Bloch en una entrevista del 17-III-93.

⁷⁶ Sobre la interpretación de la tipología y del símbolo real del pórtico de Salomón, véase finalmente B. Brenk: "Der Concepteur und sein Adressat oder: Von der Verhüllung der Botschaft", en J. Heinze (ed.), *Modernes Mittelalter, Neue Bilder einer populären Epoche*, Francfort/M., 1994, pp. 431-450.

⁷⁷ En los dichos orientales a los que se apega la leyenda medieval, también se creía que la reina de Saba era maga. Dentro del conjunto de poderes maravillosos de Salomón, véase el libro de F. Kampers, *Das Lichtland der Seelen und der heilige Gral*, Köln, 1916, p. 38: "Salomón aparece desde el inicio como un gran estudioso y el más sabio de todos los hombres. Ya Flavius Josephus atribuía actos legendarios al rey bíblico. Salomón conoce de aquí en adelante 'fórmulas para el tratamiento de enfermedades y fórmulas de exorcismo'. Parece dominar y ahuyentar a los espíritus. Quizá fue con Salomón que apareció en el seno de la secta de los Esséenes este monumento característico de la demonología judía y proto cristiana, el *Testamentum Salomonis*. Ahí el rey enseña magia y fórmulas de exorcismo para alejar a los demonios y fuerzas hostiles. La reina de Saba también aparece ahí como maga".

⁷⁸ Cfr. P.E. Schramm, *Das Alte und das Neue Testament*,... *op. cit.*, pp. 127 y ss.

⁷⁹ M. Bloch, "La vie d'outre-tombe...", *op. cit.*

⁸⁰ No sin un dejo de orgullo, Bloch refiere en *Les rois thaumaturges*, p. 18, la observación medio irónica, medio admirativa de un colega inglés sobre "this curious by-path of yours".

⁸¹ "El reino de Salomón fue un período de error en la historia judía. Un pavoroso desastre acechaba al final de esta empresa desconsiderada. Afortunadamente en política no hay causas perdidas. Todo lo grande acarrea sus frutos tarde o temprano. Hasta los grandes errores con el tiempo pueden metamorfosearse en triunfos y aportar a las generaciones futuras gloria y provecho. Citemos a Luis XIV, a la Revolución y a Napoleón 1^o que devastaron a Francia y resultaron ser los elementos más seguros del panteón de gloria del pueblo francés", en *Geschichte des Volkes Israël*, Berlín, 1894, vol. II, p. 164.

⁸² M. Bloch, "La vie d'outre-tombe...", *op. cit.*, p. 931.

⁸³ *Ibid.*, p. 936.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 938.

⁸⁵ Cfr. E. Kantorowicz, "Mythenschau? Eine Antwort", en *Historische Zeitschrift*, 141 (1930), pp. 457-471.

⁸⁶ M. Bloch, "Réflexions...", *op. cit.*, p.56.

⁸⁷ M. Bloch también intervino en el Congreso internacional de Bruselas; cfr. Karl Dietrich Erdmann, *Die Ökumene der Historiker*, Göttingen, 1987, pp. 129 y ss.

⁸⁸ En agosto de 1928, el historiador de arte G. J. Hoogewerff dicta una conferencia importante en la que hace una distinción entre "iconografía" e "iconología"; quizá Bloch fue uno de los oyentes y así se informó de los trabajos de Aby Warburg y Fritz Axl. Cfr. "L'iconographie et son importance pour l'étude systématique de l'art chrétien", en *Rivista di archeologia cristiana*, VII, 1931, pp. 53-82. En lo que se refiere a la acepción del término "ikonología" en el siglo XX véase P. Schmidt, *Aby Warburg und die Iconologie*, Wiesbaden, 1989. Recordemos también *Nouvelle iconographie de la Salpêtrière* publicado por Charcot, quien probablemente era conocido por M. Bloch, pues él mismo cita a Charcot en *Les rois thaumaturges*.

⁸⁹ Cfr. La introducción de Francis Haskell en su libro *History and its Images. Art and the Interpretation of the Past*, New Haven y Londres, 1993. Desde mi punto de vista, Haskell omite una serie de trabajos importantes relativos a la visualización porque sólo parece considerar como "fuentes visuales" a las grandes obras de arte. ¿Acaso las fotografías aéreas o los bosquejos técnicos (como los bosquejos de arados hechos por Bloch) no son parte de las fuentes visuales? ¿Acaso estas últimas no (re)comenzaron con las interpretaciones de la escultura mortuoria y los grabados en la historia de las mentalidades de Philippe Ariès? Pienso que se debe trascender la comprensión de la obra, tal como se ha repetido en la historia del arte tradicional, y dedicarse a la estética elemental de la Historia a fin de discutir el valor de lo visual y de sus metamorfosis en la historia de la historiografía.

⁹⁰ Nadie ha captado y descrito mejor el efecto de la imagen interna en la historia de Michelet que Roland Barthes en su *Michelet* (París, 1954) [trad. cast. FCE, 1988]. La admiración de los dos fundadores de los *Annales* hacia Michelet se manifiesta de manera periódica en sus cartas.

⁹¹ "No tienes suficiente imaginación", era la respuesta negativa que Marc Bloch daba a su hijo Étienne, cuando manifestaba su intención de ser historiador (información dada por Étienne Bloch). Desde las primeras décadas del siglo, algunos autores plantean el problema del valor de la "imaginación", entre ellos A.D. Xenopol, "L'imagination en histoire", en *Revue de synthèse historique*, núm. 18, 1909, pp. 20-31 y 172-180, y H. Sée, "Science", pp. 155 y ss.

⁹² Como lo escribe Pierre Nora, el historiador francés de cambio de siglo, el historiador de la Tercera República, también se reviste de un doble aspecto curioso, "mitad sacerdote, mitad soldado" (*Zwischen Geschichte und Gedächtnis*, p. 36). Pensando en *La extraña derrota*, se podría afirmar que esta polaridad ha cambiado poco. En realidad, otros intereses cubren la existencia de Bloch y su obra se construye sobre otros campos de investigación.

⁹³ M. Bloch, *Apologie pour l'histoire ou Métier d'historien*, nvlle éd. par É. Bloch, París, 1994, p. 159 [*Apología para la historia o el oficio de historiador*, México, FCE/INAH, 1996, p. 237].