

Jon Juaristi

# A cuerpo de rey

Monarquía accidental y melancolía republicana

*Ariel*

1.ª edición: noviembre de 2014

© 2014, Jon Juaristi

Derechos exclusivos de edición en español  
reservados para todo el mundo  
y propiedad de la traducción:  
© 2014: Editorial Planeta, S. A.  
Avda. Diagonal, 662-664 - 08034 Barcelona

Editorial Ariel es un sello editorial de Planeta, S. A.  
[www.ariel.es](http://www.ariel.es)

ISBN 978-84-344-1899-8

Depósito legal: B. 21.777- 2014

Impreso en España por Limpergraf

El papel utilizado para la impresión de este libro  
es cien por cien libre de cloro y está calificado como papel ecológico.

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita  
fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Puede contactar con CEDRO a través de la web [www.conlicencia.com](http://www.conlicencia.com)  
o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47

## Índice

Introducción . . . . .	7
1. A cuerpo de rey . . . . .	27
2. <i>Oedipus hispanus</i> . . . . .	41
3. Una hermenéutica para Hermenegildo . . . . .	61
4. Recapitulando a Recaredo . . . . .	95
5. El normalizador . . . . .	115
6. Principitos, elefantes y baobabs . . . . .	141
7. Monarquía occidental, monarquía accidental. . . . .	163
8. ¿Del rey burgués al <i>Burger King</i> ? . . . . .	193
<i>Bibliografía.</i> . . . . .	223
<i>Índice onomástico.</i> . . . . .	229

## 1. A cuerpo de rey

El día 18 de marzo de 1995, la infanta Elena se casó en la catedral de Sevilla con Jaime de Marichalar. El historiador Santos Juliá tuvo la *ocurrencia* (así lo reconocía él mismo) de publicar el día siguiente, en *El País*, un artículo sobre la muerte de los reyes.<sup>1</sup>

Santos Juliá tomaba prestado el título de su artículo a un clásico del siglo xx: *Los dos cuerpos del rey*, de Ernst H. Kantorowicz, un apasionante ensayo de teología política que no ha cesado de reeditarse desde su aparición, en 1957. Su autor, un judío alemán exiliado en los Estados Unidos y profesor en Princeton, abordaba en él una ficción jurídica medieval de origen teológico: la idea de que la persona del rey tiene dos cuerpos. Uno, mortal, corruptible, sujeto al envejecimiento y a las enfermedades, expuesto a la locura o a la imbecilidad. El otro, inmutable, imperecedero, sin edad, dotado de una presciencia política infalible. Cuerpo mortal y cuerpo inmortal (o político) coinciden en una misma persona, de modo que el rey nunca muere. Su aparente muerte no es más que la separación de los dos cuerpos (no del cuerpo y del alma), como si el cuerpo inmortal necesitara librarse cada cierto tiempo de

1. Santos Juliá, «Los dos cuerpos del rey», *El País*, 19 de marzo de 1995.

su encarnadura transitoria y caducante. A Kantorowicz le interesaba, sobre todo, exponer la amplísima serie de teorías filosóficas y teológicas que había acumulado la jurisprudencia de la Edad Media y Moderna para sostener una ficción teológica, que, en el fondo, consistía en el traslado al discurso político del dogma cristiano de la Iglesia como cuerpo místico de Jesucristo: así como la Iglesia, a través de Jesucristo, es la Fuente de la Gracia (recuérdese su magnífica representación alegórica en el cuadro de Van Eyck que se expone en el Museo del Prado), el cuerpo inmortal o místico del rey es la Fuente de la Justicia. Es evidente que esta última alegoría constituye una metáfora secular y degradada de la primera.

Santos Juliá afirmaba en su artículo que las tres muertes infligidas a los monarcas reinantes por los revolucionarios ingleses en 1649 (Carlos I), por los franceses en 1793 (Luis XVI) y por los rusos en 1918 (Nicolás II) fueron sendos intentos de destruir el cuerpo místico del rey. Los españoles, por el contrario, jamás hemos matado a nuestros reyes, aunque los hemos destronado a menudo. Según Santos Juliá, hemos optado desde 1808 por la vía no cruenta de desembarazarnos de la dinastía reinante mandándola al exilio cuando el rey en ejercicio no nos satisface, pero reservándonos la posibilidad de restaurarla bajo condiciones que el pretendiente debe aceptar si quiere recuperar el trono de sus ancestros. Así habría sucedido con Juan Carlos I:

Reinstaurada por última vez en 1975, y no tras la muerte de un rey, sino de un dictador, la monarquía renacía así por necesidad demasiado humana: el rey restaurado sabía, y muchos esperaban, que como Rey podía morir. Es más, probablemente hubiera muerto si no hubiese salido a la calle en busca de lo único que podía darle en cuanto Rey larga vida: la aceptación y el calor popular.<sup>2</sup>

2. *Ibidem.*

De forma un tanto alambicada a causa de su referencia erudita (e innecesaria) al ensayo de Kantorowicz, Santos Juliá aludía en este párrafo a algo que ya era convicción, o más que convicción, convención extendida: que la legitimidad de la monarquía restaurada no procedía de la sucesión establecida en 1969 por las Cortes franquistas, sino de la conformidad que la mayoría de los españoles le había otorgado libremente. Pero entre líneas podía leerse otra cosa, verdaderamente insólita: que de no haber buscado esta segunda fuente de legitimidad, probablemente el rey habría muerto (se supone, por el contexto, que habría muerto como Carlos I Estuardo, Luis XVI Capeto o Nicolás II Romanov). Ahora bien, tal hipótesis parece exagerada si no se toma como una metáfora. En la propia familia del rey, en sentido amplio (tanto la estrictamente carnal como la política), los casos más cercanos de pérdida de legitimación en monarcas a causa de connivencia con dictaduras militares, los de Alfonso XIII de España y Constantino II de Grecia, se saldaron con el exilio, no con la muerte. Y el propio Santos Juliá había sentado previamente que la expulsión constituye en España un recurso alternativo al regicidio para permitir ulteriores restauraciones más o menos controladas. Con todo, lo que verdaderamente importa es que la sucesión de Franco en la persona de don Juan Carlos la asociaba Santos Juliá con un momento de máximo peligro: nada menos que con un peligro de muerte, real o metafórica (¿exilio?). En cualquier caso, con el fracaso de la propia operación sucesoria.

El relato de Santos Juliá es paradigmático. La sucesión es un trance peligroso, pero puede superarse si se sabe transgredir la norma y, por tanto, recomponer el sistema transformándolo. La antigua legalidad queda abolida, pero la institución se restaura a satisfacción de la mayoría, y así hasta la próxima:

«No tengo el amor de mi pueblo», lamentaba el rey Alfonso [XIII] el día de su marcha, como diciendo: el Pueblo, mi hijo, vuelve la espalda al Rey, su padre. El nieto de Alfonso, sin embargo, fue adoptado, en una inversión de papeles, como rey-hijo por un pueblo que nunca podrá ver en su figura el cuerpo inmortal del Rey. De ahí que sean vanos los intentos de sacralizar al rey Juan Carlos fabulando que es hijo de Rey. Esta es una monarquía decididamente humana, hija adoptiva como es de un pueblo que la acepta. Por eso puede el pueblo sevillano festejar la boda de la hija del rey como si se tratara de la boda de su niña, cuerpo de Pueblo tanto como cuerpo de Rey.<sup>3</sup>

Y comieron perdices. Lo que Santos Juliá contaba en su artículo era un cuento maravilloso. Un príncipe accede al trono después del reinado de un usurpador malvado, de un tirano que lo ha nombrado sucesor, poniéndolo así en una situación de extremo peligro. Pero el príncipe sale a la calle, al encuentro del pueblo, que lo adopta como su hijo y le entrega la corona. Como no puede haber matrimonio del héroe (secuencia final de todo cuento maravilloso), porque el héroe ya lleva casado varias décadas, el pueblo celebra la boda de su hija. Despojando al relato de su hojarasca retórica y reduciéndolo a puro esqueleto narrativo, queda en evidencia su carácter discontinuo, trunco, inconexo. Es como si faltaran piezas, como si se hubiera construido con episodios de otro relato que no debe contarse, aunque todo el mundo lo conozca: el relato de lo que verdaderamente ocurrió en el complicado proceso de la sucesión, que se identifica a partir de un cierto momento con el de la transición a la democracia.

¿En qué consistió la hazaña heroica de don Juan Carlos, la que lo convirtió de rey impuesto por el tirano en rey amorosamente adoptado por el pueblo? Santos Juliá no lo dice, o lo dice de una forma tan figurada que, si no se está al tanto

3. *Ibidem.*

de lo que pasó, es imposible enterarse de nada leyendo el artículo. Juliá sólo dice que Juan Carlos salió a la calle en busca de la aceptación popular. Es, claro está, una forma poética de decir que fue al encuentro del pueblo. Pero si buscaba la aceptación de este, algo debía hacer para merecerla, no se la iban a dar por su cara bonita. Y lo que hizo ha sido recordado profusamente después de su abdicación: recibió de Franco un poder absoluto, todos los poderes del Estado, y se los entregó al pueblo. No quiso quedarse con ninguno.

Aunque algo se haya avanzado así en la explicitación de los hechos, lo cierto es que seguimos dentro del lenguaje figurado. ¿Qué es eso de entregar todo el poder al pueblo? Los más rendidos de sus apologistas hablan de la reforma política como de un acto de inaudita generosidad por parte de don Juan Carlos. Ya había sido investido del máximo poder; no tenía por qué desprenderse de él, y sin embargo, lo hizo. Los más críticos, sostienen que conservarlo le habría resultado costoso y, a la larga, le podría haber supuesto perder el trono.

En determinados relatos, el protagonista alcanza el poder que ha estado buscando o esperando durante toda su vida momentos antes de perderla. O recibe inesperadamente el don envenenado de un inmenso poder que lo lleva a la muerte. Un buen número de los cuentos de Borges responden a este esquema, aunque su modelo original parece estar en la tragedia griega. Santos Juliá sugiere que el riesgo de muerte que afrontaba Juan Carlos antes de ser adoptado por el pueblo estribaba posiblemente en su condición de rey restaurado por el dictador. En otras palabras: era el poder que había recibido de Franco lo que lo exponía a la muerte. Pero eso parece absurdo: Franco había ejercido el poder absoluto durante cuarenta años sin que el riesgo que dicho ejercicio conllevaba lo preocupara demasiado. ¿Por qué Juan Carlos iba a correr un riesgo mayor?

Obviamente, porque el poder recibido era mucho me-

nor que el que Franco había detentado. Tras la muerte de este, buena parte del poder real estaba ya en *la calle*, es decir, en la oposición clandestina al franquismo, en el movimiento obrero, en el estudiantil, en las clases medias ansiosas de libertades políticas. Este conglomerado de fuerzas, muy dividido, no había arrebatado todo el poder a la dictadura ni mucho menos. Se había mostrado sectario, ingenuo, ineficaz y en buena medida corrupto, pero la desaparición de Franco precipitó la formación de grandes coaliciones con fuertes apoyos internacionales. Lo que quedaba del franquismo estaba cada día más aislado. Así que don Juan Carlos, apoyándose en los sectores reformistas del régimen, negoció con la oposición. Negoció una gradual transición a la democracia, pero también negoció su legitimación como rey. La legitimidad franquista, que hizo posible la primera fase de la sucesión, habría resultado perjudicial una vez que las negociaciones hicieron la reforma política inevitable. Se recurrió entonces a la legitimidad dinástica, de la que el propio don Juan Carlos se había distanciado al aceptar su designación como sucesor por las Cortes franquistas, pero para el cada vez más amplio sector sobrevenido del juancarlisto, la renuncia de don Juan a sus derechos sucesorios en favor de su hijo —que no su abdicación, porque nunca fue rey— tenía tan poca significación como para los franquistas más recalcitrantes. Para la izquierda que se reclamaba heredera de la República derrotada en 1939, la legitimidad de la monarquía sólo podía venir del pueblo, y ese es el mito al que Santos Juliá se aferraba el 19 de marzo de 1995, cuando los españoles que habían vivido la transición política a la democracia no tenían aún muy claro cómo el sucesor designado por Franco había llegado a convertirse en monarca constitucional, pero intuían que la sucesión, un proceso que se había prolongado durante más de tres años, entre el 20 de noviembre de 1975 y el 6 de diciembre de 1978, había tenido poco de normal.

Lo que en el relato de Santos Juliá está traído por los pelos es la ficción jurídica de los dos cuerpos del rey. Como observara Kantorowicz, esta apenas tuvo vigencia fuera de Inglaterra, y ello establece una diferencia importante entre la muerte de Carlos I Estuardo y las de Luis XVI de Francia y Nicolás II de Rusia. El parlamento inglés que combatió a Carlos I y lo condenó más tarde a muerte hizo ambas cosas en nombre del rey inmortal de Inglaterra, o sea, del *corpus mysticum* formado por el rey como cabeza y por sus súbditos como miembros. Los casos de Luis XVI y de Nicolás II son muy distintos al de Carlos I, pero también distintos entre sí. La ejecución de Luis XVI en la guillotina siguió a un proceso con garantías legales relativas, porque la Convención no quería desprestigiarse con una farsa escandalosa. Los papeles incautados en las Tullerías fueron sometidos a un meticuloso escrutinio y tanto las acusaciones como las alegaciones se ajustaron escrupulosamente a las formalidades jurídicas. La familia real rusa fue asesinada en su totalidad sin que mediara siquiera una parodia de juicio. En ninguno de los dos casos se propusieron los verdugos matar el cuerpo inmortal del rey, sino terminar con la monarquía, lisa y llanamente.

Tampoco se puede decir que Santos Juliá fuera muy riguroso en cuanto a la fundamentación histórica de su teoría de los destronamientos, exilios reales y restauraciones «populares» en la España contemporánea. A Carlos IV no lo derrocó el pueblo: fue depuesto por una conspiración palatina encabezada por su primogénito, aprovechando una asonada contra Godoy. A María Cristina de Nápoles la mandó al destierro un espadón, y a Isabel II, un trío de jefes militares. Es innegable que todos estos derrocamientos se acompañaron de motivos civiles de mayor o menor entidad, pero lo determinante fue siempre la conjura palatina o militar. José Bonaparte salió de España cuando el sesgo de la guerra peninsular se hizo claramente favorable al ejército británico, pero no fueron ni los generales ni los guerrilleros españoles quienes lo expulsa-

ron, y Amadeo de Saboya se marchó por aburrimiento. Nadie lo quería salvo un puñado de pretorianos liberales. Lo primero que tuvo que hacer a su llegada fue visitar la capilla ardiente de su principal valedor, a quien los federales o los anarquistas —si no eran la misma cosa— habían dado matarile. La inmensa mayoría del pueblo español ni se enteró de su entronización hasta que comenzaron a circular por las aldeas los amadeos, aquellos duros antiguos que tanto dieron que hablar, y tampoco notaría su ausencia cuando abandonó el país. El único derrocamiento con el que tuvo algo que ver el pueblo soberano fue, obviamente, el de Alfonso XIII. Y, en cuanto a las restauraciones, lo mismo. *El Deseado* volvió a España reclamando un trono que se le debía, según él, por la gracia de Dios y no por la voluntad popular. Lo aclamó, eso sí, la mayoría de la población. A don Alfonso XII, el rey favorito de mis tías abuelas, lo restauraron los militares y la Constitución mixta de 1876 la pactó él mismo con las oligarquías políticas. No hubo referéndum constitucional ni cosa parecida. La restauración de 1975-1978 fue algo más compleja, militar y oligárquica en su origen, popular y democrática en su desenlace, pero sólo se consultó al pueblo en su fase final (1977-1978), cuando ya se había pactado la reforma política entre el rey instaurado, los reformistas del régimen anterior y los partidos de la izquierda antifranquista. Sin embargo, esa fase «popular» del proceso restaurador, dígame lo que se quiera, fue de una limpieza democrática poco cuestionable. La Constitución no se pactó a espaldas del pueblo; las Cortes constituyentes habían sido elegidas por sufragio universal en los comicios más honestos de la historia española hasta esa fecha, y el pueblo sancionó la restauración de la monarquía en la persona del rey Juan Carlos I, monarca constitucional, no soberano. Todas las atribuciones del jefe del Estado, como en una República, emanan desde entonces del pueblo, sujeto exclusivo de la soberanía nacional (lo que, como veremos, sigue siendo una forma figurada de expresar lo inexpresable).

Pero lo más intrigante del artículo de Santos Juliá, lo más pasmoso, es su recurso a la ficción de los dos cuerpos del rey. Como el excelente historiador que es —aunque su campo sea el de la historia contemporánea y no el de la medieval— debía saber que la monarquía o las monarquías hispánicas, rara vez, si alguna, habían echado mano de dicha teoría para defender sus prerrogativas. ¿Por qué, pues, apoyarse en ella para explicar la transformación de la monarquía española en una monarquía democrática cuando nunca, que se sepa, los antepasados de don Juan Carlos habían fundamentado la legitimidad de su institución en nada semejante? Yo creo que la respuesta se encuentra en una brevísima cita que Kantorowicz recoge en su libro. Una cita de un juez y parlamentario inglés de los tiempos de Cromwell, al que Kantorowicz denomina Brown y que no es otro que Samuel Browne (1598-1668), prominente personalidad del bando puritano, que se pronunció por respetar la vida de Carlos I y renunció a su escaño para no dar su consentimiento al regicidio. Pues bien, la cita de Brown[e] que recoge Kantorowicz es la siguiente:

Rey es el nombre de la Continuidad, que perdurará siempre como Cabeza y Gobernante del Pueblo (como presume la Ley) tanto como el Pueblo continúe...; y en este Nombre el Rey nunca muere...<sup>4</sup>

Esto sí parece tener cierta relación con la reformulación democrática y *juancarlista* que Santos Juliá hace de la ficción de los dos cuerpos del rey («cuerpo de Pueblo y cuerpo de Rey»). En la persona del monarca (y en la de la infanta) coincidirían así la personificación del pueblo y la de la insti-

4. Ernst H. Kantorowicz, *The King's Two Bodies. A study in mediaeval political theology. With a new preface by William Chester Jordan*. Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1997 (7<sup>th</sup> reprint), pág. 23.

tución monárquica. Pero no era eso lo que quería decir Browne. El juez puritano —pero *realista*— se atenía a lo que había sido la doctrina ortodoxa de los dos cuerpos desde la época de los Tudor, es decir, la coincidencia en la misma persona de un cuerpo místico y un cuerpo mortal. Lo verdaderamente nuevo es que Browne identifica al primero con el pueblo. No es ya que el rey sea la cabeza del cuerpo místico y el pueblo sus miembros. No: todo el cuerpo es pueblo, incluida la cabeza (o sea, el rey). De manera que, cuando nombramos al rey, nombramos la continuidad del pueblo, el *pueblo eterno*.

He mencionado a propósito, y en cursiva, un concepto unamuniano, el del pueblo eterno o intrahistórico. Es una idea de origen romántico que Unamuno tomó de dos de sus maestros, Pi y Margall y Machado Álvarez, *Demófilo*, padre de los poetas Machado. El pueblo, según este último, es el conjunto de los que invierten todas sus energías en la conquista del pan cotidiano. Los que viven por sus manos, como dijo Jorge Manrique. En este sentido, habrá pueblo mientras haya quien deba trabajar para ganarse la vida. El tópico del pueblo eterno no fue de izquierda en sus orígenes (equivalía al *Volk* campesino idealizado por los románticos alemanes frente a la nación de los revolucionarios franceses), pero la izquierda lo adoptó con entusiasmo. Uno de sus últimos y más conocidos avatares es la breve arenga de Ma Joad que cierra *The grapes of wrath* (1940), la película de John Ford basada en la novela de John Steinbeck: «seguiremos [adelante] siempre, Papá, porque somos el pueblo» (*We'll go forever, Pa, 'cause we're the people*). En la España de Franco, *people* se tradujo en el doblaje por «gente», no en vano «pueblo» había sido el vocablo central del discurso republicano, frente a «nación», el más invocado por los militares rebeldes y falangistas, como el propio Santos Juliá ha recordado<sup>5</sup> (sin embargo, en la letra que José María

5. Santos Juliá, *Hoy no es ayer. Ensayos sobre la España del siglo xx*. Barcelona: RBA. 2010, págs. 71-90.

Pemán escribió para el himno nacional de la España franquista, la primera frase tras el *¡Viva España!* de rigor, es *¡Alzad los brazos, hijos del pueblo español!*). Por otra parte, está fuera de toda duda que tanto Steinbeck cuando concluía su novela en 1939 como Ford al realizar la película un año después, tenían muy presente la derrota de la república española, y que las frases finales de Ma Joad alguna relación intencional tenían, por muy lejana que fuese, con dicha circunstancia.

El Pueblo del juez Browne poco tenía que ver con ese pueblo eterno de la izquierda, que se definía por oposición a los ricos («los que viven por sus manos / e los ricos», las dos categorías asimismo eternas de Manrique que sólo la muerte iguala). De nuevo Ma Joad: «Los ricos llegan [a serlo] y mueren, y sus hijos se malogran y mueren, pero nosotros seguimos viniendo. Somos el pueblo que sobrevive» (*Rich fellas come up an' they die, an' their kids ain't no good an' they die out. But we're keep a'comin'. We're the people that live*). El Pueblo de Browne es la *societas* de la filosofía cristiana medieval: un cuerpo formado por el conjunto de los menudos y los medianos y los grandes, cuya cabeza es el monarca, según la define Alfonso X en las *Partidas* (tit. I, intr. y ley V, II). Como juez, la identificación que establece Browne del rey con la sociedad no era una cuestión de teología política, sino un problema jurídico que tenía que ver con la aplicación de la ley (de *the Law, the Common Law*, la ley de la tierra, por antonomasia), es decir, la abundantísima jurisprudencia acumulada desde los siglos medievales acerca de pleitos entre la nobleza y los monarcas por mutuas reclamaciones de títulos y propiedades territoriales y compilada por Edmund Plowden en la época isabelina. O sea, la documentación básica que Kantorowicz comenzó a estudiar en Princeton a sugerencia de su amigo, el jurista Max Radin, y que ya había sido consultada por un historiador británico del Derecho, Frederic William Maitland (1850-1906), autor de un artículo acerca de la Corona inglesa como «corporación de

una sola persona» —«The Corporation Sole» (1900)— que influyó decisivamente en las tesis de *Los dos cuerpos del rey*.

Aunque en España nunca se vio a los reyes de esa manera ni arraigó aquí, en consecuencia, la teoría de los dos cuerpos, la monarquía ha estado estrechamente vinculada a la idea de continuidad, como en Inglaterra y en todas partes. En realidad, ese es el argumento de más peso a favor de la monarquía: que representa lo que permanece en medio del cambio inevitable de todo lo demás. Subrayo lo de que *representa*, porque la permanencia de la institución no deja de ser una ilusión sostenida sobre convenciones diversas, como la ficción de los dos cuerpos del rey. La monarquía cambia como cambia todo, pero sus defensores siempre la han presentado como inmune al tiempo. Eso es lo que, en el fondo, significa el mito del cuerpo inmortal y místico del rey. Repárese en que se trata de una inversión del dogma de la Iglesia como cuerpo místico de Cristo. El garante de la inmortalidad de la Iglesia es Cristo, su cuerpo resucitado y ya inmortal, y no a la inversa. La Iglesia histórica cambia, sus pastores y ovejas mueren, pero permanece inmutable como cuerpo místico.

Las monarquías hispánicas medievales optaron por un calco político de este dogma, y no por su inversión, como en el caso de la inglesa. No hay un cuerpo inmortal del rey, porque el único cuerpo inmortal es el de Cristo. De ahí que sólo Cristo pueda ser rey con toda legitimidad. Así lo reiteran continuamente los documentos de las cancillerías, como este de la corte leonesa de 1018, «reinando en España nuestro señor Jesucristo, y dirigiendo la hueste [Alfonso V], rey en León, y el conde García Sánchez en Castilla». *Christus Rex. Christus vincit, Christus regnat. Christus imperat*. La guerra apocalíptica contra el Anticristo, que es como concebían los cristianos peninsulares su lucha contra el islam, no era una batalla por León, Aragón o Castilla, sino por el reino de los cielos, cuyo monarca era Cristo, que enviaba de vez en cuando a su her-

mano Santiago, hijo del trueno, a matar moros junto a sus hirsutos cruzados ibéricos. Como observa José Luis Villacañas,

Quien reina es Cristo. El rey y el conde imperan, dirigen la hueste, mandan el ejército. Y lo hacen en León y Castilla. Mandan en, no son reyes de. Tienen un poder sobre la tierra, pero no hay idea de reino.<sup>6</sup>

Al contrario que en Francia e Inglaterra, los reyes de la España medieval no eran monarcas sagrados, a pesar de la práctica de la unción, que parece haberse mantenido desde la época visigótica, aunque de modo desigual en los distintos reinos.<sup>7</sup> No hubo en España reyes taumaturgos, y la consagración del rey ni por asomo tuvo la misma solemnidad ni producía los mismos efectos que en las monarquías de Francia e Inglaterra. Los monarcas hispánicos eran, ante todo, jueces y caudillos (es decir, jefes militares). Mandaban en la hueste, como el *dux* romano o visigodo, sin asumir la condición del *rex* eterno (*rex quondam, rex futurus*) de las monarquías propiamente sacras. Parece que ya desde la época visigótica hubo una preferencia por el modelo de la monarquía bíblica, hebrea, que implicaba una resistencia a conceder al rey una legitimación divina. Dios suscitaba entre los primeros hebreos jueces, caudillos militares, pero se negó a bendecir la institución monárquica como tal (aunque mostrara su favor a tal o cual rey en determinadas circunstancias y se lo retirase en otras). El Dios bíblico recibe con enojo la noticia de que los hebreos han pedido un rey al último de sus

6. José Luis Villacañas, *Historia del poder político en España*. Barcelona: RBA, 2014, págs.71-72.

7. Sobre esta cuestión, véase Isidro G. Bango Torviso, «*Hunctus rex*. El imaginario de la unción de los reyes en la España medieval», en *Cuadernos de Prehistoria y Arqueología. Universidad Autónoma de Madrid*, n.ºs 37-38, años 2011-2012, págs. 749-766.

jueces, Samuel, pero consiente en que este se lo dé, e incluso en que lo unja con el aceite sagrado, no sin antes ordenar al juez que advierta al pueblo de que el rey será un tirano: tomará a las hijas de sus súbditos como concubinas y unirá los hijos a su carro. Allá ellos, viene a decirle Dios a Samuel. No te preocupes, se lo han buscado, «pues no quieren que Yo reine sobre ellos» (*Samuel*, 8, 7). Los reyes hispánicos no disputarán a Jesucristo ni la realeza sagrada ni la taumaturgia. Sólo Jesucristo (o, por su delegación, los santos) está plenamente facultado en la España medieval para curar milagrosamente la escrófula. Pero si la unción no confiere a los reyes poderes sobrenaturales, ¿para qué sirve entonces? Sencillamente, para preservar su integridad física. Para disuadir a regicidas en potencia, porque quien mate a un rey será excomulgado y quedará ipso facto condenado al infierno. El cuerpo mortal del rey ungido es intocable («No toquéis a mis ungidos», *Crónicas I*, 16: 22; *Salmos*, 105: 15), lo que favorece la continuidad. Es decir, la sucesión, que es el otro nombre de la continuidad. No es de extrañar que, según la tradición, la unción se introdujera en la España visigótica a la vez que la monarquía hereditaria (y a instancias del alto clero hispanorromano, porque los visigodos debían de ser demasiado bestias para reparar en las ventajas de tal costumbre). Desde que se le empezó a ungir, el cuerpo del rey dejó de ir a la tumba cosido a puñaladas, como era habitual en aquel tiempo de sicarios y carmesindos. Los monarcas comenzaron a morir de muerte natural, con su cuerpo tratado hasta el final a cuerpo de rey. Pero eso no impidió que la sucesión, la muerte del soberano, siguiera marcando «un momento de profunda crisis en el tejido social».<sup>8</sup>

8. Segio Bertelli, *Il Corpo del Re. Sacralità del potere nell'Europa medievale e moderna*. Firenze: Ponte Alle Grazie, 1995 (2.<sup>a</sup> ed.), pág. 39.