

Sin “cieno ni obscenidad”: el censor de películas Francisco Ortiz Muñoz, inventor de su propio paraíso (1946)

Julia Tuñón

En el Madrid de posguerras Francisco Ortiz Muñoz, un censor empleado como tal por el régimen, dicta una conferencia acerca de su oficio y como producto de ella se publica un pequeño texto.¹ En estos años la censura está ya suficientemente impuesta para tener criterios establecidos, pues han pasado muchas películas bajo la mirada inquisidora de la Junta de Clasificación y Censura de Películas Cinematográficas,² lo que le da un estilo propio, aunque las normas no están explicitadas ni son claras: la primera codificación es de abril de 1963.³ En los dictámenes

sobre las películas se observa arbitrariedad ya que el carácter y los criterios personales de cada censor influyen en las decisiones, a veces se ventilan o discuten los argumentos pero a veces simplemente se impone alguna autoridad, el canon o la costumbre. En términos generales tienen tolerancia con la mala calidad de un filme o la tontería de un guión, pero no con las delicadas cuestiones que atañen a la política, los conceptos sociales, el honor o la “moralidad” sexual. Cuando no hay argumentos claros a menudo se recurre a la adjetivación, sobre todo cuando se trata de un rechazo visceral. Doménech Font habla de “baluartes adjetivados” como los conceptos de raza, triunfo, victoria, misión o espíritu nacional.⁴ Pareciera que no hay un criterio uniforme, pero sí que, como explica el censor Francisco Ortiz Muñoz, hay ideas generales que se han aplicado sistemáticamente y conforman un código tácito, lo que le permite dictar su conferencia con gran seguridad.

¹ Francisco Ortiz Muñoz, *Criterios y normas morales de censura cinematográfica. Conferencia pronunciada en el Salón de Actos del Consejo Superior de Investigaciones Científicas el día 21 de junio de 1946*, Madrid, Imprenta de Editorial Magisterio Español, 1946.

² Entre 1937 y 1945 el organismo se llama Junta Superior de Censura Cinematográfica, y en este último año Junta de Clasificación y Censura de Películas Cinematográficas, hasta 1963 en que es Junta de Censura y Apreciación de Películas; en 1973 se llama Junta de Ordenación y Apreciación de películas Cinematográficas y en 1974 Junta de Calificación y Apreciación de Películas, hasta su suspensión en 1977. En un primer momento depende del Ministerio del Interior, luego de Educación Nacional y más tarde de Información y Turismo.

³ Rosa Añover, *La política cinematográfica española. 1939-1945*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid-Facultad de Geografía e Historia-Departamento de Historia

Contemporánea (Memoria de Licenciatura), septiembre de 1982.

⁴ Román Gubern y Doménech Font, *Un cine para el caldoso. Cuarenta años de censura cinematográfica en España*, Barcelona, Euros (Madrid, Punto y Aparte), 1975, p. 208.



Instituto Luis Vives, 1939. Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

Seguramente entre su audiencia circulaban incertidumbres de diverso carácter y el texto de Ortiz Muñoz puede haber aplacado algunas suspicacias, pues en general es coherente con las ideas que propugna y da una imagen clara de los principios aceptados en ese momento por la censura, aunque haya algunas contradicciones que marcaremos. Si acaso algunos pensaron que su *Proyecto* coartaba su libertad no estaban en condiciones de expresarlo.

Sabemos que al interior de la Junta había tensiones, las que se pueden apreciar incluso en los expedientes de las películas censuradas.⁵ Ortiz parece representar claramente una tendencia hegemónica en esos años, el llamado nacional-catolicismo, pero no es exclusiva en la Junta, pues los militantes de Falange, por ejemplo, a pesar de estar en pleno declive, tienen sus propias opiniones respecto a cuestiones sociales. En los primeros años la influencia del ejército era remarcable y la eclesiástica fue muy fuerte todo el tiempo. Aquí nos centraremos en el proyecto de Ortiz Muñoz, aunque parezca claro que hay un pulso entre los censores, por un lado, pero también entre la Junta, el Estado y la Iglesia, con sus procesos particulares y, por otro lado, con la población en general que no podía expresarse pero tenía formas oblicuas de resistir. Es una arena de luchas múltiples que requiere una negociación muy fina al interior y con el exterior, por lo que, como decía Ortiz Muñoz, “debe intervenir la prudencia política, la cual manda o aconseja, según los casos, permitir o disimular ciertos males cuya prohibición traería consigo otros mayores. Pero nunca se ha de aprobar lo malo ni condenar lo bueno, ni de modo alguno dar a entender que el error es verdad y el vicio virtud o cuando menos no es vicio”.⁶

⁵ Los expedientes de censura cinematográfica están en la Sección Junta de Calificación y Apreciación de Películas del Archivo General de la Administración, Sección Cultura, sita en Alcalá de Henares. Abarca el periodo 1939-1977 y está conformado por 1 396 cajas con 50 472 expedientes, organizados en gruesos tramos cronológicos.

⁶ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 7.

La censura fílmica en España se establece por real Orden de 1912, con la intención de proteger a la juventud ante la influencia de un medio tan novedoso y ambiguo, cargado de “apariencias de realidad a visiones fantásticas, trágicas, terroríficas y perturbadoras”,⁷ es decir, se trata de conjurar su efecto de realidad, una de sus características más remarcables y atractivas que aparece ya como uno de sus mayores peligros. Sin embargo, cuando la censura adquiere un peso mayúsculo es con la victoria franquista, y se convierte en una de las herramientas medulares del régimen, entrando con precisión en el concepto poco citado en nuestros días de aparato ideológico del Estado.⁸ La censura fílmica que emerge del Movimiento Nacional ostenta enfáticamente el propósito de regular férreamente las películas que miran los españoles. Fue creada en 1936 en la Junta de Burgos, “naciendo en los campos de batalla”,⁹ según decir de Román Gubern y para 1937 tiene ya un modelo de organización que durará hasta su disolución en 1977, aunque sufra modificaciones de variada índole,¹⁰ de acuerdo con las presiones y tensiones tanto internas como externas y con los cambios que vive España y el mundo. Ciertamente la censura modifica con el tiempo sus prioridades, en las primeras épocas vigilando con lupa lo que pudiera referir a la política y después más y más al incremento de los frecuentes y desbordados contenidos sexuales.

⁷ Teodoro González Ballesteros, *Aspectos jurídicos de la censura cinematográfica en España: con especial referencia al periodo 1936-1977*, Madrid, Universidad Complutense, 1981, p. 352.

⁸ Uso este término clásico de Althusser porque precisa el caso que nos ocupa, al llamar así a ciertas instituciones especializadas que sirven a la función represora del Estado desde el plano ideológico; véase Louis Althusser, *La filosofía como arma de la revolución*, en especial el cap. “Ideología y aparatos ideológicos del Estado”, México, Siglo XXI (Cuadernos de Pasado y Presente, 4), 1974, pp. 109-110.

⁹ Román Gubern y Doménech Font, *op. cit.*, p. 9.

¹⁰ *Ibidem*, p. 18.

Ciertamente, todo filme experimenta desde su concepción diferentes tipos de control (estatal, económico, ideológico, empresarial), pero en la España de posguerras el estatal tiene los medios para lograr su objetivo de acuerdo con la Iglesia, su socia desde los primeros momentos de la guerra civil. El control político vertical del Estado, la Iglesia y el Ejército se asocian y sólo paulatinamente la regulación de la vida social se compara con otras instancias como el Opus Dei. La que nos ocupa es entonces una censura desde arriba, sin paliativos, que como siempre sucede conlleva la autocensura y obliga a los creadores a buscar formas alternativas para expresarse y a las audiencias a resistir la imposición de ideas por caminos diversos.

La conferencia la convocó el círculo cultural *Nosotros* y se llevó a cabo en uno de los salones del CSIC (Consejo Superior de Investigaciones Científicas), con la intención expresa de exponer de la manera más clara y sencilla que fuera posible lo que su título enuncia, dejando muy claro el orador que lo hace a título personal pero también, que “hasta ahora el criterio y normas de las que voy a tratar han inspirado, en general, la actuación y resoluciones de la Comisión Nacional de Censura Cinematográfica”.¹¹

La obra consta de dos partes, ambas con subdivisiones. La primera es la que nos resulta aquí más rica porque da cuenta de los conceptos medulares que estructuran su mirada, en los que apoya la certidumbre de la magnificencia de su actividad. Comprende una introducción, seguida por varios capítulos: “Fundamentos de la doctrina”, “Inmoralidad del cine”, “Efectos perniciosos del cine”, “Nuestro concepto del cine”, “Recursos contra la influencia nociva del cine”, “Criterios y normas de censura”, y en una segunda parte plantea un *Proyecto de código moral de la cinematografía española*, que explica a partir de las

¹¹ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 5. La Comisión Nacional de Censura Cinematográfica atendía casos no contemplados por la Junta de apelación.

normas rectoras con que han venido actuando en la Junta, su proyecto de codificación, para concluir con un contundente *Epílogo*. El texto cuenta además con dos apéndices, uno es el *Code de [sic] Production Standards*, en inglés y otro con la *Carta Encíclica de S.S. el Papa Pío XI acerca de los espectáculos cinematográficos*, la conocida como *Vigilanti Cura*, dirigida principalmente al clero estadounidense y dictada en Roma el 29 de junio de 1936. Ortiz explica que su proyecto adapta el *Code* del anexo o *Código moral de la Asociación Americana de Productores y Distribuidores de Películas*, el que conocemos como Código Hays, a la realidad española y de hecho los doce capítulos del texto estadounidense se adaptan muy de acuerdo con una lógica católica, a un decálogo que conforma su propuesta.

En su proyecto, Ortiz Muñoz se apropia del *Code de [sic] Production Standards*, pero argumenta mucho más en cada tema que los estadounidenses (más concisos y directos), además de modificar algunos aspectos para dar énfasis a sus propias obsesiones y para respetar a ultranza la encíclica *Vigilanti Cura*. A modo de ejemplo: si el Código Hays habla de respetar la ley natural, Ortiz habla de la ley divina, sea positiva o natural,¹² en cambio no habla de la libertad y la motivación de quienes deben hacer el filme moral, lo que si hace el *Code de [sic] Production Standards*;¹³ en las regulaciones ante los crímenes, Ortiz Muñoz introduce el suicidio y el duelo, el aborto y la eutanasia, así como los estupefacientes, pero la ingesta de alcohol sólo si llega a la embriaguez,¹⁴ cuando Hays pone límites a la simple aparición de licores si no es necesaria para la trama.¹⁵ Cuando ambos se refieren al sexo el

¹² *Ibidem*, “Normas Generales de Producción”. *Proyecto*, p. 25.

¹³ *Ibidem*, Apéndice I. “As enforced by the motion Picture Association” *Code de [sic] Production Standards*, p. 33.

¹⁴ *Ibidem*, *Proyecto de Código Moral de la Cinematografía Española*, art. 9. cap. I, “Delitos”, arts. 2 al 9, p. 26.

¹⁵ *Ibidem*, *Code...*, cap. I, “Crimes against the Law”, art. 4, p. 34.

Hays limita la representación del “adulterio”, y Ortiz incluye también los “amores ilícitos”; y cuando el estadounidense limita el tipo de besos, el español incluye también el exceso de los familiares o afectuosos, porque “su aceptación como costumbre social ofrecería el peligro de derivar a lo prohibido”.¹⁶ En el capítulo sobre sexualidad, el *Proyecto* de Ortiz censura totalmente las escenas de prácticas abortivas, pero excluye la prohibición de relaciones sexuales entre personas de distintas razas, que sí menciona el Hays.¹⁷ También es más preciso en cuanto a la regulación de los bailes, pues si en Hollywood sólo debían fijarse en que no hubiera movimientos procaces, los españoles deben atender además que se levanten los pies del suelo.¹⁸ Notable es que el *Code de [sic] Production Standards* regula el respeto a cualquier religión, ceremonia y a cualquier ministro del culto, que nunca debe aparecer como villano o comparsa cómica,¹⁹ pero Ortiz pone límites estrictos a las blasfemias o gestos y precisa que no deben atacarse o exponerse principios contrarios al dogma católico.²⁰ Secunda en todo al Hays, pero es claro que tan sólo respecto a su propia Iglesia. También sorprende en el capítulo de Instituciones Nacionales que rebasa el respeto debido a la bandera, los héroes nacionales o las personalidades históricas, cuando respecto a éstas escribe que deberán tratarse con “criterio objetivo”,²¹ dejando abierta la puerta a su personal interpretación y además agrega que no se puede vulnerar la disciplina, el honor o el prestigio de las instituciones armadas. En asuntos repelentes sigue al Hays, pero excluye un punto, la prohibición de representar la venta de una mujer o de su ho-

nor.²² Quizá considerara suficiente su inclusión en el apartado de no maltratar a niños, ancianos, mujeres, pero ciertamente permitió esta vez que se le escapara un punto importante, cuando por lo general la propuesta de Ortiz es mucho más amplia y detallista que la estadounidense.

Para terminar la conferencia se proyectaron trozos de cortes ordenados por la censura tomados al azar y que “merecieron la unánime repulsa del selecto auditorio”, pero Ortiz declara que ha “desechado los trozos más sucios y obscenos” por respeto a la audiencia y ha cortado algunos para “no molestar vuestra sensibilidad”.²³ Ciertamente el azar era relativo y la vocación por el uso de la tijera marcaba su conducta.

Las influencias explícitas dadas por Ortiz Muñoz son pocas, pero dan cuenta de la influencia del pensamiento eclesiástico. Menciona al padre Antonio García D. Figar y su texto *La moralidad en quiebra* (1936), respecto a su concepto de amor que se muestra en las pantallas y a la influencia del cine en las audiencias. Hace mención a un periodista —del que no da su nombre, probablemente porque no está totalmente de acuerdo con sus argumentos, pues se permite criticar moderadamente algunas decisiones de la Junta— del Dr. Torres Torija en sus conclusiones del II Congreso Nacional de Ciencias Sociales en “Méjico” [sic], respecto de la preocupación por la influencia que ejerce Hollywood en la mentalidad de los mexicanos. Esta omisión indica el talante del censor, acostumbrado a cortar todo aquello que no lo secunda a pie juntillas. Declara la influencia evidente de la *Carta Encíclica de S.S. el Papa Pío XI acerca de los espectáculos cinematográficos, Vigilanti Cura*, (1936), en la cual se expresa la preocupación por el cine hollywoodense, en particular por la necesidad de proteger a niños y jóvenes, lo que el mismo pontífice había abordado ya en la bula *Divini Illius Magistri*

¹⁶ *Ibidem*, *Proyecto de código moral...*, cap. II, “Sexo”, art. 13-c, p. 27.

¹⁷ *Ibidem*, cap. II, “Sex”, art. 7, p. 34.

¹⁸ *Ibidem*, cap. IV, “Bailes”, art. 24, p. 28.

¹⁹ *Ibidem*, cap. VIII, “Religión”, art. 1-3, p. 35.

²⁰ *Ibidem*, cap. VII, “Religión”, arts. 33-38, p. 29.

²¹ *Ibidem*, cap. VIII, “Instituciones nacionales”, art. 40, p. 29.

²² *Ibidem*, cap. VIII, “Repellent subjects”, art. 6, pp. 29-30.

²³ *Ibidem*, p. 30.



Celebración del fin de la Segunda Guerra Mundial, 1945. Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

(1929) sobre la educación cristiana de la juventud. Lo que parecería más importante para Ortiz Muñoz es el *Código Moral de la Asociación Americana de Productores y Distribuidores de Películas*, redactado por el padre Daniel Lord y aceptado en 1930 por los productores, presidido en ese momento por William H. Hays por lo que se conoce con su nombre. No tuvo carácter obligatorio hasta 1934, cuando intentaron que fuera cumplido; Ortiz menciona que lo conoció recientemente en España gracias al libro de Enríque Gómez, *El guión cinematográfico* (1944). Francisco Ortiz Muñoz hace notar que también utilizó una serie de notas anexas al documento principal, pero que no las pudo incluir en su publicación. Declara su acuerdo entusiasta con este texto y hace notar que gracias a él, observó que en España están bien orientados, de manera que en la segunda parte de su intervención, en la parte concreta del *Proyecto*, lo adapta (como vimos) a la que él considera que es la realidad de la cultura española.²⁴

Como era fácil suponer que alguna de las personas de la audiencia se preguntara por su calificación para tan complejo oficio, Francisco Ortiz Muñoz declara ser un aficionado al cine y que “por oficio y por afición conozco casi toda la producción cinematográfica nacional y la extranjera venida a España de doce años atrás”,²⁵ o sea desde el año 1934, durante el llamado “bienio negro”, cuando el gobierno era de centro, pero dependía parlamentariamente de una derecha que hizo todo lo posible por dar marcha atrás a los logros alcanzados. Dice que lo motiva, en primer lugar, “la aplicación de los principios de la moral católica al problema de la censura cinematográfica y también el fruto de varios años de labor, de estudio, de meditación y de consejo y asesoramiento”, pues “desde hace más de cinco años tengo la obligación por mi cargo de infor-

mar los guiones cinematográficos españoles y ejercitar la censura de las películas nacionales y de las extranjeras en su versión original primero y luego en español, lo que supone ver cada película por lo menos dos veces”.²⁶ Se declara consciente del rechazo que su oficio suscita, pues “se ha criticado a los cuatro vientos la labor penosa del organismo censor”, se ha dicho que está conformada por gente inexperta y se le acusa de cualquier corte, aún achacándole aquellos que son parte del propio filme.²⁷ Observamos aquí que vive su papel de chivo expiatorio, esa idea muy cristiana de que el sacrificio debe soportarse con entereza, pues es parte de la penitencia que todo humano debe purgar.

Estamos, pues, ante un profesional, que además tiene confianza en sí mismo y considera que con esta disciplina y experiencia ha adquirido un criterio “bastante acertado” porque se “enjuicia” el filme con una visión amplia “comparativa, serena y exenta de prejuicios o intereses particulares”. La responsabilidad de la gestión le hace a uno desposeerse de todo afecto o inclinación partidista que no se encamine al bien común”,²⁸ lo que dicho al margen no se aprecia en muchos de los expedientes que aparecen sesgados por la doctrina católica, el ideario de la Falange o los gustos personales. Ortiz considera que con su *Proyecto*, aplicado “con buena voluntad y con sentido común, tendríamos resuelto el problema de la censura”.²⁹

Ortiz Muñoz plantea dos aspectos medulares: su supuesta neutralidad y la necesidad incuestionable del servicio que considera brindar y que muestra con orgullo a lo largo de toda su disquisición. El pájaro —dicen— no sabe de las condiciones climatológicas en las que vuela, ni del principio biológico que se lo permite, y para precisararlo está el ornitólogo. Ciertamente Ortiz Muñoz tampoco sabe, o no quiere declarar que

²⁴ *Ibidem*, p. 5.

²⁵ *Idem*.

²⁶ *Idem*.

²⁷ *Ibidem*, p. 30.

²⁸ *Ibidem*, p. 6.

²⁹ *Ibidem*, p. 30.

está inscrito en un mundo que condiciona su mirada y sus conceptos, pues está tan seguro de su justicia que la duda no otea cerca de él. Ortiz se cree objetivo, cree que desvela el Bien al despojarlo del “cieno y la obscenidad”, aunque más de uno podría pensar que simplemente era un cínicico y un autoritario: su fe parece ciega, sin embargo no es ingenuo, y expresa la posibilidad de que a algún escucha de la conferencia pudiera parecerle “un tanto o un mucho sermonaria”, por lo que aclara con certeza que para dictar su conferencia, es preciso hacerlo “desde el punto de vista de la moral católica, y en este sentido ni yo sé expresarme de otra forma, ni creo que, de acuerdo con la moral católica, pueda tratarse de distinta manera el tema”,³⁰ con lo que tenemos que el concepto de neutralidad de Ortiz es, ni más ni menos, el pensamiento de la Iglesia, observándose él como el portavoz de la única Verdad. Se considera a sí mismo objetivo y neutral porque no puede concebir otra moral que la católica, y por lo mismo, participar de ella no entra en su concepto de “prejuicios o intereses particulares [...] afecto o inclinación partidista que no se encamine al bien común”.³¹ El talante es claro: sólo una de las dos Españas es la victoriosa y a la otra ni se la ve ni se la oye: se la suprime por todos los medios que sean necesarios, incluso el ninguneo.

Sabemos que pese a su deseo, la sociedad española no era simple y que las tensiones cruzaban exacerbadas por ese mundo todavía dividido entre rojos y azules, azuzadas por el miedo, y aunque a algunos éste les obligara a callar eso no significaba el convencimiento general. Sin embargo, Ortiz Muñoz concluye con una “explicación no pedida [o séase] una acusación manifiesta”: “Me precio de no ser ñoño, ni timorato, ni mojigato”,³² pero agrega que si así se califica al “hombre que procura ser íntegro, seriamente

religioso, piadoso, recto” entonces, quizá sí merecería esos calificativos. Declara que ha rebasado los cuarenta años, que es padre de ocho hijos y “tiene en su haber [...] muchas horas de vuelo”, según leyó a sus audiencias de esa tarde.³³

Las influencias declaradas son, de entrada, como vimos, la moral católica con el carácter incuestionable de Suma Verdad y el axioma de la necesidad de la censura, que está presente en todos los países civilizados, “aún aquellos que pregonan y practican la más amplia libertad de expresión”³⁴ pues atiende un problema “de enorme importancia y de indiscutible trascendencia social”.³⁵ Cada país lo adapta a su idiosincrasia y/o su ideología, pues no puede ser visto de acuerdo a conductas extrañas o puramente naturistas o artísticas.³⁶ Así lo vemos: montado sobre el Código Hays y la encíclica papal de Pío XI que muestra su complacencia porque algún gobierno (no especifica cuál) ha creado comisiones de censura y ha dirigido la industria fílmica nacional a realizar películas adecuadas.³⁷ Ortiz establece normas que le parecen esencialmente españolas, como el bloqueo al erotismo y a la sexualidad, el peso de la religión y algunos otros aspectos.

El mundo en el que se mueve Ortiz Muñoz es de certezas, pero muy amenazadas. En verdad, lo que parece de sentido común, lo “obvio”, es lo más difícil de discernir tanto para el observador externo o extemporáneo como para quienes participan de un supuesto; forma lo que Michel Foucault llama un “sistema de verdad”³⁸ que pauta las creencias y el conocimiento y hay un punto ciego que sólo mediante el análisis se puede comprender. Ortiz se da cuenta de que el cine es un producto cultural y que cada país tiene sus

³³ *Ibidem*, p. 17.

³⁴ *Ibidem*, p. 6.

³⁵ *Ibidem*, p. 6.

³⁶ *Ibidem*, p. 13.

³⁷ *Ibidem*, Apéndice II. *Carta Encíclica de S.S. el Papa Pío XI acerca de los espectáculos cinematográficos*, p. 44.

³⁸ Michel Foucault, *El orden del discurso. Lección inaugural pronunciada en el Collège de Fancia el 2 de diciembre de 1970*, Barcelona, Tusquets (Fábula), 1999.

³⁰ *Ibidem*, p. 6.

³¹ *Idem*.

³² *Ibidem*, p. 15.

normas, pero no percibe sus propias ideas como producto de una cultura católica que lo moldea rígidamente y por eso “los fundamentos doctrinales en que se basan mis apreciaciones”³⁹ le parecen de una verdad absoluta, pues discrepar de las “verdades” dictadas por Dios y sus agentes, es hacerlo no de una opinión sino de un dogma divino.

De entrada, entonces, no cabe con él la discusión. Ortiz Muñoz lo sabe y lo que trata de exponer son las dificultades de una práctica de “enjuiciamiento” que debe realizar el Estado desde el momento en que el Movimiento Nacional se declaró católico, debiendo asumir “las normas morales y dogmáticas del catolicismo como ley fundamental de su actuación en cuanto a Estado. Remover las causas de pública corrupción, así en el orden de las ideas como en el de las costumbres es obligación de todo Estado”.⁴⁰ La palabra de Dios tiene que imponerse en la tierra y un Estado católico tiene la obligación de establecerla firmemente y para eso institucionalizar la censura que construya una mirada católica en todo aquello que tenga importancia social, debe “prohibir y eficazmente impedir [...] todo acto público de trascendencia corruptiva, ya en la región de las ideas ya en la de la moral”, y hacerlo de la misma manera y con el mismo sentido con el que un padre cuida la conducta adecuada de sus hijos.⁴¹

El Estado tiene entonces la obligación de imponer un código cultural para cumplir su función paterna, pero tiene una guía: la Iglesia y el dogma. Tiene también un fin: la santificación de las costumbres y la imposición de la doctrina evangélica. En esa cruzada del Estado se debe atender tanto los bienes materiales como los espirituales, ambos necesarios “para el buen ser o digna vida de la sociedad civil”.⁴² También Pío XI en su

Encíclica habla de que el cine, la ciencia, la cultura deben dirigirse a la gloria de Dios y “a la extensión del reino de Jesucristo en la tierra”, así que Ortiz no está solo en esta peculiar empresa.⁴³

Se trata de construir el territorio de Dios en la tierra, pero los hombres chapotean en el barro y la obra de la Comisión Nacional de Censura Cinematográfica, expresa retóricamente Ortiz, no ha estado exenta de los errores involuntarios que tienen a menudo las obras humanas, “aunque en ella se ponga la mejor voluntad e intención”.⁴⁴ “Es cierto [que] en las tareas de la censura, como en todas las obras humanas, los errores han sido muchos; pero el propósito, la intención, el criterio que propugno son nobilísimos y absolutamente ortodoxos”, ergo, cabe agregar, verdaderos.⁴⁵

He ahí el proyecto que se quiere construir y que involucra un concepto de nación en el que el Estado español realiza un proceso paralelo: al mismo tiempo de establecer la censura fomenta la industria cinematográfica como un instrumento de control político e ideológico. En España, la Ley sobre Ordenación y Defensa de la Industria Nacional regula una actividad que se considera importante y que desde 1941 cuenta, entre otras medidas muy importantes a favor de la industria, con subvenciones dadas ex profeso al Sindicato Nacional del Espectáculo, afiliado a la Falange, para su desarrollo. Tanto la censura como el fomento fílmico sirven al proyecto de una nación particular, una que imaginan como sucursal del paraíso en la tierra.

La censura regula el contenido de las películas desde el primer momento, aprobando o no el guión, y pauta su factura, distribución, exhibición y consumo, la publicidad de diferentes órdenes, sea impresa o fílmica (el *trailer*), los *stills* que adelantan (en tanto foto fija desde los vestíbulos de los cines) lo que se verá en pantalla, las

³⁹ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 6.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 6.

⁴¹ *Ibidem*, p. 7.

⁴² *Ibidem*, p. 6.

⁴³ *Ibidem*, Encíclica, p. 40.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 5.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 17.



Exterior del molino de café *Villarías*, 1950. Colección Sara Villarías.

revistas y todo cuanto se relacione con el cine. La llamada doble censura, primero sobre el guión y después sobre el filme terminado, da cuenta de la conciencia de los censores acerca de las múltiples maneras en que en un filme se traslapan contenidos y ellos quieren tenerlos controlados todos, pues podrían atentar contra su cruzada. El cine extranjero se escapa de la censura al guión y las películas foráneas de habla castellana del permiso de doblaje, que también está sujeto a censura. La Junta puede manipular la cinta cortando escenas o secuencias, cambiando los diálogos y una vez “enjuiciada” puede declararla autorizada, tolerada, recomendada o de plano prohibida, y con estos recursos cree negociar entre las necesidades del público de distraerse y las de la censura de protegerlo de las amenazas que se ciernen sobre él.

La Iglesia tiene un papel medular en la Junta mediante un delegado eclesiástico para los temas morales, con poder de veto. Más tarde contó además con una instancia propia que clasificaba los filmes: la Comisión Episcopal Española de Cine, Radio y Televisión, que en 1960 publica una *Guía de películas estrenadas*,⁴⁶ que abarca los años 1954-1959 pero incluye filmes anteriores que se seguían exhibiendo. Hace énfasis en los valores católicos y enfrenta las exigencias comerciales, muy fuertes en el medio y explícitas en el cine de Hollywood (que conllevan la exigencia de dinero y éxito, además de la exaltación del individualismo), así como a las que llama “pasiones salvajes” o “instintos”.

Arrogancia, prepotencia y construcción cultural

En “Elogio de la templanza”, Norberto Bobbio distingue —sin mostrar un carácter axiológico

⁴⁶ Secretariado Nacional de la Comisión Episcopal Española de Cine, Radio y Televisión, *Guía de películas estrenadas (1954-1959)*, Madrid, Delegación Eclesiástica Nacional de Cinematografía-Fides Nacional, 1960.

sino analítico— entre virtudes débiles y fuertes en quienes tienen el oficio del gobierno.⁴⁷ Algunas de las virtudes típicas de los poderosos son la firmeza, la valentía, la audacia, la generosidad, y se manifiestan en la vida política y en la guerra.⁴⁸ Para los héroes es lícito lo que no lo es para el hombre común, incluso los excesos y el uso de la violencia en aras de ser magnánimo y/o victorioso; sin embargo, Erasmo planteó como vicios la arrogancia, la perversidad y la prepotencia y como cualidades la clemencia, equidad, prudencia, benignidad, cautela, honestidad, entre otras cualidades;⁴⁹ por su parte, Bobbio destaca la templanza, opuesta a la opinión exagerada de los propios méritos (la arrogancia) y del abuso de potencia ostentada y ejercitada (la prepotencia).⁵⁰ La templanza arroja a la tolerancia y al respeto a las ideas y formas de vivir de los otros y permite la misericordia y la compasión,⁵¹ sentimientos exaltados por el cristianismo. Estas cualidades parecen ajenas a la clase política española en 1946 y especialmente al aparato censor.

Probablemente su arrogancia y prepotencia provienen de lo que Michael Oakeshott ha llamado “política de la fe”, una categoría de análisis que permite enmarcar un estilo de ejercer la política opuesta, aunque coexistente en la realidad, con la que el llama “política del escepticismo”.⁵² La primera implica la confianza en que el Estado puede lograr la prosperidad y la perfectibilidad humanas, no en un sentido religioso, aunque en nuestro caso así sea, sino mediante el poder y los instrumentos políticos, mientras que los escépticos no consideran esto viable ni creen en una verdad única, y sólo pretenden que

⁴⁷ “Elogio de la templanza”, en Norberto Bobbio, *Elogio de la templanza y otros escritos morales*, Madrid, Temas de Hoy, 1997, p. 55.

⁴⁸ *Ibidem*, p. 56.

⁴⁹ En “La educación del príncipe cristiano”, en Norberto Bobbio, *op. cit.*, p. 57.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 59.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 61-62.

⁵² Michael Oakeshott, *La política de la fe y la política del escepticismo*, México, FCE, 1998.

el Estado preserve la paz y el orden, la seguridad y los derechos individuales, aceptando que el hombre es un ser falible y sin intención de redimirlo. Quienes se inscriben en la opción de la fe suelen aceptar gobiernos omnipresentes y autoritarios que controlan a la sociedad para perfeccionar a sus miembros, y a menudo son regidos por el dogmatismo y olvidan el Estado de derecho. Parten de cierta fe en la humanidad, puesto que ésta es perfectible, y una enorme fe en la fuerza política. Los escépticos suelen ser conservadores, pero en Ortiz, que lo es y mucho, observamos esta confianza en el poder político, aunque lo mezcle con el dogma católico, algo normal por cuanto el Estado ha asumido oficialmente esta religión. En algunos aspectos esta postura resulta contradictoria con otros de sus postulados, como veremos.

El mundo político abarca muchas cosas. Incluye una dimensión simbólica que implica a la cultura y a los imaginarios sociales, o sea las formas de percibir y de imaginar el mundo, con los que los seres humanos se conceptualizan a sí mismos. Un imaginario no es sinónimo de mentira, aunque diste de la objetividad. Esta presente en toda situación humana, conformando un nivel de la vida y lo permea todo: las clases sociales desde que las hay, las diferencias étnicas desde que el contacto geográfico las hizo evidentes, la diferencia sexual que deviene en géneros, las formas de ejercer el poder. Todo aspecto histórico está indisolublemente ligado a lo simbólico, como condición necesaria para su existencia, aunque no se reduzca a ello. Los estados han tratado de construir ese territorio cultural de determinada manera, pues como ha explicado Roger Bartra, determinadas redes imaginarias son necesarias para establecer cualquier tipo de orden político,⁵³ por ejemplo, no podría implantarse un régimen dictatorial en una sociedad cuyo imaginario cobijara ideas de

⁵³ Roger Bartra, *Las redes imaginarias del poder político*, México, Océano, 1996.

democracia y libertad de expresión como un derecho inalienable.

Al estar inmersos en una sociedad todos participan (participamos) de lo que Foucault ha llamado un “sistema de verdad” que pauta el conocimiento y las creencias, pues implica un código aceptado y reconocido socialmente, construido a través de un largo proceso histórico.⁵⁴ Sin embargo los victoriosos quieren hacerlo expedito, dado que cuentan con los medios y el poder para pretender convertir su ideología en “dominante”,⁵⁵ pero este proceso no se impone sin mediar con otros sistemas de ideas, por ejemplo las que han sido llamadas mentalidades,⁵⁶ concepto muy parecido al que José Ortega y Gasset llamaba “creencias”, ideas en las que estamos inmersos y desde las que vivimos la vida sin reflexionar sobre ellas,⁵⁷ que conforman nuestros prejuicios y son de una enorme importancia para construir nuestros imaginarios.

Imponer una ideología de manera radical es empresa ardua y seguramente imposible, porque en toda sociedad existen ideas de diversa índole, en constante tensión, campean contradicciones, posibilidades diversas y límites de la mirada; además, modificar las fronteras de la percepción implica mediar con las resistencias: “Donde hay poder hay resistencia”.⁵⁸ Para penetrar en las voluntades, el poder debe hacer acopio de recursos y concesiones a las ideas previas

⁵⁴ Michel Foucault, *op. cit.*

⁵⁵ Lo entiendo como un sistema de ideas, imágenes, conceptos, valores que emergen de una sociedad dada para cumplir una función adecuada a los intereses de un determinado grupo social, que se intenta imponer a la sociedad en su conjunto o a grupos de ella para que sea “dominante”, lo que rara vez se logra, produciéndose siempre un campo de tensión.

⁵⁶ Conjunto de ideas no conscientes ni sistematizadas, emociones, valores, afectos y temores que se traducen en comportamientos, rituales, prácticas y actitudes, aceptaciones y rechazos muchas veces sin una consistencia aparente. No son homogéneas, pese a que así se trataron anteriormente.

⁵⁷ José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe (Austral), 1940.

⁵⁸ Michel Foucault, *Historia de la sexualidad. I. La voluntad de saber*, México/Madrid, Siglo XXI, 1977, p. 116.

o de otro orden —como plantea Antonio Gramsci— y sólo así puede lograr el consenso y quizá la hegemonía.⁵⁹ El franquismo se lo propuso, muy de acuerdo con su estilo autocrático, pues tenía medios poderosos para lograrlo y la censura es una de las herramientas con la que intentan conformar un imaginario adecuado para el régimen político. La maquinaria censora, que puede ser sutil o burda, evidente o discreta, implica una voluntad de construir una mirada del mundo, sólo una, y una forma de construcción de lo visible. Implica una percepción de lo que es peligroso, un inventario de los temores y un catálogo de lo debido, que nos permite ver las fobias y las filias de un grupo de poder y da cuenta de la arrogancia del grupo que lo ostenta, tan lejos de la templanza erasmiana. Saber hasta dónde lo logró sería otro tema, pero lo que el texto de Ortiz Muñoz nos permite analizar son las ideas de su pretensión, que tienen sentido de acuerdo con una lógica autocrática del poder.

Vistas así las cosas, es importante precisar ¿qué se puede ver y oír en cada época?, ¿qué se puede construir a partir de eso?, ¿cómo se dan los cambios?, ¿hasta dónde pueden realizarse, recibirse e integrarse? Al tratar el tema de la censura abordamos la arrogancia y la prepotencia de un grupo que quiere modificar en forma tajante la cultura y la mentalidad, con base en el argumento de su “Verdad”, así, con mayúsculas. Si el mapa cultural en la España de la década de 1930 permitía opciones diversas, el ensamblaje que se impone con la victoria del franquismo trata de acotar el territorio imaginario en un único sentido, lo que configuraría, a su vez, las normas de conducta, de distinción y de buen gusto.⁶⁰

Hablamos de “cultura” como un conjunto de valores, costumbres, creencias y prácticas liga-

das a una forma de vivir la vida, un código de significación que permite a los individuos de un grupo interactuar entre sí, que incluye los imaginarios tanto como los símbolos compartidos que los expresan y las representaciones en que se encarnan, que muchas veces son hechas con imágenes.⁶¹ El cine es importante por eso, porque los imaginarios están hechos en gran medida de imágenes y no sólo transmiten contenidos sino que los construyen, pues hacen visible o concebible cosas que antes no lo eran.

Y la cultura que tratan de negar estos franquistas es sólida y poderosa. En España el mundo intelectual de la década de 1930 había sido muy intenso y había heredado debates que se remontaban al siglo XIX, cuando se hablaba en forma insidiosa de las dos Españas, idea que Antonio Machado retomó para caracterizar dos proyectos de país, dos formas de comprender el mundo: la una apostando por el progreso, la libertad, la democracia y con profunda confianza en el pueblo como quintaesencia de la humanidad, demandando una sociedad laica, buscando formar ciudadanos en lugar de súbditos, de establecer las pautas para la modernidad mediante el dominio de la ley, modificando la vieja y añeja tradición que se resistía a darle paso mientras que la otra pretendía la conservación de los privilegios y del *statu quo* reinantes, el que organizaba una vida basada en los linajes y las tradiciones del Antiguo Régimen, con una presencia fuerte de la Iglesia y del Ejército. Estas posturas se han presentado como un binomio excluyente y radical, lo que puede parecer algo simple, pero tiene la virtud de organizar las ideas al señalar los dos polos extremos, que esconden los matices de muy diversas opiniones y proyectos: la “nueva” y la “vieja” España. En ambos casos sus adeptos se han sentido poseedores de la “verdadera”,

⁵⁹ Antonio Gramsci, *La formación de los intelectuales*, México, Grijalbo, 1977. También de este autor, *Cultura y Literatura*, Barcelona, Península, 1977, y *Obras*, México, Juan Pablos, 1975.

⁶⁰ Pierre Bourdieu, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, México, Taurus/Aguilar, 2002.

⁶¹ Se dice que una cultura se comparte cuando hay palabras y hábitos lingüísticos, tradiciones, comportamientos, ritos, convenciones, gestos, valores, creencias, representaciones e imágenes colectivas que tienen significados comunes y devienen símbolos. Estamos así ante un imaginario compartido.



El presidente Lázaro Cárdenas con los *niños de Morelia*. Archivo General de la Nación, México, Fondo Díaz, Delgado y García.

la “esencial”, y consideran que el otro bando la usurpa, que la de “los otros” es simplemente falsa. Las dos posturas no sólo fueron antitéticas sino excluyentes. El llamado “problema de España” enuncia la pretensión de dilucidar su “ser” o “esencia” y se convierte tanto en una obsesión que discuten los intelectuales en la primera mitad del siglo XX en forma incontinente, como también en el argumento que algunos esgrimieron para provocar la guerra civil.

La Segunda República española está marcada por un ideal ético y estético que atraviesa todos los órdenes de la vida. Muchos de esos ideales los expresa con precisión la Institución Libre de Enseñanza, escuela más que pedagógica, con un amplio carácter humanista. Las ideas que sostienen a la Institución se basaron en el krausismo, que puede considerarse más un estilo que una actitud intelectual o una doctrina.⁶² La religión no tiene para estos liberales el carácter tradicional, pues consideran inteligible la existencia de una causa suprema rectora de la vida en la que están inmersas tanto las cosas físicas como las espirituales, lo que propicia la supremacía de la ciencia y de la razón para dirigir el conocimiento y regir las relaciones humanas.⁶³ Mediante una investigación ordenada y sistemática puede conocerse al Ser Absoluto y para eso priman la libertad de investigación, la educación y la ciencia, que se enriquece con otros valores y con la idea misma de secularización.

La Institución Libre de Enseñanza, avanzada del liberalismo, procura un pensamiento y un imaginario adecuado para crear a un hombre con confianza en su propia razón y en sus derechos elementales. Para Francisco Giner de los Ríos era una tarea nacional, por lo que en 1880,

⁶² Manuel Tuñón de Lara, “El krausismo y la Institución Libre de Enseñanza: sus diversas proyecciones en la vida cultural española. Giner, Azcárate, Cossío”, en *Medio siglo de cultura española (1885-1936)*, Madrid, Tecnos, 1970, p. 37.

⁶³ Teresa Rodríguez de Lecea, “La Institución Libre de Enseñanza. La escuela de la Institución”, en *Historia 16*, Madrid, año 5, núm. 49, p. 73.

en la ceremonia de apertura de cursos declaró: “Vamos a redimir a la Patria y devolverla a su destino”. Es, pues, un proyecto regeneracionista,⁶⁴ en el que la fe está presente, pero también la templanza. Durante la Segunda República este ideario librepensador tiene mucha influencia, se difunde e incluso trasciende el carácter de elite que había tenido para abarcar sectores más amplios que se vieron beneficiados de sus conceptos de humanidad y progreso. Esta esperanza se vino abajo con la victoria de los llamados “nacionales”, y aunque no se puede argüir que fuera hegemónica sí era un horizonte de aspiración.

Ciertamente la censura implica un problema ético, y aunque ha sido un tema de larga duración esta dimensión particular sólo pudo entenderse cuando se puso en cuestión el derecho a ser informado y a la libre expresión, lo cual se debatió en Francia desde 1789, y sólo lo decretó la ONU como un derecho en 1948, después de sustentada la conferencia que ahora trabajamos. Es más, el control que establece la censura es previo al supuesto daño que se produciría, lo que la coloca en una situación ilegal o alegal, que paradójicamente legaliza lo arbitrario y castiga por un daño no realizado. Estas cuestiones no preocupaban a Francisco Ortiz Muñoz, fuertemente blindado para cualquier opinión que no coincidiera con la suya.

La censura se dirige a toda actividad social, pero lo hace quizá con más énfasis cuando se trata de áreas de la cultura o del entretenimiento, como lo es el cine, por cuanto la enorme importancia de las ideas y de las imágenes en la conciencia de la gente, por su carácter comercial e industrial de índole masiva, que pone en duda que sea un arte y por la enorme fuerza de su lenguaje que procura un efecto superlativo de realidad. En la Iglesia católica —y por lo tanto en la cultura española— no hay iconoclastia, antes bien las imágenes son bienvenidas para la doctrina, lo que crea un terreno de aceptación de las

⁶⁴ Manuel Tuñón de Lara, *op. cit.*, p. 46.

artes plásticas y del cine, pero la institución ha cobijado una censura fuerte. Además, en la primera mitad del siglo XX, en Occidente⁶⁵ hay una gran conciencia de la preeminencia del sentido de la vista y de la importancia de la cultura visual; Michel de Certeau hace notar que a partir del siglo XVII lo visible asume el prestigio de lo real, mientras que el mundo interior, invisible, se convierte en terreno misterioso y del que se desconfía.⁶⁶ En el siglo XX, los estudios sobre los públicos remarcaron la influencia de lo visual en sus audiencias que se pensaban inermes y pusieron sobre aviso a quienes creían poder construir una forma de mirar, y de esta manera un imaginario y una cultura.

En los años posteriores a la Segunda Guerra mundial los estudios sobre la comunicación de masas en Estados Unidos de América surgen de la psicología y centran la atención en los espectadores para ver hasta dónde se puede influir en ellos; mientras que en Europa el debate gira además en torno a su papel de arte y su carácter pedagógico, dando peso a la cuestión ética. La influencia en la niñez y la juventud es una preocupación muy especial desde la década de 1930 y las teorías giran en la suposición de un aprendizaje indiscriminado por parte de ellos, de acuerdo con la teoría de la “aguja intradérmica”, según la cual el mal penetraba las conciencias como si fuera una sustancia inyectada; en ese sentido Fredric Wertham publicó en 1954 el libro *La seducción de los inocentes* que causó un gran impacto. En su *Encíclica* de 1939 también el Papa Pío XI se preocupa por el carácter masivo del cine, la heterogeneidad de las audiencias y su supuesta pasividad ante las imágenes en movimiento.⁶⁷

En los difíciles años de la década de 1940, en los que no sólo había en España precariedad económica sino una férrea represión política e ideo-

lógica, la censura fue una de las herramientas principales para construir el imaginario de sus habitantes, manejada por un grupo en que algunos estaban ávidos por instaurar el reino de Dios en la tierra. La situación ha merecido enfado e insultos, pero es necesario entender el carácter de la propuesta, porque pautó en forma importante a la sociedad española.

Función de la censura según Ortiz Muñoz

Como vimos antes, Ortiz Muñoz no duda en ningún momento en la necesidad de la censura y para justificar esta inclinación se basa en el dogma establecido por “las grandes verdades religiosas, teniendo en cuenta la innata inclinación del hombre al mal, ya que perdimos por el pecado la inocencia primera. Y dentro de esta malicia común a todos los mortales” circulan las películas.⁶⁸ Según el censor, este concepto del ser humano está detrás de todo el proceso filmico, y de él participan todos, tanto las potenciales víctimas como los victimarios; por eso pretende proteger a los incautos espectadores de cine, especialmente a los niños y jóvenes, y hacerlo por anticipado, acusando a las películas de lo que hoy llamaríamos un delito de intención y dado que para la doctrina existen los pecados de pensamiento, palabra, actuación u omisión, se evita caer en el último de ellos, para proteger a los otros a los espectadores. Sin embargo, su prepotencia resulta chocante, pues este hombre caído redimible por la política cultural del Estado supone una calificación excepcional en los censores, una arrogancia cobijada en la que Oakeshott llama una “política de la fe”.

Resulta notable el contraste respecto al pensamiento liberal español. La Institución Libre de Enseñanza —en tanto portavoz del liberalismo— intentó eliminar la idea de “la culpa”, pilar del catolicismo y buscó la armonía entre los hombres y entre ellos y la naturaleza, con la idea

⁶⁵ Véase Donald M. Lowe, *Historia de la percepción burguesa*, México, FCE (Breviarios, 430), 1986 [1982], p. 20.

⁶⁶ Michel de Certeau, “La magistrature devant la sorcellerie au XVII siècle”, en *L’absent de l’histoire*, París, Maison Mame (Sciences Humaines et Ideologies), 1973.

⁶⁷ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, *Encíclica...*, pp. 42-43.

⁶⁸ *Ibidem*, p. 13.

de que los seres humanos son buenos por naturaleza y tienen dignidad, y que estos rasgos los desarrolla una educación adecuada. Era por eso medular el respeto y la confianza en los niños y en su independencia, sin pretender condicionarlos en ningún sentido. Ciertamente toda idea se nutre de otras previas y las ilustradas sostenían este andamiaje. La idea de la bondad y el valor intrínseco de las personas proviene de Las Luces, y ofrece los argumentos para limitar el papel social de la Iglesia y de la monarquía; aspira a que la sociedad se constituya por ciudadanos y no por súbditos o fieles devotos, y a desarrollar un pensamiento racional y crítico. En España el debate apareció desde la época de Carlos III, marcadamente en el pensamiento de Feijoo y Jovellanos. El krausismo se inspiró en estos elementos para propugnar el valor intrínseco de los seres humanos y la igualdad de todos ellos.

Ideas opuestas, totalmente contrarias a las que vemos en Ortiz Muñoz. Su concepto del hombre caído deriva de la doctrina católica, y si bien en toda sociedad conviven en tensión conceptos diversos y aún contradictorios, en la España de 1946 el poder del régimen era enorme y la presencia liberal, aún derrotada, parecía ser todavía temida por ellos, pues tanto tenían que insistir en contradecirla, por lo que la radicalización de sus opiniones era muy fuerte. La censura busca imponer una ideología que se quería dominante, y si bien latía en la tradición española y no se había convertido en residual ante la avanzada liberal republicana, sí se había cuestionado acremente. En la posguerra, quienes ganaron lograron que “la culpa” volviera a ser hegemónica.⁶⁹ Sólo una de las dos Españas era la victoriosa.

⁶⁹ Algunos conceptos dominan en su tiempo presente; éstos son llamados aquí dominantes o hegemónicos, otros parecen adelantarse y abrir nuevos tiempos y/o expectativas, son los emergentes, que no siempre son bien aceptados y otros tienen su sentido del pasado y es por las inercias que se mantienen vigentes. Lo residual no es necesariamente obsoleto, puede ser vivido como válido aunque surja de necesidades sociales previas; véase Raymond Williams, *Marxism and Literature*, Oxford, Oxford University Press, 1977, pp. 121-127.

Con Michel Foucault tenemos claro que cada época histórica tiene un marco limitado de percepción,⁷⁰ pero también que éste no es inmutable y que la historia lo penetra y lo modifica todo. Como explicó en 1964 Umberto Eco: “toda modificación de los instrumentos culturales, en la historia de la humanidad, se presenta como una profunda puesta en crisis del ‘modelo cultural’ precedente”,⁷¹ en este caso del liberalismo español, que aunque no fuera dominante y conviviera con latencias tradicionales, era peligroso. Una pintura, una película, una novela, una canción pueden serlo porque posibilitan una mirada específica, permiten concebir ciertas cosas y aún convertirse en modelo para las prácticas individuales y colectivas. El campo cultural⁷² que se impone, se define por un capital de ideas tradicionales avalado ampliamente por el poder político y por el control de los medios. Los discursos del poder penetran en las conciencias y en los cuerpos al grado de encarnarse incluso en los que Pierre Bourdieu llama *habitus*, o sea gestos, gustos, hábitos, formas de pensar y sentir que se interiorizan y se expresan con el cuerpo y en sus actitudes. En gran medida se aprenden en las pantallas, estableciéndose como formas de distinción y buen gusto. En este caso son actitudes que denotan un concepto del estoicismo, el honor y la dignidad, la modestia y la devoción al régimen y a la Iglesia. Así, Ortiz dice en su *Proyecto* que “las expresiones groseras, vulgares o plebeyas no serán permitidas” pues debe seguirse el “buen gusto”,⁷³ por supuesto la desnudez total

⁷⁰ Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, México, Siglo XXI, 1979, p. 5.

⁷¹ Humberto Eco, *Apocalípticos e integrados*, Barcelona, Lumen, 1995, p. 51.

⁷² O sea, de acuerdo con Bourdieu, un espacio estructurado, relativamente autónomo, con códigos de significación propios, instituciones específicas, jerarquías, normas de funcionamiento y en el cual hay tensiones de índole muy diversa; Pierre Bourdieu, “Algunas propiedades de los campos”, en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo/Conaculta, 1990.

⁷³ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, cap. VI, “Vulgaridad”, art. 32, *Proyecto...*, p. 29.



Grupo escolar 3^{er} año del Colegio Madrid, 1945. Colección Familia Carreras Pla.

o parcial se veda y la ropa no debe realzar en forma provocativa el cuerpo o sus partes, y deben evitarse transparencias y telas translúcidas;⁷⁴ así condicionan un estilo, pues como escribe Pierre Bourdieu el cuerpo y las técnicas corporales se convierten en un capital físico que nos identifica con determinado estatus social y/o económico,⁷⁵ algo especialmente importante en esa sociedad estamental y de linajes que se reacomodaba después de la Segunda República.

Una mentalidad católica implica supuestos, creencias, prejuicios, redes imaginarias que tienen el plus para el régimen franquista de permitir que sus acciones estén justificadas; por ejemplo, la idea de que el perdedor en el mundo terrenal será el futuro ganador del paraíso, y de que el ser humano sólo se redime mediante la pérdida y el sufrimiento; así como la idea de que los placeres, la ambición, y la carne se consideran como los enemigos fundamentales del ser humano; asimismo, la diferencia y jerarquía social y de género sexual se conciben como si fuera de origen divino y por ende como algo esencial y eterno. En términos del orden social esta mentalidad sirve y propicia un concepto del Estado autoritario y ajeno a los intereses populares, una sociedad organizada en grupos radicalmente separados, como estamentos al estilo del Antiguo Régimen, que avala privilegios para un grupo con un peso determinante del linaje frente al individualismo y al libre esfuerzo, por lo que no se prepara a la gente para entrar a la modernidad ni a demandar derechos humanos; debe aceptarse la idea de que la Ley no se aplica en forma igualitaria ni existe la seguridad jurídica ni el Estado de derecho, lo que obliga a la resignación y requiere la esperanza, aceptar la fatalidad porque así dictó Dios las cosas. Esta España parecía estar hecha de una vez y para siempre. Para construir las redes imaginarias adecuadas Ortiz Muñoz caracteriza con cuidado sus “fundamen-

tos doctrinarios”, que muestran desde el título su carácter religioso.

En este escenario el cine de casa, el español, asume una postura ideológica precisa y por eso se insiste en que la industria empieza con la Victoria. El cine extranjero es más peligroso y los censores se muestran especialmente atentos a las diferencias culturales y prestan mucha atención al hollywoodense, que ocupa crecientemente las apetencias de los españoles, pero que encarna la amenaza al proponer un concepto del ser humano y de la sociedad más amables, lo que resulta subversivo. Este es otro punto medular que desarrolla en el capítulo intitulado *Inmoralidad del cine*. En el considera que:

El cine, desde su invención hasta la fecha ha sido fundamentalmente frívolo y falso. Desde el punto de vista moral [...] puede afirmarse casi rotundamente que el cine es malo. Defiende y difunde por lo general un concepto y sentido de la vida una apología o interpretación de las pasiones humanas una visión utilitarista o materialista del bien, del amor, de la moral y de las costumbres, contrarios, o por lo menos distintos, de la concepción cristiana que nosotros tenemos del bien, de la verdad, de la virtud, del amor, de la vida, de la muerte y del más allá. El cine es el vehículo más eficaz de modos de ser, de costumbres, de sentimientos, de fobias y de filias.⁷⁶

“Nosotros” se refiere por supuesto al grupo religioso inserto en el Estado. Pero también en su *Encíclica* el Papa considera necesario poner un “freno a la maldad del arte cinematográfico”.⁷⁷ Además de malo es poderoso por tres de sus características básicas: 1) los intereses comerciales y su naturaleza industrial, 2) su carácter masivo y 3) la enorme fuerza de su lenguaje.

⁷⁴ *Ibidem*, cap. V, “Indumentaria”, art. 26-31, *Proyecto...*, p. 28.

⁷⁵ Pierre Bourdieu, *op. cit.*

⁷⁶ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, pp. 7-8.

⁷⁷ *Ibidem*, *Encíclica...*, p. 39.

El poder de las imágenes es de sobra conocido y en la primera mitad del siglo XX se insiste en eso. La imagen influye en las emociones de sus públicos y a menudo limita su reflexión, se considera caldo de cultivo para la irracionalidad de las audiencias. Su lenguaje, llamado onírico por estar construido con símbolos y metáforas y ser similar a la forma de soñar, es recibido en un ámbito peculiar, en donde la imagen y el sonido de la pantalla focalizan la mirada y el oído, y todo ello lo vincula con deseos y pulsiones inconscientes de los espectadores, las partes reprimidas por la cultura que los convierten en potenciales violadores del orden, agentes de lo instintivo, lo biológico y lo meramente anímico que amenaza el ansia de controlar la animalidad humana con el raciocinio. En el *Prámbulo* de su *Proyecto*, Ortiz Muñoz plantea que: “La gente puede llegar a acostumbrarse al asesinato, la crueldad, la brutalidad y otros hechos reprobables, si son reiteradamente expuestos”;⁷⁸ en el *Proyecto* dice que la aparición frecuente de éstos tiende a rebajar el “respeto a lo sagrado de la vida”.⁷⁹

Ortiz Muñoz conoce los sutiles mecanismos de transmisión, por eso recurre otra vez al orden cristiano: “En el principio fue el Verbo”. Román Gubern plantea que “la imagen tiene una función ostensiva y la palabra una función conceptualizadora: la imagen es sensitiva, favoreciendo la representación concreta del mundo visible en su instantaneidad, y la palabra es abstracta”.⁸⁰ Para los censores su palabra permite ordenar, clasificar, clarificar, distinguir y limitar la potencia de las imágenes en movimiento. Ortiz Muñoz en el *Preámbulo* a su *Proyecto* lo dice así: “el libro describe; la película muestra la realidad con detalles más vivos e impresionantes”, de manera

que las frías páginas no se comparan con “la película [que] hiera la vista y el oído a través de la directa reproducción de los sucesos reales o fantásticos”.⁸¹ Representa una “atracción, espectacularidad y presentación vibrante y sugestiva de los hechos llevados a la pantalla, determinan una más íntima y profunda reacción en el público y una mayor influencia emotiva que cualquier otra forma de representación artística”.⁸² El poder de la imagen se vislumbra como algo húmedo que penetra sutilmente las conciencias, el de la palabra es secante, determina qué es lo correcto para el “orden de las cosas” que se desea. Foucault nos dice: “Es necesario concebir el discurso como una violencia que se ejerce sobre las cosas, en todo caso como una práctica que les imponemos”⁸³ y que no está previamente significada, sino que se construye sobre su marcha. Lo primero que se prohíbe en la cultura occidental, agrega, son la sexualidad y la política.⁸⁴

En su *Encíclica acerca de los espectáculos cinematográficos*, Pío XI entiende la necesidad de esparcimiento en cuerpo y espíritu de la gente, pero insiste en que sea digna del “hombre racional” y conforme a la “integridad de costumbres”.⁸⁵ El “cine”, generalizando el término, es el hollywoodense que se convierte en “el otro”, el anverso necesario para la propia definición. Las películas deben defender y difundir un concepto de la vida dirigida a la trascendencia y al amor al prójimo, respetuoso de la moral y de las costumbres católicas. El censor señala la influencia fílmica sobre la ciencia médico-moral para contribuir al conocimiento y por lo tanto a la enmienda. Supone que esas películas producen desviación afectiva, depauperación orgánica, hastío al trabajo, sustitución del “yo” por el héroe pelicularo,⁸⁶ y cita al Dr. Torres Torija, quien

⁷⁸ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 24.

⁷⁹ *Ibidem*, arts. 2-11, “Otros delitos”, *Proyecto...*, p. 26.

⁸⁰ Roman Gubert, *Del bisonte a la realidad virtual. La escena y el laberinto*, Barcelona, Anagrama (Argumentos), 1996, p. 45.

⁸¹ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 23.

⁸² *Ibidem*, p. 24.

⁸³ Michel Foucault, *El orden del discurso...*, *op. cit.*, p. 53.

⁸⁴ *Ibidem*, p. 14.

⁸⁵ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, *Encíclica...*, p. 42.

⁸⁶ *Ibidem*, p. 10.

considera que los problemas del cine de Hollywood no son adecuados a la idiosincrasia del mexicano por fomentar un apetito sexual no adecuado para el carácter y sensibilidad latinos, un instinto de matonería y pistoleroismo impropio de pueblos violentos, desmedida ambición de lujos y comodidades no adecuadas a la situación económica del país, importancia otorgada a la apariencia material y condición económica de las personas (más que a su conducta moral), inclinación al alcoholismo y la vagancia, falta de responsabilidad de los padres e incomprensión de los hijos hacia sus desvelos, “tendencia de la mujer a obtener mayor libertad, que con justicia debe concedérsele, pero sin que raye en los límites del libertinaje”,⁸⁷ y “disminución por parte del hombre de la estimación de la honra de la mujer”.⁸⁸ Ortiz también considera adecuada la crítica que hace respecto a los aspectos patrióticos, por la “ridiculización del tipo racial hispánico; abandono de las costumbres y hábitos típicos; formación de una psicosis bélica para beneficio de otras naciones; creación de un complejo colectivo de inferioridad física, cultural, económica y militar”. Estas notas son para Ortiz, “bien claro está”, también adecuadas para las españolas, al afectar el concepto de la juventud, la familia y la patria.

Las potenciales víctimas, seres caídos, inermes, un poco bobos, son carne crédula a la que es fácil engañar en territorios delicados como son el amor, el erotismo, el patriotismo, la política o la religión, y en el concepto que el ser humano tiene de sí mismo. Estas personas podrían pensarse merecedoras de ciertos beneficios, aún sin ganárselos a pulso, sin sacrificio ni sufrimiento, por ejemplo aspirar a la igualdad social o creer que la diferencia de clase no ha sido dictada por Dios. En fin, las audiencias podrían irse con el mal disfrazado por esas alegres imágenes que parecen tener vida propia en las pantallas. El demonio tienta y nuestro censor busca en la

gente la chispa divina, pero soslaya los otros rasgos humanos como son la racionalidad, la crítica, el mal, la tentación, el deseo sexual y erótico, el anhelo ético, tan presente en el liberalismo previo.

Los victimarios, los productores y comerciantes de cine también chapotean en el barro: “Se ha dicho que la mayoría de las empresas cinematográficas estadounidenses son judías. Si esto es verdad está claro el problema”,⁸⁹ pues “el judaísmo es enemigo del cristianismo, esto es, enemigo de la moral cristiana” y su poder en Estados Unidos de América es enorme. Lo curioso es que simultáneamente ese país le ofrece el Código Hays, que Ortiz Muñoz admira tanto como a la *Vigilanti Cura*.

A estos males se agrega la “perniciosa influencia del cine”,⁹⁰ de manera que la amenaza se duplica. Ortiz Muñoz no quiere ofender a los expertos y aclara que: “La censura no se ejerce sólo para los críticos o para las personas inteligentes, sesudas, formadas, sensatas o corridas. El ‘cine’ es hoy día el espectáculo de las multitudes, la diversión más popular, y al pueblo, al honrado pueblo, no se le puede aplicar el mismo criterio ni la misma norma que a una minoría selecta”,⁹¹ haciéndonos recordar a esa sociedad de estancos sociales definidos: al cine van, explica en el *Preámbulo al Proyecto*, “cualquier categoría de personas, maduras y no maduras, cultas y poco instruidas, buenos ciudadanos y delinquentes [...] espectadores de cualquier clase o cualquier categoría social o intelectual”.⁹² Por eso, las medidas que se toman son de moral pública y sólo molestan a “un grupo de seudointelectuales extranjerizantes, comunistoides, snobs, frívolos, o los comerciantes de la carne a quienes, desde luego, perjudica en su negocio el que se les prive de regodearse con la vista de unas pantorrillas o unas nalgas femeninas al aire”⁹³

⁸⁷ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 11.

⁸⁸ *Idem.*

⁸⁹ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, p. 8.

⁹⁰ *Ibidem*, p. 12.

⁹¹ *Ibidem*, p. 17.

⁹² *Ibidem*, p. 23.

⁹³ *Ibidem*, p. 17.



Refugiados en la ciudad y sus alrededores. Reproducciones Colecciones particulares.

y Ortiz declara enfáticamente que la opinión de estos “ciudadanos” le tiene sin cuidado.

Porque otro problema del cine es el ser un espectáculo de las multitudes y que “audazmente, ha sobrepasado los límites ante los que hasta ahora se habían detenido todas las otras manifestaciones artísticas dedicadas al gran público”.⁹⁴ Es un vehículo cultural que “imperla en la ciudad y en el campo ha llegado a los últimos rincones de los más apartados lugares”,⁹⁵ homogeneizando formas de comprensión, con lo que las diferencias sociales por orden divino o de naturaleza se diluyen resultando peligroso para “la juventud, la familia y la Patria españolas”.⁹⁶ El cine modifica formas de vida y de cultura que se están haciendo universales al ser:

Uno de los elementos modernos más poderosos y eficaz de enseñanza y propaganda en todos los órdenes; un arma política de imponderable eficacia por su naturaleza, su capacidad de proselitismo, su enorme poder mimético y cautivador que invade las facultades imaginativas y sensitivas y mueve la voluntad provocando sentimientos, conductas, actitudes, juicios y criterios de acuerdo con el propósito de los realizadores de las películas; todo ello de forma sutil, amena, atrayente y eficaz.⁹⁷

Si bien el arte podría acaso ser amoral, el cine ocupa otro lugar por su carácter masivo,⁹⁸ pero además argumenta Ortiz que a mayor número de espectadores en una sala hay menor resistencia de ellos a aceptar indiscriminadamente los contenidos que se observan.⁹⁹

Ciertamente las películas de Hollywood están bien hechas, son de calidad, técnicamente impecables, aunque muestran su gusto por el dinero

y por el éxito, invadiendo la imaginación. La ventaja es que el cine también puede ser un medio original e ingenioso de proporcionar diversión y entretenimiento.¹⁰⁰ Para eso es necesario negociar entre la necesidad del público de distracción y de evasión y proponer simultáneamente lo didáctico, ya que este espectáculo “ejerce una positiva influencia en la vida y costumbres del pueblo, es directamente responsable del progreso espiritual y moral de las gentes y puede contribuir al logro de un tipo más elevado de vida social y de un modo de ser y de pensar más correcto y digno”.¹⁰¹ También para el Papa el cine es un arma de doble filo que puede ayudar en la labor de la “regeneración moral”.¹⁰² Lo mismo puede “inducir al bien que [...] inclinar al mal”.¹⁰³

Un asunto que molesta particularmente a Ortiz Muñoz es que las historias que cuentan las películas penetran en la intimidad de las personas, en sus pecados y caídas. Ciertamente una de las características del cinéfilo es la conducta *voyeur*, propia de todo espectador, y esto se liga particularmente con el melodrama, pues el género hace gala de mostrar los secretos de su sociedad, en su juego arquetípico entre Bien y Mal, deber y querer, y los problemas humanos relativos a los géneros sexuales y a la diferencia generacional que alude a tabúes existentes en el amor de pareja y de la relación padres-hijos. El melodrama trata problemas insoslayables pero irremisibles que cada generación y todas las culturas han tratado de resolver. El melodrama, además, forma parte de los devaluados *body genres* (junto con el cine pornográfico y de horror) que provoca manifestaciones físicas y emotivas, para más húmedas como son las lágrimas, difícilmente controlables. Al decir de Ortiz Muñoz el cine penetra...

⁹⁴ *Ibidem*, p. 8.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 12.

⁹⁶ *Ibidem*, p. 11.

⁹⁷ *Ibidem*, p. 12.

⁹⁸ *Ibidem*, p. 22.

⁹⁹ *Ibidem*, p. 23.

¹⁰⁰ *Ibidem*, p. 12.

¹⁰¹ *Ibidem*, p. 21.

¹⁰² *Ibidem*, *Encíclica...*, p. 41.

¹⁰³ *Ibidem*, p. 40.

Por ejemplo, en el secreto de unos amores ilícitos [que] ha invadido la intimidad del hogar, no para enseñarnos las fatales consecuencias de aquellos amores ilícitos, o para descubrirnos el drama familiar, más o menos sublime o vulgar, sino para recrearse en una visión torpe y grosera de desnudeces o atrevimientos lascivos o para interpretar las leyes humanas del instinto como móviles definitivos en una concepción puramente materialista o pagana del amor.¹⁰⁴

Parece molestarle más el “cómo” lo hace que el hecho, y es notable el miedo que muestra a la pérdida de la privacidad en pantalla. Considera que el público español ha aprendido a evitar la “morbosidad”, palabra muy gustada por él, y cuando ve escenas “a la americana” se comporta con decoro, porque no le gusta ser testigo de esas “efusivas expansiones”.¹⁰⁵

El modelo al que Ortiz aspira es la austeridad, el buen gusto, cuando el morbo de la violencia y de la sangre típicos del melodrama resultan no sólo vulgares sino perniciosos: “el diablo es tramposo”. La pulsión a la escopofilia, a ver, estructura al cine y en el melodrama se explaya una dramatización de los sufrimientos humanos, de los más privados y secretos, que permite a los espectadores ver en otros lo que no se confiesan necesariamente en ellos mismos. El aroma del melodrama penetra en esos años de manera notable en España y en los países hispanoamericanos en todas las artes narrativas populares: la literatura de cordel, la radionovela, el teatro, el cine, las canciones, y construye una forma de comprender el mundo. Hereda un estilo que se sistematizó durante la Revolución Francesa, porque, como argumentó en 1976 Peter Brooks, entonces se requiere un código de valores laico que sostenga ideológica e imagina-

riamente las nuevas necesidades sociales, un sistema que suplante al código religioso que perdía aceleradamente su papel de legitimador ideológico, de manera que además de construir una estética propone también una ética, otorga valores morales a la vida privada y adapta el espíritu religioso a las nuevas necesidades republicanas y laicas¹⁰⁶ y aunque no se modifican ciertos supuestos culturales muy afianzados en las mentalidades, sí se modernizan. Esto no era suficiente para el proyecto de nación que quería construir la Junta; lo suyo era más radical: la vuelta a los valores de antes. Y aunque el arquetipo básico del melodrama sea la tensión siempre presente entre el Bien *versus* Mal, y la resolución normalmente avala las ideas tradicionales, aquí se trata de que esos valores se reconozcan como parte de la doctrina católica.

El sexo, Eva, el deseo... y la censura

El mal que transmitía el cine de Hollywood era para ellos el mal por antonomasia. En el *Proyecto* observamos las medidas concretas de lo que antes Ortiz Muñoz había argumentado en abstracto contra la frivolidad en el sexo y el amor carnal, el erotismo, las ideas políticas “disolventes”, las religiones no católicas y cualquier otra heterodoxia posible. Es mala la violencia manifiesta y también algo más sutil: el llamado “mal gusto”; así que conforma un inventario de lo que se debe evitar para construir la España “verdadera” y que observamos también en los expedientes de las películas: la España contenida, sobria, recatada, austera, y recia.

La preocupación más evidente de Ortiz Muñoz la constituyen las películas que muestran el sexo y el erotismo, pues explica que 95% tratan el tema del amor, pero “de un amor encendido en sensualidades precoces y en sensualidades

¹⁰⁴ *Ibidem*, p. 8.

¹⁰⁵ *Ibidem*, p. 17.

¹⁰⁶ Peter Brooks, *The melodramatic Imagination. Balzac, Henry James. Melodrama and the Mode of Excess*, New Haven/Londres, Yale University Press, 1976.

plebeyas, propias de mujeres [...] a las que [...] sin reparar en si el objeto de sus conquistas es o no libre, tiene o no responsabilidades afectivas y sociales, puede o no dedicarse a dichos entretenimientos”.¹⁰⁷ Sorprende la mirada en que asocia sin lugar a dudas el mal del amor físico con la actuación femenina: “La inmoralidad de estos amores salta a la vista, y deja sobre el ánimo que los contempla el deje amargo de los valores femeninos que desaparecieron para las prudentes y honradas”.¹⁰⁸ La mujer aparece como depositaria del pecado y por una vez activa, para procurarlo, de acuerdo con una tradición católica añeja de misoginia; esta situación afecta a todo aquel que lo mire, por ejemplo respecto a mostrar los besos, considera que “puede provocar también en otros jóvenes apasionados el deseo de besuquear y manosear a la novia o a la amiga, y que pudiera ser una de vuestras hermanas o de nuestras hijas”.¹⁰⁹ En esta imagen avasallante de Eva lo que adivinamos es la idea de un enorme poder y la asignación anticipada de una culpa. Cabe hacer notar que el erotismo femenino no se contempla siquiera como posible por este autor; no se le ocurre pensar en los efectos en ellas de desnudeces masculinas, por ejemplo, como tampoco puede imaginar la homosexualidad.

En cambio, Ortiz Muñoz se ha puesto a pensar obsesivamente en los deseos masculinos y concluye: “hemos de considerar nuestras peculiares y características reacciones temperamentales ante el instinto sexual [...] Un español, por temperamento reacciona siempre virilmente ante cualquier motivo sensual. Esta reacción [...] supuesta la naturaleza caída, es, a mi juicio, la natural en el hombre normal y sano”. Declara que ha meditado acerca de...

[...] si sería posible que los españoles llegáramos a un sosiego de nuestra concupiscen-

cia admitiendo y autorizando una mayor libertad de costumbres y más amplitud de criterio en la vida de relación de los dos sexos. Es decir: ¿Hay medio de conseguir que nuestros jóvenes no sientan la llamada de la sangre, ni se produzca en ellos la excitación venérea, a la vista por ejemplo de una mujer incitante, de un espectáculo procaz, de unas pantorrillas o unas nalgas femeninas al descubierto, ante los motivos, en fin, que normalmente provocan en nosotros la excitación carnal?¹¹⁰

Nuestro censor ha pensado si acaso una educación menos pudorosa pudiera modificar esta actitud y concluye que no: “lo nuestro no es un problema de educación o hábito. Es un problema de temperamento” e intentar modificarlo los llevaría a “la degeneración de la raza”, porque esas reacciones son las normales en un “hombre español normal, un labriego, un trabajador, un hombre sano, en fin” y si no las tiene “o ha de estar ahito de deleites carnales, o el vicio lo ha reducido ya a la más vil impotencia”.¹¹¹ No hay modo de que se salve: si desea sexualmente porque lo hace, si no desea porque es síntoma de sus excesos.

Argumenta de modo científicista o naturalista que es así debido al temperamento sanguíneo de los españoles y que en países fríos de educación “más o menos pagana o materialista” es diferente, pero entra en contradicciones, pues si “un español sano [que] desde un punto de vista puramente natural, reaccionaría como hombre” le parece normal, la otra actitud le parece que “es más animal, más deformado, y cuando no concurren circunstancias también temperamentales, es más vicioso”.¹¹² Ortiz se ha metido al laberinto de la castidad y lo considera “generalmente, un mito o una falsedad”,¹¹³ con lo que muchos

¹⁰⁷ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, pp. 8-9.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 9.

¹⁰⁹ *Ibidem*, p. 16.

¹¹⁰ *Ibidem*, p. 13.

¹¹¹ *Ibidem*, pp. 13-14.

¹¹² *Ibidem*, p. 14.

¹¹³ *Idem*.



Bocetos y fotografías del decorado del Cine Ópera, realizados por Manuel Fontanals. Colección Fontanals Souberville.

habrán pensado si acaso Ortiz lo hace extensivo en el voto sacerdotal, y quizás nuestro autor busque una salida cuando afirma que “en la mayoría de los casos se llega a ella [la castidad] después de muchas prevaricaciones”.

Se refiere al temperamento sexual de los españoles como a una esencia, pero entonces ¿cómo podría modificarse mediante la censura?, ¿qué hacer para “salvaguardar los principios eternos e inmovibles del orden moral sin menoscabo de aquella prudencia política [...] que ha de tener en cuenta la malicia humana”? y propone seguir al Catecismo y prohibir todo aquello que produzca “efecto pernicioso” en el espectador normal, que propicie el pecado: “Todo aquello que para un español normal —ni timorato ni vicioso— constituya, objetivamente considerado, motivo de escándalo ha de prohibirse”.¹¹⁴ Cuando no lo ilumina su fe redentora la solución puede ser esconder el bulto bajo la alfombra.

Censura e hispanismo en Ortiz Muñoz

Toda identidad cultural y nacional se forja al construir lo que distingue respecto de “otro” hipotético, y aquí, como vimos, el “otro” es representado nítidamente por el cine estadounidense. El punto está declarado en la *Vigilanti Cura* y en Torres Torija, que vimos atrás, pero el Papa considera que cada país debe de tener oficinas de censura con la presencia de un eclesiástico y con redes internacionales de ayuda mutua. Los expertos designados deben ser personas que conozcan la técnica cinematográfica y al mismo tiempo tengan bien arraigados los principios de la doctrina católica.¹¹⁵ Ortiz Muñoz considera que sí, que cada país debe hacerlo de acuerdo con su ideología religiosa, política y social y por eso el catolicismo debe regir en la península.

¹¹⁴ *Idem.*

¹¹⁵ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, *Encíclica*, pp. 44-47.

Durante la dictadura de Francisco Franco el hispanismo fue concebido como una cruzada para divulgar la ideología hegemónica del Estado en cuanto a la tradición, el idioma, la religión, el respeto al linaje y a las jerarquías sociales, políticas y religiosas que se consideraran esenciales de su cultura y de la cultura de sus excolonias. El hispanismo conservador se fortaleció durante la dictadura de Primo de Rivera con Ramiro de Maeztu, José Ma. Pemán, Eugenio Vegas, José Calvo Sotelo y otros con ideas católicas, derechistas y monárquicas, que abrevan de Marcelino Menéndez y Pelayo en la observación del catolicismo como esencia nacional,¹¹⁶ de manera que a las ideas imperiales ya clásicas del hispanismo se suman la de su carácter religioso. Maeztu editó en 1934 *Defensa de la hispanidad*, en donde considera que “[...] el ejemplo clásico de España no ha de ser meramente un espectáculo en ruinas [...] sino el guión y el modelo del cual han de aprender todos los pueblos de la tierra”.¹¹⁷

Haciendo eco a estas posturas expresadas en el *Epílogo*, Francisco Ortiz Muñoz teme la pérdida de “lo más estimable que poseemos: nuestra fe, nuestras tradiciones, nuestra recia personalidad, nuestro profundo y cristiano sentido de la vida y de las costumbres. Sin esto, ¿qué nos queda que nos distinga y nos haga superiores a aquellos países del mundo que no tienen nuestra misma concepción trascendental y sobrenatural de la vida?”.¹¹⁸ España es un pueblo pobre, sin riqueza material ni bélica:

¿Qué pesamos pues en el concierto de las naciones si se enjuicia nuestro poderío desde un punto de vista puramente material y mecánico? Poseemos, en cambio, ese tesoro

¹¹⁶ Fredrick B. Pike, *Hispanismo, 1898-1936. Spanish Conservatives and Liberals and their Relations with Spanish America*, Notre Dame/Indiana/Londres, University of Notre Dame Press, 1971, p. 277.

¹¹⁷ R. de Maeztu, *Defensa de la hispanidad*, Buenos Aires, Poblet, 1941, p. 45.

¹¹⁸ Francisco Ortiz Muñoz, *op. cit.*, *Epílogo...*, p. 31.

inapreciable de nuestra fe, nuestra religión, nuestros principios morales; un concepto santo de la familia, del hogar, el culto al honor, a la justicia, a la fidelidad, al deber, a la caballería; el respeto a la dignidad de la mujer, en la que vemos sobre todo a la madre de nuestros hijos; finalmente ese sentido cristiano de la vida y de las costumbres sociales y familiares. Este tesoro, mucho más estimable que todas las riquezas, y que todo el poderío y las fuerzas materiales del mundo hemos de defenderlo rabiosamente, con los dientes y con las uñas, pues en su conservación nos va la propia existencia y categoría como nación, civilizadora de continentes, y la propia salvación como seres humanos que sentimos y profesamos la fe en Jesucristo y en su doctrina. HE DICHO.¹¹⁹

Así termina Ortiz Muñoz su conferencia. También el Papa considera que un pueblo que acepta diversiones malsanas para sus jóvenes “se encuentra en grave peligro de perder su grandeza y su propio poderío nacional”¹²⁰ y por eso Ortiz considera medular “conservar impolutos nuestro individualismo nacional, nuestra historia, nuestros hechos diferenciales, nuestra tradición, nuestra juventud y nuestra fe”,¹²¹ para lo que es necesario ejercer una “censura inteligente, enérgica, responsable” y fomentar una industria fílmica española.¹²²

Blandiendo tijeras

Para Ortiz Muñoz su obligación es procurar que la enseñanza, la diversión y el arte fílmico estén “al servicio, o cuando menos no en contradicción de nuestros grandes ideales religiosos,

políticos, sociales y artísticos”.¹²³ Para esto hace falta que cada filme cubra tres condiciones, que responda adecuadamente a tres preguntas ineludibles: ¿cuál es la intención al desarrollar un tema, cómo se realiza y cómo se resuelve? La primera debe ser noble y digna, el desarrollo decoroso y pulcro y la resolución ejemplar y aleccionadora,¹²⁴ pero el censor debe actuar con prudencia política, “permitir o disimular ciertos males cuya prohibición traería consigo otros mayores”¹²⁵ y tomar en cuenta el carácter del pueblo español.

Ortiz Muñoz observa niveles en el filme, la diégesis y la mimesis, aunque no las nombre así, y sabe que a menudo no concuerdan: “si muchos de los argumentos del cine son inmorales, más inmorales son aún las presentaciones, las realizaciones plásticas de aquellos argumentos”,¹²⁶ por ejemplo los vestidos parciales o las transparencias “que deja ver las formas femeninas”, más mórbidos que el desnudo total,¹²⁷ desde gasas que dejan ver senos hasta “el realce provocativo o incitante de aquellas partes del cuerpo que suscitan más directamente el instinto y el apetito sensual”, tipos de ropa de dormir o aún de calle que muchas veces son “más incitantes que la desnudez del cuerpo mismo porque dan al tipo un relieve de belleza y de perfección de forma de las que el tipo carece”,¹²⁸ también posturas, gestos y ademanes pueden ser muy sugerentes, para no hablar del gesto procaz o del dicho grosero, y ahí entran los besos apasionados que simbolizan la entrega carnal.¹²⁹ No podemos regatearles a los censores el conocimiento de muchas de las entretelas del cine, su saber que cada película es polisémica, que hay formas de contar, discursos que no son evidentes y más allá de la risa que nos provoca hoy en día

¹²³ *Ibidem*, p. 12.

¹²⁴ *Ibidem*, p. 18.

¹²⁵ *Ibidem*, pp. 6-7.

¹²⁶ *Ibidem*, p. 9.

¹²⁷ *Idem*.

¹²⁸ *Idem*.

¹²⁹ *Ibidem*, pp. 9-10.

¹¹⁹ *Ibidem*, pp. 31-32.

¹²⁰ *Ibidem*, p. 42.

¹²¹ *Ibidem*, pp. 12-13.

¹²² *Ibidem*, p. 13.

la censura a los bailes en que no se separan los pies del piso, es claro que la danza de este tipo pierde su calidad gimnástica para recuperar la erótica.

Ortiz Muñoz distingue entre dos tipos de pecado que hay que evitar mostrar: el repelente por sí mismo, como el asesinato, el robo, la crueldad, la mentira, o la hipocresía que son menos peligrosos, y aquellos más atractivos que considera son el principal gancho del cine estadounidense relativos al sexo, el individualismo, el heroísmo aparente que esconde actos delictivos, por ejemplo del bandolerismo bienhechor. El primero se rechaza por el espectador en forma instintiva, pero el segundo atrae y “no deben admitirse ciertas argucias de que se valen algunos realizadores cinematográficos para exponer sus temas”. Por eso, en la factura de un filme, “la extensión dedicada a enaltecer el bien y la virtud debe ser proporcional a la empleada en exponer el error, el mal y el pecado, si no en longitud, por lo menos, en intensidad dramática y emotiva, de forma que el efecto beneficioso supere en todo caso a la impresión producida por la exposición de los hechos reprobables”.¹³⁰ En otros casos es importante que si algo malo parece bueno, su réplica sea igual de contundente, pues la ambigüedad no debe engañar al minucioso censor. Puede presentarse el mal, pero siempre debe ser vencido por el bien.

Ortiz Muñoz da más importancia al tema sexual que a otros contenidos, pero dice no propugnar para el cine “la ñoñería, la simpleza, la beatería, ni los temas enclenques, blandengues, sin nervio, sin pasión ni emoción”, antes bien, explica, hay que tratar temas duros y crudos, pasiones, odios, celos, venganzas, infidelidades, dramas y tragedias de la vida, pues para que una película funcione debe tener “emoción, nervio e interés”, ser un “drama intenso y vigoroso” pero siempre humano, ejemplar y aleccionador. Puede tratarse de una anécdota “chispeante, atrevida,

¹³⁰ *Ibidem*, p. 24.

punzante, pícara, pero correcta”,¹³¹ y considera que gracias a la eficiencia de la censura la gente ha ido al cine, se ha divertido, se han visto las mejores producciones extranjeras y las películas “se han limpiado del cieno y la obscenidad que las invadía”.¹³² Los espectadores han aprendido a funcionar con decoro, porque se ha enseñado el “buen gusto” y la conducta adecuada según el régimen. También el Papa considera que aunque el cine tenga límites cuando sea agente de la moralidad, gustará a sus públicos y no representará pérdidas ni en el sentido artístico ni en el negocio fílmico.¹³³

Para concluir

En el año 1948 el Sindicato del Espectáculo de Falange organizó el primer Certamen Cinematográfico Hispanoamericano en Madrid, para dirigir las ideas del hispanismo a la actividad cinematográfica de habla española y crear una industria que compitiera con Hollywood. Ese mismo año Ernesto Giménez Caballero escribió un libro llamado *Amor a Méjico (a través de su cine)*,¹³⁴ pues retóricamente se los presentaba siempre como si fueran almas gemelas que compartían una cultura, aunque sus diferencias respecto al cine se manifestaban en la censura que sufrían sus películas.¹³⁵ En ese año los vínculos con México y Argentina fueron muy importantes, en aras de formar esa meca cinematográfica para los mercados católicos e hispanohablantes.¹³⁶ Las ideas de

¹³¹ *Ibidem*, p. 18.

¹³² *Ibidem*, p. 17.

¹³³ *Ibidem*, *Encíclica...*, p. 41.

¹³⁴ Ernesto Jiménez Caballero, *Amor a Méjico (A través de su cine)*, Madrid, Seminario de Problemas Hispanoamericanos (Cuadernos de Monografías, 5), 1948.

¹³⁵ He analizado el tema en “‘Toda la mugre latina’: cuentos de hadas, censura española y cine mexicano en los años cuarenta y cincuenta”, en *Actas del VI Congreso Internacional del GRIMH: Image et Imagination*, Lyon (en prensa).

¹³⁶ He abordado el tema en “Relaciones de celuloide: el primer Certamen Cinematográfico Hispanoamericano. Madrid: 1948”, en Clara Lida (coord.), *México y España durante el primer franquismo: 1939-1950. Rupturas formales*,

Ortiz Muñoz significan un catálogo de los principios que habrían de regir ese proyecto filmico fracasado.

Ortiz Muñoz quiso construir el reino de Dios en la tierra, el era un hombre de fe, en el sentido religioso y en el de Oakeshott Ortiz cree ciegamente en una política estatal, en este caso montada en la religión como su instrumento táctico, mientras que su estrategia es la perfectibilidad del ser humano. La arrogancia y la prepotencia, como las define Bobbio son evidentes en esta empresa, con la fe en su actuación corrige la que

el cree obra de Dios, la de un hombre malo por naturaleza al que el ayudará a redimir.

Michel Foucault plantea que “[...] el discurso [...] no es simplemente lo que manifiesta (o encubre) el deseo; es también el objeto del deseo”,¹³⁷ y está vinculado con el poder, de manera que lo que se prohíbe muestra “[...] aquel poder del que quiere uno adueñarse”,¹³⁸ de manera que en lo que prohíbe y elude, alude y convoca. La preocupación por la sexualidad parece en Ortiz Muñoz casi tan fuerte como lo es, muy de otro modo, en Sigmund Freud. ¡Quién lo dijera!

relaciones oficiosas, México, El Colegio de México, 2002. Véase también, “*Enamorada* (Fernández, 1946) en Madrid: la recepción de una película mexicana en la España franquista”, en Ángel Miquel, Jesús Nieto Sotelo y Tomás Pérez Vejo (comps.), *Imágenes cruzadas. México y España, siglos XIX y XX*, Cuernavaca, Universidad Autónoma del Estado de Morelos, 2005. Existe una reedición: Javier Herrera y Cristina Martínez-Carazo (eds.), *Hispanismo y cine*, Frankfurt/Madrid, Vervuet/Iberoamericana, 2007. También véase “Imágenes filmicas de México en la España franquista: la mirada de Ernesto Giménez Caballero”, en *Entrepasados. Revista de Historia*, Buenos Aires, año XII, núm. 23, 2002.

¹³⁷ Michel Foucault, *El orden...*, *op. cit.*, p. 14.

¹³⁸ *Ibidem*, p. 15.

El doctor Merolico y la libertad de profesiones, 1879-1880¹

Jesús Guzmán Urióstegui

I

El fonógrafo, la máquina que canta, habla y ríe, llegó a la ciudad de México a principios de 1879. Era un lujo que no tardaría en instalarse en las mejores familias de la capital. Para las demás, no les quedaba sino admirarlo y asombrarse de él en la Droguería La Profesa, donde también se podían comprar todo tipo de específicos para la gran mayoría de las enfermedades. Cual más excelente, y ninguno caro, a juzgar por la publicidad de la prensa. Por ejemplo, los baños sudoríficos del doctor Víctor Revueltas costaban un peso, casi nada si con ello se curaban los males venéreos en cualquiera de sus manifestaciones: úlceras, bubones, purgaciones, sífilis, e incluso reumas; y también todos los concernientes a la cintura, con lo que desaparecían las graves consecuencias de sus efectos, como la esterilidad, el

histerismo, dolores, flujos, paño en la cara, náuseas, y múltiples agregados.²

Claro es que había que cuidarse de las imitaciones y exigirle al Consejo de Salubridad una vigilancia estricta en todo el país para que no ocurrieran quejas como la del doctor Frimont, quien se lamentaba de que en el llamado interior de la República se falsificaba su remedio contra la embriaguez consuetudinaria, hecho que perjudicaba no sólo su bolsillo sino también los intereses de aquellas personas deseosas de salud. Y cómo no, si con este menjurje se eliminaban además el paño, las manchas de la cara, e incluso la horrible caspa,³ de la que ni Porfirio Díaz se salvaba, por muy poderoso que se creyera.⁴

Pero quizá éstos eran problemas menores, argüían algunos, si se tomaba en cuenta que había una enfermedad permanente, con la que no había específico definitivo, dada la falta de higiene

¹ Una primera versión de este trabajo la presenté en el X Congreso Internacional Salud-Enfermedad, de la Prehistoria al Siglo XXI, que se llevó a efecto durante el mes de septiembre de 2008 en el Museo Nacional de Antropología, ciudad de México, convocado por la Dirección de Estudios Históricos del Instituto Nacional de Antropología e Historia.

² Hemeroteca Nacional (HN), *El Republicano*, año I, México, martes 18 de julio de 1879, núm. 152, p. 3.

³ *Ibidem*, miércoles 6 de agosto de 1879, núm. 177, p. 3.

⁴ Consúltese al respecto las comunicaciones de Díaz con varios de sus colaboradores, a los que pedía le enviaran algún remedio contra ella. Universidad Iberoamericana (UIA), Colección Porfirio Díaz (CPD), legs. I al V, años de 1877 a 1881.



Arribo de refugiados a Veracruz, 1939. Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo y Fondo Díaz, Delgado y García.

pública: el tifo, cuyas causas eran las calles polvosas, los animales muertos, las charcas pestilentes, los caños azolvados, la falta de desagüe en el valle. Aquí se respiraba de todo, y no precisamente con olor a ámbar, señaló un cronista.⁵ Ni qué decir de los mingitorios, que eran una cloaca pues, aunque su uso era exclusivo para recibir líquidos, no faltaba quien le echara los sólidos. Uno de los peores era el que estaba al servicio de los canónigos de la catedral.⁶

Las cuestiones de insalubridad afectaban por parejo, no sólo a la leperada que pululaba por el Zócalo y por la Alameda. De hecho, según un estudio del doctor Demetrio Mejía, la falta de higiene, más el alcoholismo y la prostitución clandestina, eran la causa primordial de que en una década, la de 1869 a 1878, la población de la capital nacional hubiera aumentado únicamente en 1 999 personas, diferencia que resultaba de restarle a los 87 931 nacimientos, los 85 932 casos de defunción.⁷

Vagar por los lugares antes mencionados era cosa de pobres, de léperos. Pero pasear no. Esto era de los ricos, de la clase alta y de la media con posibilidades. Para ellos se hacía la música, con dos o tres conciertos a la semana, con Bach, Verdi, Donizetti, Morales, y el exquisito Offenbach como fondo; el ejercicio; las ferias florales; el café de José Fulcheri, con un salón provisional sí, ahí en la gran Plaza de Armas, pero siempre adornado a la francesa.

No había restricciones para el gusto, salvo los dineros y la moral, ésta tan atacada por los bribones y por las mesalinas, quienes aprovechaban la falta de policía en esos sitios para atentar contra el decoro. Por lo mismo, las buenas concien-

cias reiteraban sus llamados y sus exhortos a que se pusiera en cintura a las hijas de la alegría, hijas de la noche, servidoras de Venus, princesas rusas, plaga que hacía tanto daño, aseguraban, como la banda de sirvientas ladronas afiliadas a un sindicato dedicado a saquear casas.⁸

Para la “buena sociedad”, la que se vestía de manera elegante y a la moda con el nacional Alfredo Mariscal, o con los extranjeros Celestino Hourcade y J. Druelle, con paños y telas de Francia, Inglaterra, Alemania, entre otras naciones, y cuyos costos iban desde un peso el chaleco hasta los 45 que se desembolsaban por un traje completo de paño negri de primera clase,⁹ para esta “buena sociedad” estaba el teatro de categoría y el mundo de la ópera, el de los escenarios del Nacional y el Principal bien cubiertos por las compañías de Guasp de Pérís, de José Valero, de la diva Ángela Peralta. En aquélla sobresaliendo las actrices María de Jesús Servín y Concha Méndez; en la otra Valero mismo, pese a algunos defectillos como su habla de niño chiqueado y su leve tartamudeo; en la tercera, la Peralta, ¡ah! la Peralta, de voz fresca, sonora, argentina y dulce, excepto cuando interpretaba a Verdi, en opinión de Jorge Hammeken y Mexía, y a la que acompañaban de maravilla la mezzo soprano Fanny Natali y el primer tenor Enrico Testa. Es indudable que tampoco faltaban, de vez en cuando, las grandes compañías internacionales de primer orden, como la del francés Lécuyer, que llenaba teatros en Milán, Moscú, San Petersburgo, Madrid, Viena, y demás ciudades.¹⁰

⁵ HN, *El Republicano*, op. cit., domingo 26 de enero de 1879, núm. 22, p. 2.

⁶ Las quejas contra el mal funcionamiento de los mingitorios fueron nota recurrente en todos los diarios de la capital mexicana, mismas que se extendieron hasta fines de 1880, debido a la poca atención que le dio al asunto de su limpieza el ayuntamiento de México.

⁷ Citado por *El Republicano*, op. cit., viernes 12 de septiembre de 1879, núm. 209, pp. 1-2.

⁸ Sobre los paseos y costumbres de la sociedad de los primeros años del Porfiriato véase sobre todo a Juvenal en sus famosas “Charlas de los domingos”, publicadas en *El Monitor Republicano*.

⁹ HN, *El Republicano*, op. cit., martes 10 de junio de 1879, núm. 129, pp. 3-4.

¹⁰ Para ahondar en la vida teatral mexicana de las décadas 1870 y 1880 véase principalmente las divertidas y continuas crónicas de Mr. Can Can en *El Cronista de México*; de Juvenal, en *El Monitor Republicano* y de Jorge Hammeken, Carlos de Olaguíbel y otros en *La Libertad*.

Para los otros estaban las tandas, los jacalones de títeres, las ferias de barrio y las casas de juego; aquellas tres diversiones sanas y entretenidas; esta última nefasta ya que hacía perder no solamente el dinero, sino también la vergüenza y la honra, de acuerdo con el testimonio de *El Republicano*.¹¹

Otra diversión sana la proporcionaba don Joaquín de la Cantolla y Rico, excéntrico que a su pasión por el espacio sumaba sus afanes científicos, ya que en su aparato aeróstato Vulcano se perdía —decían— entre nubes de carmín y oro para regalarle a los ilustrados capitalinos las medidas de presión de la atmósfera, además de dosis homeopáticas de aire, que atrapaba en una esfera de cristal. No obstante, había un inconveniente a su labor, mismo que le planteaban los incultos, los del pueblo salvaje y llano, que lo apedreaban cuando iniciaba su ascenso o culminaba su descenso, si es que no había policía a la mano, a la expectativa.¹²

La policía. Se metía en todo, menos en su deber. Y llegaba tarde a todos lados, afirmaban los diarios de la época. Pero no había mucho qué hacer al respecto, porque el Ayuntamiento dedicaba sus esfuerzos en ese 1879 a favorecer a nuevos candidatos locales benitistas, para tratar de ejercer presión sobre el presidente en las elecciones federales del año venidero, a la espera de que el licenciado Justo Benítez fuera el designado para la primera magistratura. ¿Pedirle a Díaz que resolviera el desorden de la capital? Imposible, pues tenía muchos pendientes: la tragedia de Veracruz, la del famoso lema “Mátalos en caliente”, que se dice fue obra más del secretario Vega Limón que del jefe del Ejecutivo; luego, el problema de los pagos a los empleados públicos; más las rebeliones; la reanudación de relaciones políticas con Francia y con Estados Unidos, de amistad con aquélla, de dependencia con éste, pensaban los analistas; y, sobre todo, la trascen-

¹¹ HN, *El Republicano*, op. cit., domingo 10 de agosto de 1879, núm. 181, p. 3.

¹² *Ibidem*, sábado 16 de agosto de 1879, núm. 186, p. 3.

dente cuestión presidencial. ¿Reelección? ¿Benitismo? ¿Gonzalismo?¹³

Éste era, en síntesis, el ambiente capitalino cuando arribó a la antigua Tenochtitlan el extravagante doctor Rafael Juan de Meraulyok, al que algunos daban por italiano, otros por polaco, algunos más por árabe, sin faltar los que decían que era francés, y creyéndole muy pocos lo que él afirmaba ser suizo.

II

Meraulyok desembarcó en Veracruz el 21 de agosto de 1879, tras recorrer varios países sudamericanos en los que, alardeaba, había hecho gala de sus habilidades como dentista —en Brasil sacó dos millones de muelas y dientes— mientras buscaba a la hija de un rico hindú, especie de mago que le dio mucho oro y el secreto de la salud a cambio de la promesa de que recuperaría a aquélla, raptada por un esclavo y luego vendida a un lord inglés. Según el propio Rafael Juan, en cuanto regresara a la niña con los familiares, éstos le entregarían una gran fortuna. Obviamente, dio a entender que semejante posibilidad de premio era la clave de su presencia en el país.¹⁴ Para septiembre nuestro personaje ya paseaba por las calles de la ciudad de México, ataviado de manera estrafalaria, pregonando sus virtudes como prestidigitador, médico cirujano y dentista. Después, tras obtener título de esta última profesión, previo examen en la Escuela Nacional de

¹³ Véase al respecto la prensa de la época, primordialmente *El Monitor Republicano*, *El Republicano*, *La Libertad*, y *El Siglo Diez y Nueve*. Consúltese también los estudios de Paul Garner, *Porfirio Díaz. Del héroe al dictador; una biografía política*, Luis Pérez Villanueva (trad.), México, Planeta, 2003, así como Ralph Roeder, *Hacia el México moderno: Porfirio Díaz*, 2 tt., México, FCE, 1996, t. I; Daniel Cosío Villegas, *El Porfiriato. La vida política interior, parte primera*, México, Clío/ El Colegio Nacional, 1999.

¹⁴ *Memorias de Merolico. Páginas arrancadas a la historia de su vida, por XYZ*, facsímil de la primera edición, Jesús Guzmán Urióstegui (introd.), México, Editorial Los Reyes, 2005.

Medicina, dio comienzo a sus funciones y actividades tanto en lo público como en lo privado.¹⁵

Su éxito fue inmediato, tal como lo consignó *El Republicano* el 25 de octubre de dicho año:

Otro doctor Dulcamara. Ayer a las diez de la mañana, recorrió el doctor Meraulyk en carretela abierta, las calles del Refugio, Coliseo y Plateros, acompañado de una numerosa comitiva de muchachos, lo mismo que de una música. Se situó en la Plaza de Armas, y allí empezó a pregonar una porción de específicos para todas las enfermedades.

Llevaba un traje de rigurosa etiqueta y cubierto el pecho de innumerables medallas de oro, plata y estaño, así como de otros dijes. Las banderas mexicana y suiza, le daban sombra al ilustre doctor.

Los pilluelos gritaban al concluir el anuncio de cada droga:

¡Merolico, Merolico!

¿Quién te dio tan grande pico?

Verdaderamente, Offenbach ha perdido una buena ocasión para componer música a la zarzuela del “Doctor Dulcamara”.¹⁶

En su gacetilla de ese mismo día, *El Monitor Republicano* agregó que aparte de sus disertaciones científicas, la principal tarea del doctor consistía en sacar gratis muelas y dientes, y en limpiar la dentadura por medio de un embudo que colocaba en ella; sin olvidar por supuesto adornar sus actos con algo de música y de prestidigitación, necesarias para darle mayor brillo a sus productos y quehaceres.¹⁷

Los ataques también fueron inmediatos. Así, mientras el llamado vulgo lo consideraba un ser extraordinario, sobrenatural, y corría tras su carruaje, una parte significativa de la prensa y de los médicos lo denostaron. *Le Trait d'Union* lo

¹⁵ *Ibidem*. Véase la introducción.

¹⁶ HN, *El Republicano*, op. cit., sábado 25 de octubre de 1879, núm. 245, p. 3.

¹⁷ HN, *El Monitor Republicano*, año XXIX, 5ª época, México, sábado 25 de octubre de 1879, núm. 256, p. 3.

tachó de bromista, sinvergüenza y ladrón;¹⁸ algunos más de charlatán y embaucador.¹⁹ Por su parte, los de ciencia, los médicos, exigieron que el Consejo de Salubridad interviniera y le pusiera un alto al suizo, tomando muy en cuenta la petición del *Monitor Republicano*, de que se examinaran sus medicinas y panaceas, y que se investigara si estaba facultado para curar y cumplía con la ley del Timbre.²⁰ Estaban seguros, argüían por noticias de diversos químicos, que sus ungüentos eran un fraude.²¹

De las pesquisas del Consejo resultó que Meraulyk sólo había recibido título de dentista, expedido por la Junta Directiva de Instrucción Pública el 11 de octubre, y no de médico cirujano, como pretendía hacer creer a todos; que practicaba operaciones extrañas al arte dental en condiciones que podían ser perjudiciales para la salud pública; y que su bálsamo milagroso, “verdadero restaurador de la salud”, con el que pretendía curar todas las enfermedades y detener cualquiera hemorragia, no era otra cosa que la combinación de alcohol común o aguardiente, con fuschina, alcanfor, bálsamo de Tolú y esencia de clavo. Tal componente apenas constituía un hemostático, pero ya muy superado por la ciencia.

Por ende, concluyó Salubridad, ante el engaño al que sometía al público, explotando para su provecho la ignorancia del pueblo, el dentista suizo debía estar comprendido en el artículo 425 del Código Penal vigente en el Distrito Federal. Y así se lo hizo saber a Gobernación el 31 de octubre, al enviarle sus averiguaciones para que resolviera lo conveniente.²²

¹⁸ HN, *Le Trait D'Union*, journal universel, 26e année, 48e volume, núm. 124, México, dimanche 26 octobre 1879, pp. 1-2.

¹⁹ Véase al respecto HN, *El Republicano*, op. cit., viernes 31 de octubre de 1879, núm. 250, p. 2; y HN, *La Libertad*, año II, México, jueves 6 de noviembre de 1879, núm. 258, p. 2.

²⁰ HN, *El Monitor...*, op. cit., jueves 30 de octubre de 1879, p. 3.

²¹ HN, *La Libertad*, op. cit., miércoles 5 de noviembre de 1879, núm. 257, p. 3.

²² HN, *El Monitor...*, op. cit., sábado 15 de noviembre de 1879, núm. 274, p. 3.



Fábrica de *Sosa Texcoco*, Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

El encargado de analizar dicho informe fue Ramón Manterola, quien apegándose en sentido estricto a lo legal, determinó que mientras no se expidiera la ley reglamentaria de los artículos 3° y 4° de la Constitución, especificándose en ella cuáles eran las profesiones para cuyo ejercicio se requería título, el citado doctor no cometía ninguna violación. Incluso, añadió al respecto que aunque el artículo 759 del Código Penal imponía ciertas penas a los que ejercieran sin título legal la medicina, la cirugía, la obstetricia y la farmacia, como no se trataba de un reglamento de los señalados artículos de la Carta Magna, tales prescripciones o penas eran a todas luces inconstitucionales, ya que coartaban la libertad de profesión y la libertad de trabajo avaladas en ésta. En su opinión, y aquí seguía a José María Lozano, la excepción a la libertad de profesiones debía recaer en los notarios, los escribanos, los actuarios y los corredores, que por desempeñar funciones públicas requerían justificar sus conocimientos científicos. En cambio, los abogados, los arquitectos, los mineros y los médicos, más propios para las actividades privadas, no requerían tanto de un título, pues era su pericia la que los acreditaba ante su clientela. En suma, arguyó que mientras no se diera la ley orgánica de los artículos 3° y 4° constitucionales, debía subsistir del modo más absoluto la libertad que se estipulaba en estos mismos, tomando en cuenta que “cualquiera providencia gubernativa que se dictara contra el Sr. Meraulyok sobre ser injusta e ilegal, sería estéril, puesto que no tardaría en quedar nulificada por un fallo de la Justicia de la Unión”.²³

En lo que corresponde a la queja de que las condiciones en que operaba Meraulyok ponían en peligro la salubridad pública, Manterola prefirió no opinar, por no tener ni idea de cuáles eran las condiciones a las que se refería el Consejo. A su vez, en lo referente a la falsedad de las maravillas del bálsamo, señaló que un cargo semejante podría hacerse también a muchos productos preparados incluso por profesionales, ya

²³ *Idem.*

que de igual manera se anunciaban como verdaderos restauradores de la salud, como infalibles antivenéreos y demás, a pesar de que sus virtudes no estaban plenamente comprobadas en todos los casos que pregonaban. Da a entender así que si a estos específicos no se les ponían dificultades y se vendían bien, entonces al elaborado por Merolico tampoco había por qué ponerle trabas. Sí se podía intervenir en términos judiciales en el asunto, pero para ello tenía que existir una queja de algún defraudado o perjudicado ante el juez competente. Éste certificaría el caso e impondría la pena apropiada en justicia. De no ser de esta última manera, cualquier disposición contra Merolico lo convertiría en un mártir.

De forma tajante, y con la anuencia del presidente Porfirio Díaz —según *El Monitor Republicano*—, Gobernación respondió que no podía dictar providencia alguna contra el sacamuelas.²⁴

Obviamente el debate no se hizo esperar, siendo inconcebible para muchos el hecho de que el gobierno no hiciera más que multar al dentista con 50 pesos, vía la oficina del Timbre, por expedir sus menjurjes sin la estampilla de ley, o sea sin pagar los timbres fiscales.²⁵ Sobre este punto, el diario antiporfirista *El Republicano* criticó la multa y la presión que se ejercía contra el helvético, señalando que si era charlatán, lo era tanto como otros personajes importantes de la política y la cultura que también ofrecían panaceas. Al respecto, dijo uno de sus cronistas, Mr. Can Can:

¿Por qué se le prohíbe a Meraulyok que prometa una salud eterna, cuando se le permite a los defensores de D. Justo Benítez hacer promesas de una prosperidad sin límites? Él dice que con su bálsamo nadie enferma, D. José María Vigil cuenta en los boletines del *Monitor*, que con la Constitución de 57

²⁴ *Idem.* Véase también HN, *La Libertad*, op. cit., sábado 15 de noviembre de 1879, núm. 265, pp. 1-2.

²⁵ HN, *El Republicano*, op. cit., jueves 6 de noviembre de 1879, núm. 255, p. 3.

todo sería miel sobre hojuelas. De específico a específico, media poca diferencia.

Ahí está también el socialista Fournier, a quien nadie acusó ante la policía, y que auguraba una felicidad sin término a todos los que siguieran su sistema.

¡Si fuéramos a condenar a todos los charlatanes, imaginen ustedes cómo disminuiría la población del globo!²⁶

El Monitor Republicano también apoyó esta postura, al afirmar que en tanto no se supliera la falta de la ley orgánica de los artículos 3° y 4° de la Constitución, no se podía imposibilitar al referido doctor que hiciera curaciones, por muy charlatán que fuese.²⁷ No es de extrañar la posición de ambos periódicos, pues predominaba en ellos la defensa del liberalismo constitucional, del liberalismo radical.

Para Merolico el asunto pintaba bien. Pagó la multa y siguió trabajando como si nada, disfrutando seguramente el hecho de estar en boca de todos y de que algunos opositores al gobierno, exagerados, lo consideraran propicio hasta para hacerse cargo de las secretarías máximas, la de Hacienda y la de Gobernación, toda vez que el régimen, afirmaban, no era más que un circo, con tahúres en las elecciones, con juglares en la prensa, con saltimbanquis en el Congreso, y con léperos en todos lados.²⁸ Vilipendiado por unos, adorado por otros, él hasta se dio el lujo de sacar un anuncio en el que presumía doce diplomas de diversas universidades de Europa y de América; once premios de medalla de oro de primera clase —no dice en qué— y la posesión del misterioso secreto de hacer cualquier operación quirúrgica y extracciones de muelas, sin causar al paciente el más mínimo dolor, y por supuesto sin usar los peligrosos agentes del cloroformo, éter sulfúrico,

²⁶ *Ibidem*, domingo 9 de noviembre de 1879, núm. 258, pp. 1-2.

²⁷ HN, *El Monitor...*, op. cit., sábado 15 de noviembre de 1879, núm. 274, p. 3.

²⁸ HN, *El Republicano*, op. cit., jueves 13 de noviembre de 1879, núm. 261, p. 1.

protóxido de creosote, bychlorure de methylene hydrate de chloral, etcétera, etcétera; cualidades todas que lo convertían en el “sin rival en el mundo”.²⁹ Por si fuera poco, Luis G. Iza y José María Ramírez se dedicaban ya a preparar un semanario burlesco que se llamaría “El doctor Merolico”,³⁰ de aparición inmediata en diciembre, jocoso, dicharachero, burlador y antibenitista.³¹

De las voces en contra de la labor de Merolico, una de las primeras fue la de Erasmo, articulista del diario positivista *La Libertad*. Adujo que los charlatanes no eran sino una grotesca personificación del pensamiento de los constituyentes de 57, ya que éstos en su empeño de consagrar derechos, cobijaron al embaucador pero dejaron inerme al crédulo público; mas lo peor no era eso, sino el hecho de que ahora, con su determinación, el gobierno se oponía a los propios hábitos de organización de la vida social mexicana, acusada en cierta forma de aristocrática.³²

Mucho más explícito en su crítica fue Francisco Patiño, quien escribió el artículo “La libertad de profesiones”, publicado por el semanario *El Cronista de México* el sábado 29 de noviembre.³³ Ahí, afirma que con semejante disposición, la Secretaría de Gobernación dio una patente de impunidad a los charlatanes y curanderos, atacando con ello a la sociedad e influyendo negativamente en el progreso y el adelantamiento de las ciencias. Asegura que si bien es cierto que la Constitución declara la enseñanza libre, también patentiza que la ley determinaría qué profesiones necesitaban título para su ejercicio,

²⁹ HN, *El Monitor...*, op. cit., martes 18 de noviembre de 1879, núm. 276, p. 4.

³⁰ HN, *El Republicano*, op. cit., sábado 22 de noviembre de 1879, núm. 269, p. 3.

³¹ HN, *El Doctor Merolico*, t. I, México, lunes 1 de diciembre de 1879, núm. 1, 4 p. En la HN están los cinco primeros números de este periódico, que se publicaba los días lunes y jueves de cada semana. No sé si haya más, o si después del 14 de diciembre de dicho año se suspendió su edición.

³² HN, *La Libertad*, op. cit., viernes 21 de noviembre de 1879, núm. 270, pp. 1-2.

³³ Biblioteca Miguel Lerdo de Tejada (BMLT), *El Cronista de México*, t. I, sábado 29 de noviembre de 1879, núm. 13, pp. 231-232.

además de los requisitos con que se debían expedir éstos. Sobre esta base entiende que la medicina tiene que ser una de ellas, porque “no es ni cuerdo concebir que la ley viniese a sancionar la libertad del engaño, y de un engaño tan trascendental como el que puede redundar en perjuicio de la vida.”³⁴

Es cierto —agrega— que todavía no existía una ley orgánica del artículo 3° constitucional que determinara qué profesiones necesitaban título, pero bien se podía recurrir al respecto a leyes anteriores sobre la materia, y más si esas leyes no pugnaban con el espíritu de libertad que marcaba el código fundamental. Luego añade:

Una sociedad no puede dormir durante el letargo de sus legisladores, no puede permanecer sin leyes, no debe caminar al acaso bajo el pretexto de que, las prescripciones que significan los deberes del hombre no están completamente definidas. Muchas son, hemos dicho, las leyes orgánicas que faltan por expedir, y no obstante, a nadie se le ha ocurrido que las libertades que ellas debieran consignar, sean letra muerta en la práctica de nuestras instituciones.³⁵

La resolución del Ministerio era grave, continuó diciendo, ya que atacaba todos los ámbitos de la vida nacional, al no ayudar a discernir entre el verdadero y el falso saber, y al cobijar al charlatán y al científico con la misma libertad. Así, refiere:

Los jóvenes que cursan los más arduos estudios en las aulas de los colegios especiales, saben ya que después de todas las penalidades, después de todos los trabajos, después de gastar los mejores años de su vida para adquirir un título, quedan nivelados con el primer charlatán que se improvisa médico, abogado o ingeniero, que tiene

la suficiente audacia para estafar al público, haciéndole creer en su soñada aptitud; la ciencia tiene que resentirse de esto; acaba ya el estímulo para nuestros estudiantes, ese noble estímulo que les hace trabajar años tras años, para obtener en su examen una calificación honrosa, que les dé ante la sociedad ese título que no significa privilegios, sino que acusa una aptitud conquistada a fuerza de afanes y desvelos.

La sociedad también se encuentra atacada al ver que la noble profesión de la medicina se entrega al dominio del empírico y del charlatán; a seguir las cosas por el rumbo que llevan, dentro de pocos años el enfermo tendrá que temblar, no sabiendo si el hombre en cuyas manos pone su vida es el profesor de una ciencia, o el que le estafa fingiendo conocimientos que realmente no tiene.

Grave, muy grave es la resolución que, como hemos dicho, viene a dar patente de inmunidad a la mala fe de los charlatanes.³⁶

Con muy ligeras variantes, el texto de Patiño circuló de manera profusa en la capital el 3 de diciembre, ahora en un folleto titulado *La Constitución y el charlatanismo*, acompañado de un artículo signado por el también doctor Fernando Malanco, quien de igual forma impugnaba de manera acerba la decisión de Gobernación.³⁷

Tratada ya la opinión de aquél, veamos qué dijo de dicho asunto Malanco, de acuerdo con la parte de su obra que reprodujo el sábado 6 de diciembre *El Monitor Republicano*. Tras criticar el informe señalado y rebatir la opinión de algunos constituyentes sobre la libertad de profesiones, Malanco aseguró que aunque no estaban reglamentados los artículos 3° y 4° de la Constitución, esto no quería decir que se debían violentar los derechos naturales del hombre, que

³⁶ *Idem.*

³⁷ HN, *El Republicano*, op. cit., viernes 5 de diciembre de 1879, núm. 280, p. 1.

³⁴ *Idem.*

³⁵ *Idem.*



Manifestación contra el terror franquista en el Hemiciclo a Juárez, ciudad de México, 6 de marzo de 1945. Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

estipulaban de forma categórica que se tenía que posponer justamente el bien de un individuo al bien de los demás. Con base en ello, no era contrario a la Carta Magna el aplicar el Código Penal vigente en el Distrito Federal, a un individuo que suplantaba una profesión; mayor razón había para hacerlo, si se tomaba en cuenta que el artículo 759 de dicho Código sólo restringía el ejercicio, y no la supuesta dedicación a determinadas profesiones. En este sentido, se entiende que alguien podía ir por el país declarando ser médico y no tener mayor necesidad de probarlo legalmente, siempre y cuando no se pusiera a curar, ni a hacer operaciones.

Además, añadió Malanco, la determinación gubernamental era una prueba expedita en torno a una verdad legal, interesante y trascendente, pero no por ello superior al raciocinio y a la lógica; tampoco a la justicia. Como prueba de su aserto, afirmó lo siguiente:

Las ejecutorias de la Corte no son dogmas; su espíritu no puede aducirse en la discusión científica, ni darse como la verdad real de las cosas. Los pueblos necesitaban llegar a un último fallo, a una inapelable decisión y he aquí el motivo de las ejecutorias de la Corte en los juicios; pero no siempre los altos cuerpos deliberantes han dicho la verdad; ahí está el parlamento de Rouen, consagrando la demonopatía, ahí Academias enteras hiriendo con su voto las ideas de Descartes y de Kepler, esas ideas que más tarde unguiría con su voto la humanidad.

La razón se asienta en muy más encumbrado puesto que los magistrados, es muy más poderosa que los jueces, y el eterno axioma de que nadie puede ser libre con detrimento de la libertad ajena, no fulgurará menos brillante porque la honorabilidad de altos personajes pretenda empañarlo.

A pesar, pues, del acopio de citas y doctrinas con que se engalana el informe del gobierno, no sólo no ha conseguido robustecer, pero ni aún siquiera edificar la opinión de

que mientras no exista la ley orgánica de los art. 3° y 4° constitucionales, debe subsistir del modo más absoluto la libertad de supplantar profesiones, que erróneamente se ha creído que ellos garantizan; y a pesar de las ejecutorias de la Corte, el ministerio, conforme a su creencia, si en ella está, y si no, de acuerdo con el espíritu de la Constitución, que se inspiró en la más pura moral, debiera haber aplicado el Código Penal vigente en sus artículos relativos. Cualquiera providencia judicial que viniera a entorpecer la gubernativa, no dejaría menos aparente ante la Nación la justicia con que en el caso se hubiese procedido; cualesquiera que sean los retos ulteriores de la Corte en el asunto, nunca la verdadera sensatez condenaría la actitud del Ejecutivo.³⁸

Por supuesto, hubo quien se tomó el asunto en su lado lúdico, y filosofó y poetizó, como lo hizo el autor de las “Variedades” de *El Republicano*:

Un cofrade de Galeno
ronca en la casa de enfrente
y heridas, llagas y podre
en oro y gloria convierte.

Por ello al Dios de bondades
pide con ansia inocente,
que envuelva al género humano
en toda clase de pestes;
que padezcan los amigos,
para curarlos se entiende;
y que en curarlos se tarde
y a poco otra vez enfermen.³⁹

Pero el que no se lo tomó de esta manera fue el *Diario Oficial*, que le respondió a Patiño el día 8,

³⁸ HN, *El Monitor...*, op. cit., sábado 6 de diciembre de 1879, núm. 292, p. 3. A su vez, el texto de Francisco Patiño, con la versión del folleto, lo publica el miércoles 10 de diciembre, número 295, p. 3.

³⁹ HN, *El Republicano*, op. cit., domingo 7 de diciembre de 1879, núm. 282, p. 2.

argumentando que aparte de exagerado, era injusto, al acusar a la Secretaría de Gobernación de dar patentes de inmunidad, cuando eran las leyes las que no reputaban como delito el simple charlatanismo. El punto a definir, entonces, consistía en saber qué, y quién era un charlatán: ¿el individuo que aseguraba poseer un título o diploma sin tenerlos realmente? O bien, ¿el individuo que ejercía una profesión sin requisitos determinados? Aún más, ¿no cabían en dicha consideración muchos de los profesores titulados que se presentaban como descubridores de polvos y secretos mágicos, los abogados que asentaban magistrales opiniones sobre medicina, los farmacéuticos que discutían sobre cuestiones de derecho, así como muchos otros individuos que sin el mínimo conocimiento, se lanzaban a la carrera del periodismo o la literatura? El *Diario* respondió que sí, y que abundaban en todos los países de la tierra, mas no por ello eran perseguidos.

Mencionó también que de la misma forma en que los artículos 3° y 4° no eran una barrera para la separación de la ciencia y la ignorancia, tampoco los títulos y los diplomas marcaban la diferencia entre los sabios y los ignorantes, demostrando únicamente si acaso la simple presunción de que la persona que obtenía uno de ellos, tenía algunos conocimientos teóricos en determinadas materias.

Pese a todo, terminó por decir el *Diario Oficial*, la validez fundamental del escrito de Gobernación no estaba en el hecho de que había profesiones que necesitaban título para su ejercicio, sino en el hecho de que constitucionalmente hablando, no había ley alguna que así lo determinara.⁴⁰

Luego, en medio de la polémica sobre el manipuleo que el grupo benitista hizo en las elecciones primarias del Ayuntamiento, dando al traste con el supuesto libre sufragio debido a los

⁴⁰ HN, *Diario Oficial del Gobierno de los Estados Unidos Mexicanos*, t. IV, México, lunes 8 de diciembre de 1879, núm. 293, pp. 2-3.

abusos de lujo de la policía,⁴¹ el jueves 11 de ese mismo mes *El Republicano* sacó a la luz la respuesta de Patiño a las observaciones del periódico del gobierno. El título fue el mismo que su primer artículo sobre el tema: “La libertad de profesiones”. En él, Patiño hizo hincapié en que no tomaba partido político alguno, pues sólo buscaba que la ley amparara a la ciencia, a la espera de que las autoridades no interpretaran el código constitucional de manera contraria a lo que en éste se señalaba.

Sobre el considerando de Gobernación, en voz del *Diario Oficial*, de que no se debía refutar como delito el simple charlatanismo, contestó que inventar o suponer una profesión para ganar un honorario no era simple charlatanismo, sino una estafa, la que se agravaba si en ella iba en juego la vida de una persona. Por lo tanto, dejar en manos del público el fallo sobre el simple charlatanismo, era simple y sencillamente no cumplir con el deber de proteger a la sociedad.

Arguyó enseguida que el *Diario Oficial* tenía razón al decir que aun entre los médicos titulados había charlatanismo, cuando descubrían polvos y bálsamos para la curación de infinidad de enfermedades, pero que era obligación de las autoridades no dejar al pueblo pobre sin protección, por lo que a éstos también tenían que meterlos en cintura. Añadió que era cierto, que igual había charlatanismo en el médico o el farmacéutico que discutía sobre cuestiones de derecho, o en el individuo que sin tener las dotes necesarias se lanzaba a la carrera de periodista o literato, pero que como este tipo de charlatanismo sí era simple, pues no ofrecía mayor peligro ya que no redundaba en perjuicio de la vida, entonces sí se le podía dejar exento de pena alguna.

Agregó que tampoco estaba en lo justo Gobernación al asentar que el título nada significaba ante la sociedad, y que incluso tal afirmación se debía considerar como un atentado a todos los

⁴¹ HN, *El Monitor...*, op. cit., jueves 11 de diciembre de 1879, núm. 296, p. 1.

consejos de profesores de las escuelas especiales, toda vez que se les despreciaba. Un título bien habido, concluyó, no daba patente de sabio, pero sí garantizaba la aptitud, la responsabilidad y el conocimiento de quien lo detentaba para ejercer su profesión. Por si fuera poco, era esta garantía la que había permitido que la escuela de medicina, la de jurisprudencia y la de ingenieros, tuvieran muy buen reconocimiento. Todavía más, cuestionó: si los títulos eran inútiles, ¿por qué del propio ministerio de Justicia salía la firma que los legalizaba, avalando con ello que fueran la base para ejercer una profesión determinada en cualquier parte de la República?

Sin embargo, continuó Patiño, donde más vaciló el *Diario Oficial* fue en el hecho de mencionar que lo más que establecían los títulos era la presunción de un conocimiento teórico; lo que refutó diciendo que en la medicina, en la farmacia, en la ingeniería, ello equivalía a una ignorancia demasiado grave. Tan grave como decir o afirmar que aunque podría haber profesiones que necesitaran título para ejercerse, la medicina no era una de ellas: “¡Como si fuera posible discutir la influencia de la medicina sobre la tranquilidad de la familia y sobre la vida del hombre que tiende a proteger!”

Culminó sugiriéndole al periódico gubernamental que estudiara más la cuestión y rectificara sus errores, ya que de lo contrario hasta se podía llegar a dudar del resultado que daba el presupuesto asignado a la instrucción, el cual era bastante significativo, en su opinión.⁴²

Obviamente, en carta personal a Malanco del 12 de diciembre, Ramón Manterola se hizo eco de la postura del órgano de Palacio Nacional, al ratificar que no había equivocación alguna en la resolución tomada a favor de Merolico, pues, al no existir ley reglamentaria que limitara o prohibiera la práctica de una profesión, y mientras esta práctica no lastimara injustamente los derechos de terceros, el gobierno no tenía ninguna

⁴² HN, *El Republicano*, op. cit., jueves 11 de diciembre de 1879, núm. 285, p. 1.

facultad para actuar en contra de la misma, ni en contra de su ejecutante, siendo, esto sí, perfectamente acorde con el espíritu de la Constitución.⁴³

El 17 de diciembre *El Republicano* volvió a darle cabida a otra colaboración de Patiño, con el mismo título ya señalado. Aquí, primero se quejó de que el *Diario Oficial* no le contestara ni rebatiera ninguno de los argumentos que había planteado, lo que tomaba como un claro ejemplo de desprestigio para el gobierno; y después arremetió con una cuestión final, en la que suponía una gran incongruencia: ¿por qué si el ministro de Justicia avalaba títulos según las leyes vigentes, considerándolos necesarios para practicar las carreras profesionales, el de Gobernación los desdeñaba y los hacía a un lado?

Asumo que esta pregunta es clave para entender el proceso, pues nos hace ver que la discrepancia estaba en la consideración misma en torno a la práctica médica. Patiño no concibe el ejercicio de ésta por cualquiera, sino únicamente por profesionales; por su parte, Gobernación consideraba los dos tipos de práctica: el profesional y el empírico, dependiendo del propio practicante y del público definir en qué plano se ubicaba. Sólo llegaba a intervenir en caso de daño al paciente, previa queja, indudablemente.

Retomando a Patiño, dicho médico concluyó su texto con una duda más, la que esperaba se le respondiera para saber hacia dónde se dirigirían las ideas del gobierno respecto a la libertad de profesiones. ¿Por qué si los títulos nada significaban ante la sociedad, por qué si solamente establecían la simple presunción de algún conocimiento teórico, entonces se le daba gran importancia al título de abogado, al grado de que los jueces no admitían escrito alguno si no llevaba la firma de uno de ellos, aparte de que se

⁴³ Véase esta misiva en HN, *La Industria Nacional*, año I, México, jueves 18 de diciembre de 1879, núm. 29, pp. 1-2; o en HN, *Diario Oficial...*, op. cit., sábado 20 de diciembre de 1879, núm. 304, p. 3, y lunes 22 de diciembre de 1879, núm. 305, p. 3.



Refugio de la calle Serapio Rendón, ciudad de México, 21 de mayo de 1940. Reproducciones Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

perseguía a los tinterillos que litigaban a nombre de otro ante los tribunales?⁴⁴

Al parecer Gobernación ya no le contestó, incrementándole de seguro el sinsabor de ver que Merolico continuaba cosechando éxito con sus prácticas —ya hasta le habían compuesto una danza para piano— y de que se atreviera ahora, a partir de enero, a ofrecer sus servicios para operar los ojos y agrandarlos; para operar la boca y hacerla pequeña; y para sacar lobanillos y tumores de cualquier parte del cuerpo, y todo sin causar ningún dolor. ¿Los precios? La extracción de muelas, tres pesos en su consultorio de la calle del Coliseo Viejo, número 8, y gratis en la calle; curaciones de heridas, quemaduras, dislocaciones, cobro convencional; su bálsamo milagroso para todas las enfermedades, tres pesos el pomo; polvo vegetal Esmaltina para restaurar las muelas, dientes, boca y encías, un peso el frasco.⁴⁵ Ya entrado en anuncios, añadiré que Juvenal le propuso con sarcasmo que también operara de los ojos, inyectándoles tinta o nitrato de plata; de los pies, para que hubiera pura mujer de pies chiquitos; de la cintura, que quedaría estrecha tras quitarle las costillas falsas; y que de paso atrofiara el hígado a las damas, pues sin él adiós bilis, convirtiéndose las mujeres en dulces palomitas, ni celosas ni impertinentes, con la ventaja adicional de que cuando llegaran a suegras, no cantarían ni un solo responso a la víctima, es decir, al yerno.⁴⁶ En su tiempo libre, probablemente después de las seis de la tarde, dicho médico se distraía en el café La Concordia; o en el teatro, donde para fines de 1879 la Ricci causaba furor. ¿Por su voz? ¿Por su figura? ¿Por su elegancia? Por todo, como en Nueva York, comentaron en *El Republicano*. Ya para cerrar la noche, el sitio más adecuado era El Globo, una

de las mejores cantinas de la época, si no es que la mejor.⁴⁷

Pese al silencio de la secretaria referida, que no de Manterola, algo se movió en la Cámara de Diputados, donde se dio lectura a un proyecto de ley orgánica del artículo 3° de la Constitución. No obstante ocurrió nada más esto, ya que los de eterna pereza y olímpica quietud de los dioses, así los definió F. J. Gómez Flores, difirieron el análisis del proyecto para el próximo periodo de sesiones.

Desde las páginas del *Monitor Republicano*, el 26 de diciembre Gómez Flores hizo un recuento del caso Merolico, para dar de inmediato su opinión con el objetivo de que éste incidiera en la futura discusión parlamentaria.⁴⁸

Señaló que siendo la libertad en la emisión de las ideas el punto cardinal de la democracia, él apoyaba en términos emotivos la libertad de profesiones, ya que sólo así se conquistaba “en toda su totalidad el inapreciable don natural del libre pensamiento”. Sin embargo, entendía también que en ocasiones, y por razones de utilidad pública e incluso de sobrevivencia, había que poner límites para el ejercicio de algunas de ellas, por muy contradictorio que fuese a su pensamiento. Cito:

Un examen profesional es una especie de previa censura de la aptitud científica. El fijar límites al libre pensamiento, es un atentado contra la soberanía individual, eje, centro, núcleo y objeto de la democracia. El libre pensamiento tiene relación inmediata con la libertad profesional, supuesto que sería una aberración monstruosa dar amplia esfera de actividad a la inteligencia e impedirle después la acción práctica si no está autorizada por un diploma o título de cualquiera establecimiento

⁴⁴ HN, *El Republicano*, op. cit., miércoles 17 de diciembre de 1879, núm. 289, p. 2.

⁴⁵ *Ibidem*, año II, jueves 15 de enero de 1880, núm. 313, p. 4.

⁴⁶ HN, *El Monitor...*, op. cit., año XXX, domingo 18 de enero de 1880, p. 1.

⁴⁷ HN, *El Republicano*, op. cit., año I, domingo 21 de diciembre de 1879, núm. 293, p. 2.

⁴⁸ HN, *El Monitor...*, op. cit., año XXIX, viernes 26 de diciembre de 1879, núm. 309, p. 1.

nacional; pero como la imperfección humana hace imposible la realización completa de todo ideal, habrá casos en que por razones de utilidad pública, se haga indispensable el requisito del título, como sucede con ciertos empleos del gobierno que deben estar servidos por profesores y con el ejercicio de las profesiones que de alguna manera velan por la vida del hombre y la conservación de la especie, en cuyo caso están la medicina y la farmacia. Pero ya que no sea dable dejar incólume y sin restricciones la libertad de pensar y de ejercer profesiones sin requisitos de títulos ni cosa que lo valga, respétese por lo menos, los fueros naturales de la inteligencia en todo aquello que no pueda causar perjuicio irreparable a ningún hijo de vecino, dejando completamente libres las profesiones que no estén en el caso de las mencionadas.⁴⁹

Sin sesiones en el Congreso, y dejando de lado la problemática política y económica, el nuevo año pintaba bien, auguraba buen tiempo, decía la prensa en forma irónica; únicamente había que estar atento a que los cambios femeninos no afectaran demasiado, ya que la mujer ya no sólo rezaba y lloraba, sino que también fomentaba un espíritu de independencia, de rebelión y de desorden. Algunos hombres, liberales, preferían curarse en salud, como el que con aires de poeta versó:

¡Señor, haced que no me case!
 ¡Y si me caso, que no me engañen!
 ¡Y si me engañan, que no lo sepa!
 ¡Y si lo sé, que me burle de ello!⁵⁰

Otros, más conservadores, pregonaban la validez del decálogo de las mujeres casadas:

⁴⁹ *Idem.*

⁵⁰ *Ibidem*, año XXX, domingo 8 de febrero de 1880, núm. 34, p. 2.

El primero, amar a su marido sobre todas las cosas.

El segundo, no jurarle amor en vano.

El tercero, hacerle fiestas.

El cuarto, quererlo más que a su padre y a su madre.

El quinto, no atormentarle con exigencias, caprichos ni refunfuños.

El sexto, no engañarlo.

El séptimo, no sisearle, ni gastar dinero en perifollos.

El octavo, no murmurar, ni fingir ataques de nervios, o cosa por el estilo.

El noveno, no desear más que un prójimo, y éste ha de ser su marido.

El décimo, no codiciar el lujo ajeno, ni detenerse a mirar los escaparates de los comercios.

Estos diez mandamientos se encierran en la cajita de los polvos de arroz, y de allí deben sacarlos las mujeres para leerlos doce veces al día.⁵¹

Por no dejar, rebatían los inconformes que con todo y sus imperfecciones, la mujer era un jeroglífico indescifrable. Curiosa, sí; chismosa, sí; impertinente, sí; amorosa, tal vez. Pero indescifrable. En cambio, el hombre era siempre el mismo:

A los diez años es conducido por cualquiera bagatela.

A los veinte por una amante.

A los treinta por los placeres.

A los cuarenta por la ambición.

Desde los cincuenta en adelante por la avaricia; pero rara vez por la razón y la sabiduría.⁵²

⁵¹ HN, *El Republicano*, op. cit., año II, jueves 1 de enero de 1880, núm. 301, p. 3.

⁵² HN, *El Monitor...*, op. cit., año XXX, domingo 14 de marzo de 1880, núm. 64, p. 2.

III

De mediados de enero a marzo de 1880 no hubo mayor polémica, en parte porque Merolico anduvo en la feria de Puebla cerca de un mes, encantando a Guillermo Prieto, vendiendo rosarios y supuestas reliquias, y sacando muelas, sin duda, entre otras cosas. Y también porque otros le hacían la competencia en el gusto y la diversión, como la adivinadora Madame Oriliasqui, y el prestidigitador italiano Pietro D'Amico, que presumía el hipnotismo y a su muy hermosa hija Juana.⁵³

En abril, como el Congreso seguía sin dar noticia alguna respecto a la libertad de profesiones, los diarios mencionaron poco al dentista suizo. Temas de análisis tuvieron, como el de la muerte de la esposa del presidente Díaz; luego el de la huelga de los practicantes de hospitales; y después el del debate y el lance de honor del magnífico escritor Santiago Sierra contra Ireneo Paz, que culminaría con la muerte del primero.⁵⁴

Días más tarde, en mayo salió el libro *Memorias de Merolico*, y se anunciaba el estreno de una comedia en honor del mismo personaje. Se pregonaban también las bondades del vino contra la impotencia que vendía la farmacia Avelleyra, así como los elixires antisifilíticos y antivenéreos del homeópata Dr. D'Haucourt; el desinfectante Phenol-Bob OEuf, preservativo seguro contra el cólera, el tifo, vómito negro, fiebre tifoidea, viruelas, etcétera.⁵⁵

Al mes siguiente, para el sábado 12 de junio apareció el que sería el último anuncio de Merolico, en medio del rumor de su inminente salida

⁵³ Véase al respecto *ibidem*, enero-marzo de 1880; así como HN, *El Republicano*, *op. cit.*, año II, enero-marzo de 1880.

⁵⁴ Para los dos primeros casos véase HN, *El Monitor...*, *op. cit.*, año XXX, abril de 1880; y HN, *El Republicano*, *op. cit.*, año II, abril de 1880. Para la disputa entre Sierra y Paz, véase sobre todo HN, *La Libertad*, *op. cit.*, año III, abril y mayo de 1880.

⁵⁵ HN, *El Monitor...*, *op. cit.*, año XXX, martes 18 de mayo de 1880, núm. 119, p. 4; HN, *El Republicano*, *op. cit.*, año II, viernes 14 de mayo de 1880, núm. 410, p. 3.

de la ciudad; ahí dice que es cirujano dentista examinado y autorizado por la Escuela Nacional de Medicina de México, y que trabajará desde el domingo inmediato y durante toda la semana de nueve a una en la plazuela del Seminario, operando gratis en favor de la clase menesterosa, y vendiendo sus específicos al ínfimo precio de dos pesos.

En su casa (número 8 del Portal del Coliseo Viejo) daría consulta de 2 a 4 de la tarde, cobrando dos pesos por extracciones de muelas sin dolor; mientras que por este mismo trabajo a domicilio pedía cinco pesos.⁵⁶

Aunque no era pobre, quien dijo que no faltaría a ver a tan renombrado dentista en sus últimos días en México fue Enrique Chávarri, el famoso Juvenal del *Monitor Republicano*:

Nos gusta este Merolico por el *tupé* con que hace sus operaciones, saca muelas como quien saca nueces del bolsillo y como quien obra *in anima vili*. Sus operaciones de cirugía clásica es otra de sus muy buenas y excelentes habilidades, y nos preparamos a ir a admirar ese prodigio de la ciencia. A lo que parece, el mismo Nelaton, el mismísimo Larrey, son unos aprendices al lado del que se da sendas puñaladas con una frescura que para nosotros la quisiéramos.⁵⁷

Para el 23 de ese mismo mes, Merolico ya no estaba en la capital nacional. Y el Congreso, ni sus luces en torno a la Ley Orgánica de los artículos 3° y 4° constitucionales.⁵⁸ No obstante, para agosto una Ejecutoria de la Suprema Corte de Justicia volvió a poner a debate la libertad de profesiones, al darle un giro a sus decisiones respecto a la charlatanería y el empirismo. En efecto, consultada sobre el amparo que un juez de Distrito del estado de Hidalgo había otorgado al

⁵⁶ HN, *El Monitor...*, *op. cit.*, año XXX, sábado 12 de junio de 1880, núm. 141, p. 4.

⁵⁷ *Ibidem*, domingo 13 de junio de 1880, núm. 142, p. 1.

⁵⁸ *Ibidem*, jueves 24 de junio de 1880, núm. 151, p. 3.



Fábrica de juguetes, ciudad de México, 10 de noviembre de 1939. Reproducciones Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

autodenominado médico homeópata José María Vilchis de Valdés, acusado de envenenamiento, la Corte celebró un debate público sobre el caso, hasta concluir con la suspensión del amparo señalado argumentando lo siguiente:

1°. Que la libertad de trabajo consignada en el artículo 4° de la Constitución cuya mira fue la supresión definitiva de las antiguas distinciones de clases, gremios, etc., no constituye por sus términos generales, las condiciones para ejercer toda profesión, industria o trabajo, sino las de la utilidad y moralidad; respecto de las profesiones hay una condición especial que se infiere del texto del artículo 3° según el cual la ley dirá qué profesiones necesitan de títulos para su ejercicio: que mirando las cuestiones relativas a enseñanza e instrucción pública al régimen interior de los estados, pueden las leyes locales imponer penas a los que sin título legal ejerzan una profesión.

Considerado, 2°, que en el presente caso, consta de autos, que existe en el Código Penal del estado de Hidalgo (artículo 740) una disposición penal referente a los que sin título ejerzan la medicina; que igualmente consta de autos que el recurrente no ha presentado otro título que un comunicado en que el Instituto homeopático de México lo nombra su socio corresponsal; que por consiguiente no se ha violado en perjuicio del promoviente ninguna garantía individual, sin que esta declaración importe la prescripción de ningún sistema curativo, sino simplemente la de que no son inconstitucionales las leyes particulares en que se exige un título para el ejercicio de una profesión.⁵⁹

Tal hecho, es obvio, abrió la posibilidad de que se declararan vigentes todas las leyes locales

⁵⁹ *Ibidem*, martes 10 de agosto de 1880, núm. 191, p. 1.

que castigaran el ejercicio de una profesión sin título, incluida la del Código Penal del Distrito Federal. Tal hecho, afirmó Juvenal, acababa con la impunidad de los embaucadores, sin importar la opinión del Ejecutivo en el asunto.⁶⁰ *La Tribuna* coincidió en pleno con Chávarri, exigiéndole por ende al Legislativo que actuara en consonancia con los preceptos adoptados por la Corte, para que se garantizaran ya en definitiva los intereses sociales, mismos que estaban contra el empirismo y el charlatanismo.⁶¹

Finalmente, el nuevo Congreso instalado en septiembre de 1880 sí pretendió tratar lo de la ley reglamentaria en torno a la libertad de profesiones. De inmediato, el 4 de octubre Juan A. Mateos presentó una propuesta en la que se explicitaba que ninguna profesión necesitaba de un título para poder ejercerse. Ello le acarreo críticas acerbas en *La Libertad*, y otras menos ácidas en *El Monitor Republicano*. En aquél, se adujo que ojalá sus frases noveleras y dramáticas no encontraran eco en la Cámara, para que se diera al traste con su proyecto que no era otra cosa que una excitación cerebral y parto de su imaginación, festejada sólo por Meraulyok.⁶² En éste, Juvenal argumentó:

La libertad de profesiones es una bella teoría, un bello ideal y nada más; mientras el mundo camine bajo los auspicios que hoy lo vemos caminar, la ciencia no será por cierto el patrimonio de todos los humanos, y en consecuencia, los que se dedican al estudio de los diversos ramos del saber, para bien de sus semejantes, deben contar con eso que se llama título, que en último resultado, no es más que el comprobante de aptitud, el documento que acredita que al

⁶⁰ *Idem*.

⁶¹ HN, *La Tribuna*, t. II, México, viernes 13 de agosto de 1880, núm. 269, pp. 1-2.

⁶² HN, *La Libertad*, op. cit., año III, viernes 8 de octubre de 1880, núm. 228, p. 2.

menos se ha aprendido a estudiar y a meditar sobre los problemas de las ciencias.⁶³

Poco después, una Comisión integrada por Ignacio Cejudo, Juan Antonio Esquivel y Praxedis Guerrero presentaron su proyecto de ley, en el que avalaban primero la libertad de profesiones, y luego establecían la necesidad de título para las actividades de abogado, arquitecto, cirujano dentista, corredor, ensayador y apartador de metales, farmacéutico, ingeniero, médico, partero, piloto, y profesor de enseñanza.⁶⁴

El Faro señaló que dicho reglamento era excesivo, y que un paso más y se tendría la restauración de los gremios.⁶⁵ Para *El Centinela Español*, por su parte, se trataba de una monserga, con dos o tres cosas contradictorias, que en su discusión no provocaron sino otra monserga sin dirección, pues su brújula tenía una aguja tan loca como en las auroras boreales.⁶⁶

Según *La Tribuna*, dicho proyecto fue aprobado en lo general el 17 de noviembre, triunfando el empirismo sobre la ciencia con 85 votos contra 32;⁶⁷ pero ya en lo particular el asunto resultó más complicado, pues era indudable que nadie estaba satisfecho. Los argumentos —aseguró José María Vigil en uno de sus editoriales del *Monitor Republicano*— seguían siendo los mismos que un año atrás. Para unos, la facilidad que había para obtener un título profesional era peligrosa, ya que abría las puertas al charlatanismo, con perjuicio de la verdadera ciencia.

Para otros, establecer requisitos de titulación implicaba una traba funesta a los principios de-

mocráticos en que se basaban las instituciones. Para estos últimos, liberales a ultranza como el propio Vigil, el título no era sino una ilusión vana, pues sólo garantizaba una presunción de saber, y no un conocimiento real. Además, lo peor era que dichos requisitos coartaban la libertad individual, al sujetar a la inteligencia al ciego cartabón de la ley. Para ellos no había duda. No la había tampoco para Vigil, quien concluyó:

En suma, si la libertad de profesiones tiene algunos inconvenientes, mayores son sin duda los que surgen del monopolio profesional, incompatible con el espíritu de nuestro siglo y con la naturaleza de las instituciones políticas que nos rigen.⁶⁸

Por último, para diciembre, mientras Merolico desaparecía de la escena pública tras escapar de la policía veracruzana, la Cámara de Diputados, la famosa tertulia de Iturbide que no servía —circulaba el chisme— sino para cobrar rigurosamente su dieta y gastarla en la animada calle de Plateros, principalmente en el Café La Concordia y en la Cantina El Globo, decidió suspender la discusión del reglamento señalado para mejor ocasión, una de mayor reposo y sin tanto torbellino en los debates políticos y administrativos, deseó Francisco Patiño.⁶⁹ Pedía este médico, sin embargo, que continuara el debate en la prensa, sobre el supuesto de que toda discusión al respecto sería útil en lo futuro. Pero sin Merolico, el asunto dejó de interesarle a muchos.

⁶³ HN, *El Monitor...*, op. cit., año XXX, viernes 8 de octubre de 1880, núm. 242, p. 1.

⁶⁴ *Ibidem*, domingo 14 de noviembre de 1880, núm. 274, p. 3.

⁶⁵ Citado por *El Monitor Republicano. Ibidem*.

⁶⁶ HN, *La Libertad*, op. cit., año III, viernes 19 de noviembre de 1880, núm. 263, p. 2.

⁶⁷ HN, *La Tribuna*, op. cit., viernes 19 de noviembre de 1880, núm. 349, p. 3.

⁶⁸ HN, *El Monitor...*, op. cit., año XXX, jueves 18 de noviembre de 1880, núm. 277, p. 1.

⁶⁹ HN, *El Republicano*, op. cit., año II, jueves 16 de diciembre de 1880, núm. 588, p. 2.

Una nación santa: de héroes y profetas

Jaime Cuadriello*

Tal como han llegado hasta nosotros, los héroes son construcciones de identidad colectiva, una simbolización acumulada por siglos, que se monta sobre la personalidad de un mito o sujeto histórico y que, en posesión de una “idea” (que comunica como extensión de su persona) destacan entre el común de los mortales. La construcción de un héroe ocurre en vida pero la muerte hace la mejor parte, ya que sobreviven “sus ideas” y en las creaciones e instituciones que le siguen se palpa “su mano”. Ellos mismos, para nacer a la vida pública, han tomado identidades prestadas de otros tantos héroes y así se crean genealogías físicas y morales. Esto es así porque los héroes —especialmente los patrios— resultan necesarios como referentes de pertenencia, más bien agentes funcionales y fundacionales, para que tenga vigencia el discurso de las identidades nacionales o regionales de muchos países y lugares. Sin embargo, ahora mismo, al principio de este milenio, el héroe languidece en los catecismos cívicos o en las ceremonias oficiales y su trayectoria estrictamente humana rara vez admite el escrutinio de la opinión pública. ¿Es así?

El peso del mito antiguo, el poder edificante de la teología moral, los misterios del romanticismo y el binomio historicista de conciencia y sentimiento nacional han posibilitado a lo largo de los siglos la proliferación de estos relatos, mitad biográficos, mitad hagiográficos, por completo geniales.¹ En efecto, en un país de conquististas y revoluciones, algunos de nuestros prohombres llegaron a emular la figura, tan extraordinaria y sublime, de las deidades clásicas o aztecas, de los profetas bíblicos y los santos de culto; por ello mismo, en sus imágenes artísticas les veremos expresándose mediante una retórica sublime: llamados, inspirados, conversos, luchadores, cautivos, aciagos y martirizados. En suma, elevados a su apoteosis, intocados y excelsos, con una vida más allá de su vida, o al menos eso creíamos, hasta su silenciosa extinción oficial en las postrimerías del siglo pasado. Pese a la condición subjetiva de cada personalidad, y a que la heroicidad es un valor asignado desde el discurso, también es verdad que por un impulso emocional no hallamos otros hombres —tan comprometidos o consecuentes— a quienes

* Instituto de Investigaciones Estéticas, UNAM.

¹ Wilhem Dilthey, *El mundo histórico*, México, FCE, 1944, pp. 309-312.



Autor desconocido, sin título.

atribuir la paternidad de tradiciones, reformas y sistemas.

El héroe ha sido a fin de cuentas el único indicador personalizado de las llamadas “comunidades imaginadas”, que en su papel de patriarca ha encabezado la iniciativa para conformar sociedades unificadas o que nos recuerda, desde sus pedestales, que hemos sido parte de una segunda y más amplia familia de individuos. Así, a cada paso de la vía pública, los héroes hacen palpables las nociones colectivas de conciencia (patria o nación) y convalidan los sistemas jurídicos y de gobierno (el régimen de Estado); y al cabo, en efigie o biografía, son un recuerdo insustituible porque guarda las apariencias de esta relación socializada, en términos que aparentan ser más concretos y humanos.

Para mantenerse como “presencias” en su viaje desde el pasado hasta el presente, los héroes requieren un rostro físico y social, una naturaleza extraordinaria capaz de superar aquellos desafíos y adversidades que están más allá de su escala humana. Pero sobre todo necesitan una narratividad literaria y visual que los sitúe en una dimensión ejemplar y trascendente, conforme a su origen mítico en la epopeya. En razón de su protagonismo se sitúan en el centro de la acción y se plantan ante el auditorio ciudadano; y por eso, sin el movimiento o el gesto retórico y su ineludible dialéctica con la masa, a la que arengan y mueven, nada son. En este sentido resultan personajes binarios, confundidos con su pueblo, su raza, su tierra; o si se quiere, sintetizadores de los arquetipos colectivos más anhelados; así, en sus invocaciones y representaciones, los héroes quedarán alegorizados *in excelso* y por lo tanto extraídos de su temporalidad.

También resultan dicotómicos ya que comúnmente los acompaña un antagonista, un perseguidor o tirano, que se presenta como su antípoda. De tal suerte que este hombre agónico logra representarse con toda licitud, argumentando la justeza o nobleza de su lucha; en todo esto, como los mitólogos lo han demostrado, los héroes parecen proyecciones de estructuras mentales más

complejas de la psique humana como la neurosis y la paranoia.² En virtud de que en su fuero interno no dejan de vivir las tensiones del carácter propiamente agónico o combativo; es decir, en sus personas el conflicto interior y el afán de sobrevivir a la muerte se representan en sus acciones corporales, y en su alma “espiritual” se sintetizan las energías contrarias o excluyentes.

Para permanecer y conocerse por generaciones, los héroes necesitan de los recursos del lenguaje: la representación permite, así, que se casen sus ideas con su imagen, siempre virtuosa y edificante. Pero más aún: que en esa imagen moral, los héroes sean pacientes o receptores de una ideología programática. Por lo tanto, su papel de agencia como *exemplum virtutis* de sus conciudadanos es mudable o hasta cierto punto la personalidad “en préstamo” que transmiten a los receptores, en el transcurso del tiempo, en verdad termina siendo inestable y acomodaticia. Hay y habrá tantos Hidalgos o Morelos, Juárez o Maderos, en personaje y acciones diversas o contradictorias, como regímenes dispuestos a servirse de ellos o historiadores que, cruzando documentos y referencias, los interpreten a modo.

Los héroes en el discurso y la imagen son desde luego ficcionales, pero inevitables. En tanto relatos se proponen como modelos éticos, o incluso paradójicos de comportamiento individual y colectivo, en cuanto a icono demandan veneración y respeto. Idealizados y rara vez emparentados con la miseria humana (aunque ellos mismos encarnan la contradicción entre valentía-cobardía y virtud-vicio), transitan por fases de representación bien conocidas, legitimadoras y probatorias: cuna y origen misteriosos, abandono, llamado, iniciación, revelación, resistencia, rebeldía, reconciliación, alianza, victoria, derrota, rescate, legado, recompensa, expulsión, exilio,

² Otto Rank, *El mito del nacimiento del héroe*, Barcelona, Paidós, 1981, pp. 97-98.

retorno, negación, purificación y glorificación.³ En su persona se catalizan las autoproyecciones sociales y políticas, de clase o raza, de género o edad, de todos aquellos que se dicen sus herederos y que muchas veces terminan vulnerando o secuestrando su verdadera identidad; así los héroes, ya no como agentes sino pacientes, acaban robotizados cuando no víctimas del parricidio físico y moral. La misma gloria suele ser causa de su ruina y olvido, aunque todo resulte paradójico a su identidad victoriosa y así, su misma muerte, cuando sucede en condiciones patéticas, asegura la supervivencia de sus ideales.

Los héroes son, por esto último, presencias fundacionales, y su hazaña más trascendente y reconocida ha sido inaugurar dinastías, reinos, ciudades, religiones y estados (y bautizarlos con su nombre inherente a su condición de héroe epónimo). Así, como *conditori*, se constituyen en generadores de un sistema, lo convalidan o se hacen presentes predicando con su palabra y ejemplo, como un acto eminentemente moral y creativo: mediante el martirio (por demás ejemplar) se ganan la inmortalidad, justo como correspondía al modelo platónico de las dos naturalezas; es decir, son el vínculo más palpable con el más allá, en tanto vástagos del matrimonio entre los dioses y los hombres. Por eso antropólogos y psicoanalistas han dicho que el héroe es un concepto universal, incluso del que es imposible desprenderse, porque apela directamente al desconocimiento de nuestro origen y a nuestras insatisfacciones humanas: limitaciones y frustraciones, individuales o colectivas. Es, pues, la mejor expresión de “las imágenes arquetípicas”.⁴ Todas nuestras aspiraciones de triunfo, entonces, ahondan sus raíces en lo más profundo de la psique y los deseos de permanecer y renacer: “El héroe ha muerto en cuanto a hombre moderno, pero como hombre eterno

—perfecto, no específico, universal— ha vuelto a nacer. Su segunda tarea y hazaña formal ha de ser (como Toynbee declara y como todas las mitologías de la humanidad indican) volver a nosotros transfigurado y enseñar las lecciones que ha aprendido sobre la renovación de la vida”.⁵

La idea del culto al héroe como un modelo ejemplar y universal de Thomas Carlyle correspondía al idealismo de su tiempo, pues era todavía el reconocimiento a un ser divinizado susceptible de ser “poetizado” en grado sublime, tal como nos dice este autor romántico. Por eso Carlyle, sin ambages, declaraba su fe en las grandezas del alma humana y en la necesidad de rendir admiración y tributo a estas figuras de fuerza inexorable. Si bien se le mira, este autor ya estaba un tanto desengañado de sus propias ideas al tener que confrontarse con los héroes de última hora de la Revolución Francesa, tan politizados y transitorios, y que en sus distintas baraturas de radicalidad hemos conocido desde entonces en la arena nacional. Sin embargo, pese a los pies de barro de los grandes hombres, resultaba imposible cancelar esta identidad, casi teúrgica (el que da el toque creativo y divino al hombre), venida del héroe clásico, como dice el propio Carlyle: “Es fuente de viva luz, cuyo contacto es bueno y placentero, claridad que disipa las tinieblas con sus destellos, no lámpara encendida, sino luminaria natural que brilla por celeste don; manantial refulgente que irradia discernimiento natural y original, de nobleza heroica y viril, cuyos resplandores regocijan el espíritu”.⁶ Para su ética personal, la aceptación social del culto al héroe no era asunto de mera subordinación o fanatismo, como quería el escepticismo de Voltaire, sino el mayor gesto de nobleza y lealtad de que era capaz el ser humano, aunque pareciera un contrasentido: “Todos amamos a los grandes hombres; les amamos y nos postramos humildemente ante ellos, porque

³ Hugo F. Bauzá, *El mito del héroe, morfología y semántica de la figura heroica*, México, FCE, 1998, pp. 23-25.

⁴ Joseph Campbell, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, México, FCE, 1959, pp. 9-30 y 336-345.

⁵ *Ibidem*, p. 26.

⁶ Thomas Carlyle, *Los héroes*, Buenos Aires, Espasa-Calpe, 1951, p. 9.

es lo que más dignamente nos humilla. El verdadero hombre siente su superioridad al reverenciar lo que realmente le supera”.⁷ Este sentimiento de subordinación arraigaba en lo más profundo del espíritu humano y era imposible de extirparse, ya que se mantenía como una “roca viva inconvencible”, que ni las catástrofes modernas, con sus héroes de sustitución, dejaban de reconocer como la piedra fundamental de cualquier edificio político.

En resumen, el llamado “culto” era la transferencia de un sentimiento religioso a uno cívico y secular propio del siglo XIX y, para el pensamiento liberal o conservador, un valladar ante el avance de otras formas más radicales de organización social, como el individualismo y el materialismo. No por casualidad, el origen clásico de la epopeya también permitía que concuerdan en el hombre predestinado las virtudes del poema heroico con el poema sagrado; esta ecuación genérica, por lo demás, hacía más irresistible la admiración al semidiós. Así, mediante tales recursos propios del género, los prohombres de la modernidad se han presentado envueltos en sus antiguos ropajes prometéicos o titánicos (vencer a las fuerzas sobrenaturales y otorgar dones), patriarcales o proféticos (conducir y transmitir la revelación), según el caso, pero siempre cumpliendo los designios originarios y providenciales y que, a la postre, sólo exhiben las consabidas limitaciones de la condición humana.

Más allá de los “beneficios” que nos acarrearán, los héroes también sobreviven porque participan de una percepción estética y social, ya que son productos, los más acabados, de su especie (e incluso de su género sexual) y así sus apariencias externas concitan una sensibilidad epocal de todo “un pueblo” y apelan, finalmente, a la conmoción de sus sentimientos. Nos proponen un modelo difícil de emular, pero claramente arraigado a nuestra cultura y entorno, y así se sucede una empatía que comienza desde la infancia y que nos veremos llamados a reproducir, parafer-

nalía y fiesta de por medio, en la vida adulta. Por eso también las imágenes de su persona y sus hazañas alcanzan un estatuto de icono social y así, como objetos honoríficos, estarán en constante sinergia con el ciudadano más allá del museo, el aula o el mural público (cualquier herejía o conculcación a su imagen se pagaba hasta hace poco tiempo con una retractación pública o la pérdida del empleo). Volvamos, pues, al sentido del culto heroico sembrado por Carlyle: “Un contacto bueno y placentero [cuyos] resplandores regocijan el espíritu”, o que estimula a la postre aquella “vivencia de copertenencia”, de la que hablaba Wilhem Dilthey.

En suma, según las ideas de Carlyle, estos personajes extraordinarios han sido “conductores de muchedumbres, forjadores, modelos y, en cierto aspecto, creadores de cuanto intentó efectuar o lograr la Humanidad”. Conforme a esta caracterología heroica, este aplaudido historiador escocés distinguía dos rasgos indispensables para que los grandes hombres alcanzaran culto y realidad: el don o la distinción de un individuo, que ha sido escogido y dirigido por la Providencia “para realizar un plan perfecto e infalible en cada una de sus partes” o la aceptación de esta condición de privilegio para asumirse “como instrumentos principales de la realización de este plan”. Cada vez se hizo más evidente que la función combativa o revolucionaria del héroe era consustancial al triunfo de sus planes y así las “ideas santas”, paradójicamente, acabaron desplazando su figura hasta el ostracismo, como en nuestros días.

No por nada los héroes son, según Otto Rank, “producciones que pertenecen a una sola función psíquica, a saber, la imaginación humana. A la facultad imaginativa —de la humanidad en su conjunto más que del individuo en particular— la moderna teoría del mito debe concederle un alto lugar, quizás el primero, para establecer el origen último de todos los mitos”.⁸ En tanto inspiradores y campeones del mundo, llevaban

⁷ *Ibidem*, p. 21.

⁸ Otto Rank, *op. cit.*, p. 16.



Bandera republicana española ondea en el balcón del ayuntamiento de la ciudad de México, en la toma de posesión de Diego Martínez Barrio como presidente de la República Española, 17 de agosto de 1945. Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

a buen puerto la creación de Dios; en este aspecto, desde Giordano Bruno, eran vistos como artífices y como tales ellos mismos parteros de la imaginación. Así es que, junto con la categoría vehicular del héroe gobernado por el influjo de sus furores o pasiones, también coexiste la identidad, estrictamente profética, del héroe poseedor de la verdad, con capacidad de videncia ante la llegada de nuevos tiempos, capaz de formular conceptos programáticos, banderas y manifiestos, y ejecutarlos para comprobar que son designios del cielo y hacer emerger repentinamente el cambio por un principio de revelación. Tienen, pues, una presencia epifánica y una cualidad libertaria, que se activan ante el trastorno de los tiempos y así, el verdadero héroe tiene que ser, antes de serlo, un patriarca y un profeta, aunque en su envase más común se presente, ante sus seguidores, como un apóstol ciudadano.

¿De dónde viene al héroe su fortaleza y sacralidad? Es irresistible, en palabras de Carlyle, la disposición del instinto humano para admirar y venerar al héroe, ya que en su cuerpo y espíritu se descubre un reflejo deífico; así, en cada hombre superior, acontece la representación más inmediata de la Providencia y todo esto se personifica en el héroe profeta que extiende sus promesas, como un don que se nos trasmite desde arriba. Inspirado por el hálito de Dios, el héroe profeta hace las veces de su lugarteniente y trae a la mente a su ancestro, el titán de la mitología, que tarde o temprano acusará esos rasgos anfibios de su naturaleza celestial y terrena según la cultura y el lugar en que se presente o “la esfera donde se manifiesta”. La función profética del héroe ha sido, entonces, el origen de todos los avatares heroicos que ha conocido la humanidad, y en su avance por los siglos puede presentarse como titán, poeta, sacerdote o rey, pero al cabo de todas sus mutaciones, prevalece la motivación ética, es decir, como profeta.⁹

⁹ Thomas Carlyle, *op. cit.*, pp. 45 y 73.

Los epígonos de esta tipología que sobreviven en los escenarios de nuestros días resienten más que nunca la disfuncionalidad de sus propuestas y programas, ante un mundo que ya no se adapta a sus expectativas. Hoy quedan expuestos a un derrotero aciago y ellos mismos por sus extralimitaciones son “la fuente de sus mayores trastornos e infortunios”. Incluso, asumiendo, en medio del delirio persecutorio, un vértigo autodestructivo: “El viejo proverbio de que nadie es profeta en su tierra no tiene otro significado que ése, vale decir, que no es fácil admitir el don profético de aquel que conocemos (Marcos, 6, 4)”. Y entonces el héroe, oponiéndose al fatalismo, acaba negando a la realidad con tal de consumir o “favorecer a su misión”, encubriendo esta última tan sólo como “un medio para la exaltación de sí mismo”, o acelerando su carrera al vacío y con ella la de sus gentes. Amparado siempre por la posibilidad, anidada en su inconsciente, de traspasar el umbral del tiempo y ganar la inmortalidad: quiere ser “ídolo”, antes que profeta.¹⁰

Este sentido irrenunciable del deber colocaba al héroe como fuerza de empuje social, presentando sus promesas, conforme a la narratividad más socorrida por los relatos nacionales: la de un Moisés guía y conductor que se lee en el libro del Éxodo. Se trata de una narración fundacional que brinda metas concretas y justicieras pero cuya consecución, en realidad, obedecía a una dinámica inexorablemente religiosa y teleológica. No hay mejor retrato de la misión del profeta dada por Dios a los hombres que aquella que también se lee en el libro de Jeremías: “Entonces alargó Yahvé su mano y tocó mi boca. Y me dijo Yahvé: Mira que he puesto mis palabras en tu boca. Desde hoy mismo te doy autoridad sobre las gentes y sobre los reinos para extirpar y destruir, para perder y derrocar, para reconstruir y plantar” (Jeremías, 1, 9). El mismo mandato había escuchado Moisés en Egipto y así

¹⁰ Otto Rank, *op. cit.*, pp. 80 y 112.

recibió la investidura para realizar su comisión liberadora, enfrentando al tirano: “Mira que te he constituido como dios para Faraón y Aarón, tu hermano, será tu profeta, tú le dirás cuanto yo te mande; y Aarón, tu hermano, se lo diría a Faraón, para que deje salir de su país a los hijos de Israel” (Éxodo 7,1). La leyenda de Moisés, desde su mismo nacimiento anunciado en forma de Mesías (la salvación entre las aguas de su cuerpo humano y de su cuerpo social), es uno de los compendios más acabados de la funcionalidad del mito heroico y liberador, como ha dicho Rank, porque su historia es portadora de dos funciones que hasta hoy se venden como constitutivas de todo liderazgo político, pese a su origen tan ancestral en el pensamiento simbólico: visión y misión de vida. En otras palabras, Moisés mismo es verbo y discurso y su personaje hace funcional e intelectivas “las ideas” o planes del héroe; y no necesariamente por mecanismos simbólicos ya que, a pesar de permanecer envuelto en la irracionalidad del mito, cuando se presenta con sus tablas bajo el brazo es al mismo tiempo portador del verbo pero también un principio racional del universo, es, pues, un *logos* revelado.

Las ideologías de cualesquier signo ha intentado casar los proyectos individuales y sociales con la imagen de “una idea santa” y preservada en sus símbolos de libertad, dejando atrás un pasado de cautividad y opresión.¹¹ Por obra y gracia de un puñado de hombres virtuosos y visionarios que, tal como en la casta de sacerdotes del libro del Levítico, están llamados para articular —mediante la liturgia profética— una comunidad armoniosa y diferenciada que conozca el fin de los tiempos. En medio de esta apuesta por reutilizar el mito para construir el Estado y consolidar las instituciones ciudadanas, todo programa nacionalista no dejaba de emplear los

¹¹ Para entender el éxito de la narratividad exódica, como “el” recurso que permite propagar el paso de la opresión a la libertad, constante en el discurso político de la modernidad, véase Michael Walter, *Éxodo y revolución*, Buenos Aires, Per Abbat, 1986.

recursos de todo expediente profético, si bien de cepa romántica. Sobre todo si los pensamos a la luz de lo que escribe un estudioso de este movimiento filosófico: “El sacerdocio social del pensador, revelador y guía que pensaba Michelet parece fundarse en esta investidura sobre lo que queda de Dios o de la Providencia, concediendo al nuevo sacerdote laico el privilegio de recoger e interpretar mejor que cualquier otro el soplo que viene de arriba”. En efecto, era tan necesaria esta nueva figura de santidad laica para la secularización del siglo XIX, ya que cada vez más los pueblos se alejaban de los influjos de la divinidad o las masas se mostraban indiferentes a la fe un proyecto humanitario: “Por deplorable que esto sea, el dios humanidad es tan desconocido de los hombres como Jehová de los hebreos en el desierto. Eso es lo que hace indispensable el Moisés humanitario: poeta, filósofo, historiador y, en todas estas variedades, sacerdote de nueva y necesaria institución”.¹²

Por último, baste traer aquí un par de ejemplos de exhorto profético espigados de entre las obras de dos hombres del siglo XIX de incuestionable reciedumbre liberal. Aún antes de manifestarse como un caudillo y abanderado de un pueblo de leyes, Benito Juárez pronunció un discurso patriótico en su natal Oaxaca y allí, vitoreando a Hidalgo un 16 de septiembre, cuando se cumplían tres décadas del grito de Dolores, dijo del cura libertador: “En él rayó la aurora de nuestra preciosa libertad. En él la providencia divina fijó al monarca español el *hasta aquí* de su poder, dando al pueblo azteca un nuevo Moisés que lo había de salvar del cautiverio. En él los mexicanos volvieron del letargo profundo en el que yacían y se resolvieron a vengar el honor ultrajado de su patria. [...] Si, este es el dichoso mortal que el cielo destinó para humillar en México la tiranía española. [...] Éste es el que

¹² Paul Bénichou, *Tiempo de los profetas, doctrinas de la época romántica*, México, FCE, 1984, pp. 492-493.

enseñó también a los pueblos que un acto de resolución es bastante para hacer temblar el despotismo, a pesar de su fausto y de su poder; y éste es, por último, el que nos trazó la senda que debemos seguir para no consentir jamás tiranos en nuestra patria”.¹³ En efecto, el padre de la patria sería el paradigma de su propia imagen republicana y él mismo como orador, al cabo, el Moisés de la República con sus ministros como levitas en el destierro, preservando su “idea santa” ante la opresión y la intervención extranjera.

No por acaso, en vísperas de la invasión francesa, y cimbrado por la amenaza de perder soberanía y territorio, el maestro Ignacio Manuel Altamirano en su respectivo discurso septembrino llamó a sus compatriotas a cerrar filas en un tono que no desmerecía al del púlpito parroquial, fiel a su idea de “la religión de la patria” y a la santidad que comunicaba de sus primeros profetas: “¡Oh Hidalgo!, tú puedes ver, aún ver desde el cielo, lleno de orgullo a tus hijos porque ellos son tus dignos herederos; porque ellos sabrían morir antes que dejarse arrebatar el sagrado depósito que les legaste. [...] Cuando el pueblo ve que el gobierno está resuelto a defender el territorio, bendice a los hombres a quienes ha elegido. Si, pueblo de Hidalgo, en este día grandioso, comprende tu poder y fía en tus alientos. Tus hijos son hombres libres, y el imperio francés no ha triunfado hasta ahora más que sobre esclavos.”¹⁴

Bien se ve que en aras de liberarse de la opresión, la promesa de salvaguardar un territorio y sus instituciones se activa en la conciencia de la comunidad nacional, así como la correspondiente noción de “pueblo escogido”, pero más aún la presencia de un conductor profético que la sus-

tenta y corporiza desde el pasado.¹⁵ Se trata de un recurso mitopoético que reclama la presencia de un arquetipo originario y que, heredado desde el pasado, se anuncia como metáfora del presente.

Lo mismo que las naciones, la construcción del héroe ha sido siempre un proceso inacabado, ya que la representación de una vida después de su vida —y su correspondiente examen y estudio— no puede ser exclusivamente objetivo y racional: es preciso acceder siempre a su dimensión poética, mediante un proceso tan subjetivo como analógico. En esto ya acertaba la visión de Carlyle, al considerar que el vehículo narrativo más adecuado para el héroe era la alegoría, o más bien la transnominación metafórica. Tal como desde sus tiempos míticos, esta estrategia de representación permitía “una visión de poéticas imaginaciones”, en que se confundían las fábulas del paganismo y las cosmogonías de origen, sustrayendo de su verdadera identidad al personaje y posponiendo siempre el análisis y la crítica de los discursos. Nombrar una cosa por otra, como propone la alegoría, facilita siempre los discursos míticos, situados siempre entre la ambigüedad y el acomodo. Pocas veces en las narrativas nacionales hemos sido capaces de imaginarnos un relato histórico más allá de la alegorización de un destino manifiesto (*verbi gratia* la epopeya liberadora) y/o del protagonismo de un personaje iluminado (el avatar heroico); o, al menos, de usar los poderes de la imaginación para plantearnos una diversidad de destinos y personajes sin las restricciones mentales del mito, asumidas, casi inconscientemente, por nuestros compromisos monopólicos con el pasado.

¹³ “Discurso patriótico pronunciado por Juárez en la ciudad de Oaxaca el 16 de septiembre de 1840”, en Jorge L. Tamayo, *Documentos, discursos y correspondencia*, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2006, t. I, p. 38.

¹⁴ Ignacio Manuel Altamirano, *Obras. Discursos y brindis*, México, SEP, 1986, t. I., pp. 99 y 109.

¹⁵ Anthony D. Smith, *Chosen People, Sacred Sources of National Identity*, Londres, Oxford University Press, 2003, pp. 4-40.



El presidente Manuel Ávila Camacho con la comunidad catalana en 1943. Colección Orfeo Català de Mèxic, A.C.

Mitohistoria y nación: a propósito de la *España Primitiva* de Huerta y Vega

Pablo Fernández Albaladejo*

La *España Primitiva* de Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega, editada en Madrid en dos volúmenes aparecidos en los años de 1738 y 1740, no es uno de esos trabajos a los que en el momento actual se les reconozca un indiscutido lugar en el panteón de la historiografía ilustrada.¹ El libro nació ya marcado por la sospecha y portador de una más que dudosa reputación con la que ha venido cargando desde entonces.² Por

* Universidad Autónoma de Madrid. *Historias* agradece al doctor Fernández Albaladejo que haya atendido nuestra petición enviándonos este trabajo, que apareció originalmente en *Fénix de España. Modernidad y cultura propia en la España del XVIII*, Madrid, Marcial Pons, 2006, pp. 135-159.

¹ Francisco Xavier Manuel de la Huerta y Vega, *España Primitiva, historia de sus reyes y monarcas desde su población hasta Christo, que consagra al Rey N. S. Don Phelipe V El Animoso por mano del EMmo. Señor Don Fray Gaspar de Molina y Oviedo, Obispo de Málaga, Comisario General de la Santa Cruzada, Governador del Real, y Supremo Consejo de Castilla y Cardenal de la Santa Iglesia Romana*, Madrid, t. I, 1738; el *intermediario* del t. II, Madrid, 1740 resulta ser en este caso “El EXCmo. Señor Marqués de Villarias, de el Consejo de Estado de su Majestad, y Secretario de el Despacho Universal”.

² “Como prueba de la pervivencia de los posicionamientos retardatarios cabe decir que aún a fines de la década de los treinta del siglo, F. de la Huerta y Vega, en su *Historia de la España Primitiva*, vuelve a remitirse a los falsos cronicones y todo tipo de supercherías. El fuerte apoyo oficial que recibe la obra frente a la crítica de lo mejor de la intelectualidad española revela la fuerza con la que aún cuenta el ‘pensamiento tradicionalista’”, en M. Álvarez Martí Aguilar, *La antigüedad en la historiografía española del*

lo mismo la atención que hoy merece su autor es mínima, castigo más que probable a lo que se interpreta como paradigma de un comportamiento no edificante, aquel que corresponde justamente a un falsario. No pretendo discutir aquí la justicia de la pena, pero espero que no parezca excesivo remover un poco las aguas en relación con la unanimidad interpretativa de la sentencia. Algunas incertidumbres, cuando menos, merecen apuntarse.

Paso por ello a recordar rápidamente los acontecimientos de una trayectoria que no resultó precisamente pacífica. *La España Primitiva* tuvo en efecto problemas desde el mismo momento de salir a la luz, hasta el extremo de que el propio Consejo de Castilla se vio en la precisión de solicitar dos informes independientes sobre la obra, el primero de ellos suscrito por la pluma crítica y nada contemporizadora de Gregorio Mayans y Sísicar. Debemos a la impagable labor de Antonio Mestre una actual y autorizada edición de ese texto,³ ofreciéndonos además las

siglo XVIII, Málaga, Universidad de Málaga, 1996, p. 99. La única excepción que conozco es la de G. Stiffoni, *Verità della storia e ragione del potere nella Spagna del primo 700*, Milán, Agnelli, 1989, pp. 224-240, con un planteamiento que estuvo en el origen de las reflexiones que aquí se exponen.

³ Recogido en G. Mayans y Sísicar, *Obras completas, I, Historia*, ed. de A. Mestre Sanchís, Oliva, Publicaciones del

coordinadas en las que el erudito valenciano confeccionó una *censura* que, si bien no tendría efectos fulminantes en relación con la publicación de la obra, desacreditaría sin embargo definitivamente al autor de la *España Primitiva*. La *censura* no fue por otra parte un acontecimiento que, a su vez, no dejase una huella profunda sobre el propio censor. Constituyendo un ejercicio de *crítica*, la *censura* se inscribía dentro de una secuencia de acontecimientos tan problemáticos como conflictivos que se extendían desde la llegada de Mayans a la corte en 1733 hasta su posterior retiro a Oliva seis años después. En este sentido la *censura* era, *también*, un ajuste de cuentas con los grupos que Mayans consideraba habían venido obstruyendo arteralmente su trabajo intelectual y bloqueando sus expectativas de promoción. Aunque no fuera el único responsable, el tortuoso asunto de la *censura* resultó determinante en la decisión de abandonar la corte. De ahí que Mayans, como queriendo dar por clausurado el asunto, se resistiese tenazmente a su publicación. De hecho la *censura* no vería la luz hasta cincuenta años más tarde en el *Semanario Erudito* de Valladares y una vez fallecido quien había sido su autor.⁴

La *censura* constituía una cumplida demostración de la aplicación de los nuevos principios de la crítica histórica al documento sobre el que se sustentaba la obra de Huerta, el llamado *Chronicon* de Pedro Cesaraugustano. El resultado no podía ser más demoledor: la serie cronológica de reyes de España que desfilaban en la obra de Huerta desafiaba, en opinión de Mayans, a las “divinas letras”, a “la tradición del género humano fundada sobre ellas” y aún a la propia “mitología”. Plagado de “estraños desatinos” y fruto de una “fantasía” desordenada, el *Chroni-*

con lo confundía todo, trastornando “las personas i los tiempos”. Tanto era así que en opinión del censor podía dudarse incluso de la paternidad que se le imputaba, apuntándose alternativamente a la autoría de don José de Pellicer. Con el significativo detalle sin embargo, según hacía notar Mayans, de que el insigne genealogista no tuvo inconveniente en dejar escrito “un testimonio de su vergüenza” redactado con “admirable juicio” y, asimismo, “digno de que algunos lo imiten si quieren sanar sus conciencias”. El juicio y la recomendación sobre la edición del libro, consecuentemente, no se andaban con mayores miramientos: se trataba de “una fábula indecorosa, i opuesta a las verdaderas glorias de España” y, tanto era así, que el propio monarca debía considerarse como el primer interesado en impedir que la *España Primitiva* llegara a “divulgarse”.⁵

No salía mejor parado Huerta y Vega de la otra *censura* de su obra, encargada en este caso a Martín Sarmiento y que acaba de ser recientemente recuperada y editada por Santos Puerto.⁶ A diferencia de Mayans, Sarmiento no utilizaba su *censura* para saldar cuentas pendientes, independientemente de que como benedictino y amigo se sintiera presionado por el hecho de que su dictamen pudiera comprometer el apoyo político del que disfrutaba Feijoo. No por ello Sarmiento rehusó el envite. Adujo formalmente que, en la imposibilidad de consultar el *Chronicon* en cuestión, sus juicios carecían de la debida equidad por lo que se decantaba por una posición que él mismo consideraba de “irresolución”, solicitando que en todo caso su escrito “no se alegue por *censura*”. Tal actitud estaba lejos sin embargo de significar aquiescencia con el trabajo *censurado*. Entre otras cosas porque Sarmiento conocía de cerca la obra de Huerta, sobre cuyos *Anales*

Ayuntamiento de Oliva, 1983, pp. 265-305; en la p. 263 se informa de los avatares de ese trabajo.

⁴ Sobre la secuencia de acontecimientos que concluyeron con su marcha de la corte, véase por todos, A. Mestre Sanchis, *Don Gregorio Mayans y Siscar. Entre la erudición y la política*, Valencia, Institució Alfons el Magnànim, 199, pp. 124-131.

⁵ Comprometiéndole incluso a una más efectiva tutela sobre *censuras* y *censores* (*Censura*, pp. 268-269, 302-303, 305).

⁶ J. Santos Puerto, “La *censura* de la *España Primitiva*: una aclaración historiográfica”, en *Hispania*, LIX/2, 202, 1999, pp. 547-564.

de Galicia, aparecidos en 1733, ya había dejado caer juicios nada favorables.⁷ Lo propio le sucedía con la *España Primitiva*, cuyo “systema” no le resultaba convincente. Sarmiento reconocía la erudición del autor, pero se resistía a admitir la “aplicación” que se hacía de esos testimonios. Como a Mayans, le parecía inadmisibles, por imposible de inferir, la relación de reyes antiguos establecida por Huerta. Conceder credibilidad a esas “series genealógicas interminables” no venía a ser sino “empeñarse a abrazar solo sombras por realidad” y, en última instancia, caer en la trampa y en la metodología de los propios “genealogistas”, de cuya “conducta” era necesario apartarse. Bien estaba que se intentara promover “el honor de España”, pero hacerlo a partir de “chronicones tan exóticos” sólo contribuiría a perpetuar la “ignominia”.⁸

Con manifiesta coincidencia en sus juicios, Mayans y Sarmiento componían un retrato del que Huerta no salía bien parado. Vista la filiación intelectual y la militancia crítica que ambos censores compartían tampoco es algo que pueda sorprendernos. Inadmisibles desde la estricta exigencia de la crítica, la *España Primitiva* quedaba desautorizada para postularse como emblema de la historia propia, como relato de sus glorias. No venía a resultar, como de forma concluyente afirmaba Mayans, sino una *España imaginaria*, caracterización por otra parte nada improvisada y con la que la flamante razón ilustrada venía tratando de exorcizar un gusto nacional que, ya al decir del abate Vayrac en 1718, respondía a un “*esprit plein de feu et d’imagination*”.⁹ No era

ese un *esprit* que resultase compatible con las exigencias de la nueva historia. Cobra por lo mismo todo su sentido la anécdota que refiere Sarmiento cuando, habiendo comentado alguien ante el juez de imprentas “el cúmulo de mentiras históricas y perniciosas” del libro de Huerta, aquél vino a responderle que, después de todo, también eran “mentiras” las comedias y no por eso dejaban de imprimirse. Lo cual, concluye significativamente Sarmiento, “fue decirnos que todo es uno, la mentira poética y la verdad histórica”.¹⁰

Una pista esta última más interesante de lo que a primera vista pudiera parecer. Independientemente de la lógica que subyacía tras la irritación de Sarmiento, cabe también considerar que la afirmación del juez de imprentas acaso fuese algo más que un descarado ejercicio de cinismo o de simple cesión ante determinadas presiones. Puede incluso interpretarse asimismo, y con no menos verosimilitud, como demostración de la presencia y vitalidad de un entendimiento de la historia instalado todavía dentro de los registros del *ars historica*, regulados como se sabe por los preceptos de la retórica¹¹ y sostenido por unos criterios de *verdad* que eran de orden moral antes que de estricta preocupación por el establecimiento de los hechos. En este sentido la *verdad*, tal como nos ha recordado recientemente Chantal Grell, resultaba más “un medio que un fin”. La historia debía *agradar e instruir*, de ella interesaban sus enseñanzas y esa era su *utilidad*. En última instancia la *verdad* de la exposición radicaba en la honestidad del historiador antes que en la exactitud de los acontecimientos o la veracidad misma de los testimonios.¹²

jo “Decadencia e identidad en la transición al siglo XVIII”, en *Miscelánea Ernest Lluch*, de próxima publicación.

¹⁰ Martín Sarmiento, *op. cit.*, pp. 553 y 557.

¹¹ D. R. Kelley, *Faces of History*, Yale UP, 1998, pp. 9-10, 44-47; G. Cotroneo, *I trattatisti dell’ “Ars Historica”*, Nápoles, 1971, *passim*.

¹² C. Grell, *Le Dix-huitième siècle et l’antiquité en France*, Oxford, Voltaire Foundation, 1995, pp. 983-1003, esp. 1000-1003.

⁷ Además de las consideraciones de Santos Puerto, puede verse también a este respecto el *Discurso de investidura do Profesor Antonio Eiras Roel como Cronista Xeral de Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 1999, con un preciso retrato de Huerta, pp. 22-27; interesa asimismo el análisis de O. Rey Castelao en su reciente *Libros y lectura en Galicia*, Santiago de Compostela, Xunta de Galicia, 2003, pp. 669-681.

⁸ Martín Sarmiento, *Dictamen acerca de la España Primitiva*, pp. 559-564.

⁹ L’Abbé (Jean) de Vayrac, *État présente de l’Espagne*, París, 4 vols., 1718, vol. I, p. 36; sobre el autor y la gestación de esa caracterización puede verse nuestro traba-



Refugiados celebran la reestructura del Gobierno de la República Española en la Plaza de la Constitución (Zócalo), frente al edificio del ayuntamiento, ciudad de México, 17 de agosto de 1945.

Los *genealogistas* que tanto denostaban Mayans y Sarmiento habían bebido en esas fuentes. En el fascinante relato de Roberto Bizzocchi sobre los constructores de las “genealogías increíbles” que poblaron la edad moderna, puede verse cómo operaba en la práctica ese entendimiento de la verdad histórica, partiendo de una “epistemología de la presuposición” en la que los documentos no jugaban sino una función subordinada, puramente “referencial”. La cuestión fundamental radicaba en la *presuposición* misma y a ella debían de plegarse los documentos. Estos últimos, los documentos, eran necesarios, pero su convocatoria no se planteaba en términos de una presencia rigurosamente imprescindible. Una pequeña prueba bastaba. Sobre ella sola podían encadenarse largas secuencias de hechos. Por lo mismo, el rechazo de *chronicones* más o menos dudosos tampoco llegaba a constituir una cuestión de principio. Como escribe Bizzocchi, ante la ausencia de documentos auténticos, “la diferencia entre presuponerlos o suplirlos se medía no tanto con el metro de la metodología histórica cuanto con el del atrevimiento personal”.¹³

La *España Primitiva* navegaba entre esas aguas, que eran también las de los censores oficiales. Uno de ellos, el reverendo fray Antonio Ventura de Prado, elogiaba la obra por la “utilidad pública” que podía reportar a los soberanos como, asimismo, por su adecuación a las categorías de la “Historia perfecta” tal y como las había formulado Varrón en su momento. Sustentado sobre esos apoyos y situándose como último eslabón de una cadena de historiadores que se extendía de Garibay a Ferreras, Huerta procedía a exponer sin mayores rodeos el objetivo de su trabajo: demostrar “[...] que España en los dos tiempos Adelon y Mítico fue la cabeza, y señora de todo el Occidente”, configurando un imperio de

dimensiones colosales que ya incluía América¹⁴ y que desde el primer momento —y ello constituía una auténtica *presuposición*— dispuso de reyes. De hecho todo el primer capítulo no atendía a otro propósito que el de probar “que España desde el principio de su población tuvo reyes”. Como “prueba” de esa “proposición” se aducían una referencia de la *Historia de Alejandro* de Arriano, una mención indirecta de Polibio recogida en los *Libros de su Historia* de Eliano, desgraciadamente perdidos, un testimonio de Trogo Pompeyo procedente de su *Historia Universal del Mundo*, perdido asimismo “en daño universal de las Naciones”...y, en fin, omitiendo otras pérdidas, quedaba finalmente el libro primero de los *Macabeos*, donde quedaba constancia de que España había tenido reyes vencidos posteriormente por los romanos. Asegurada con tan sagrado testimonio “la existencia de Reyes en España”, podía entonces procederse a reconstruir y desplegar su completa genealogía, sustentada sobre el ya referido *Chronicon* de Pedro.¹⁵

La reivindicación que se hacía de esa realeza se proyectaba más allá del simple establecimiento de una genealogía. No sólo estaba de por medio acreditar la antigüedad remotísima de la primera cabeza coronada *española*, se trataba además y sobre todo de hacer “evidente demostración que toda la Fábula y Mythología Gentílica tuvo su fuente y origen en Príncipes verdaderos Españoles”, de tal modo y manera que “casi todos quantos, como Dioses veneró la Idolatría del Mundo antiguo fueron, (destexido el velo de sus Mythicas narraciones), Monarcas Españoles [...] o hijos y nietos suyos”. Tal condición por otra parte no sólo tenía efectos sobre la cabeza del cuerpo político pues, de la propia incursión efectuada por “los obscurísimos tiempos”,

¹⁴ Que se extendía “por las Galias, Italia, Alemania, Inglaterra e Irlanda, y en la África por las Mauritánias... hasta el Reyno del Congo y la Lybia antigua... y en la América todo su basto dilatado Pais de Sur a Norte. Esto fue España en sus principios” (*España*, “prólogo”, sin paginar, de donde procede asimismo la información de este párrafo).

¹⁵ *España*, pp. 1-9.

¹³ R. Bizzocchi, *Genealogie incredibile*, Roma, Il Mulino, 1995, pp. 213-216, con consideración en otros lugares del trabajo de ejemplos españoles.

resultaba “una de las mayores glorias de España”, es decir, la acreditación incuestionable de que “esta Nación”, “ella sola [...] entre todas las Naciones del Orbe” (exceptuado lógicamente “el Pueblo de Dios y alguna del Oriente”) disponía de “historia continuada desde su Población después del diluvio”.¹⁶ La apuesta era así de importancia. Liderada por su monarquía, España alcanzaba sencillamente condición de *pueblo instituyente*¹⁷ del género humano, operando al propio tiempo como efectiva *myth-maker* de la humanidad.

Consciente de la importancia del envite, el autor dejaba caer en ese mismo prólogo algunas insinuaciones metodológicas sobre el decisivo papel que tocaba jugar a la mitología —y “consiguientemente” a los poetas— en su proyecto. De ahí que pudiera considerarse una “crasísima Minerva idear que la Mitología y los Poetas fueron fábula sola sin fundamento histórico”. Los propios padres de la Iglesia ya habían sentido claramente que los dioses gentiles no habían sido sino “Príncipes mortales”, cuyos sucesos se ocuparon en describir los poetas “con el velo de la Mitología”. Tanto era así, apostillaba Huerta, que “toda la erudición moderna confiesa merecen más el nombre de Historiadores que el de Poetas”. Con tan decidido reconocimiento de las posibilidades de la poesía y de la fábula en la construcción del relato histórico de los tiempos más remotos, nuestro hombre se hacía eco de una de las cuestiones cruciales que desde la segunda mitad del siglo XVII venía atizando el debate entre *antiguos* y *modernos*.¹⁸ La cuestión versaba en concreto sobre la posibilidad de que las figuras y los motivos de la fábula pudieran convertirse en auténticos testimonios con los

que armar un relato histórico acorde con las exigencias de *certeza* planteadas por la nueva *episteme* historiográfica.¹⁹ Entre la publicación de la *Demonstratio Evangelica* de Huet (1680) y *L'Origine des Fables* de Fontenelle (1724) la *Querelle* alcanzaría su momento álgido, contando de por medio (1711) con la presencia de la *Explication historique des fables, où l'on découvre leur origine et leur conformité avec l'histoire ancien* del abad Banier. Informada por un *evemerismo* militante, la *Explication* de este último proporcionaría una primera solución, una propuesta de integración que si bien provisional e incompleta, disfrutaría sin embargo de una muy buena acogida.²⁰ El propio prólogo de Huerta, como puede verse, no dejaba de hacerse eco de ese planteamiento.

La reflexión de Huerta tampoco se producía por lo demás sobre un desierto interior. Tras la gran escisión confesional del XVI, la cristiandad de la “Europa clásica” conocerá una extraordinaria difusión del *mito*, bien que desenvolviéndose dentro del entendimiento de una estricta demarcación entre lo sagrado y lo profano y siempre bajo la tutela del primero de esos ámbitos. En esas condiciones el mito venía a situarse en una suerte de espacio exterior, alimentando el imaginario de esa parte de la existencia que podía desenvolverse al margen de las verdades de la fe.²¹ La fuerte presencia de la mitología en los géneros dramáticos del *siglo de oro* español

¹⁹ C. Poulouin, *Le Temps des origines*, París, Honoré Champion, 1998, pp. 310-350, esp. 319-322; C. Borghero, *La certezza e la storia. Cartesianismo, pirronismo e conoscenza storica*, Milán, Angeli, 1983, esp. caps. 1-3.

²⁰ Como pone de manifiesto la aparición de tres ediciones entre 1711 y 1738; la solución de Banier partía de la convicción de que, una vez desprovistas de su propia ganga mítica, de su “merveilleux”, era posible llevar a cabo una lectura racional y científica de las fábulas, abriendo así expectativas insospechadas para una historia de los tiempos remotos (sobre las limitaciones de ese planteamiento y el debate suscitado a partir de 1724, véase en concreto C. Grell, *op. cit.*, pp. 427-440, y asimismo C. Poulouin, *op. cit.*, pp. 337-373).

²¹ De acuerdo con el sugerente análisis de J. Starobinsky, “Le Mythe au XVIII siècle”, en *Critique*, 366, 1977, pp. 975-997, esp. 980-983.

¹⁶ *Ibidem*, “Prólogo”.

¹⁷ La expresión es de C. Grell, *Dix-huitième*, p. 962 y ss., para un análisis de esa propuesta en la segunda mitad del siglo XVIII francés.

¹⁸ C. Grell, *op. cit.*, pp. 415-429; J. M. Levine, *The Autonomy of History*, Chicago, University of Chicago Press, 1999, parte segunda; M. Fumaroli, “Introducción” a la edición de textos sobre *La Querelle des Anciens et des Modernes*, París, Gallimard, 2001.

se explica a partir de esa dinámica, de cuya previa recepción y formulación erudita dan cuenta las sucesivas ediciones del *Theatro de los Dioses de la gentilidad* de Baltasar de Vitoria.²² Los dramas mitológicos de Calderón representan a este respecto la más acabada demostración de la libertad existente en relación con la utilización poética de la mitología, pudiendo considerarse por ello a su autor como el gran “intérprete cristiano del mito clásico”.²³ Ya en el primer tercio del XVIII, las reflexiones expuestas por Feijoo a propósito del “Divorcio de la Historia y la Fábula” ponían de manifiesto, como su propio título indica, la presencia de una reflexión crítica y propia a propósito del mito, presidida por un “racionalismo relativista” que no dejará de manifestar su escepticismo frente al *espíritu de sistema* que informaba las nuevas propuestas.²⁴

Dada esa evolución no constituye entonces ninguna sorpresa que, coincidiendo prácticamente con la aparición de la *España Primitiva*, Huerta concluyese asimismo una “Disertación sobre si la Mitología es parte de la Historia, y como deba entrar en ella” que aparecería publicada en los *Fastos de la Real Academia de la Historia* correspondientes al año de 1740. Denotando un cierto paralelismo con la actuación y el posicionamiento —decididamente *evemerista*— de l’*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*,²⁵ la Academia española parecía querer entrar asimismo en el debate, concediendo tácitamente a

Huerta el papel de introductor. No cabe afirmar por lo demás que la elección estuviera mal hecha. Basta leer la apabullante relación de autores citados en las dos últimas páginas del trabajo para advertir que nuestro hombre no hablaba de oídas: de esa *erudición* en concreto sabía. De Kircher y Vosio a Banier, pasando por Bochart, Huet, Tommasin, Montfauçon o el propio Olaus Rudbeck, allí aparecían convocados prácticamente casi todos los protagonistas de una *erudición* que, a lo largo de la segunda mitad del siglo XVII, habían venido interviniendo activamente en el proceso que François Laplace ha denominado como “les redéploiements du mythe chrétien”.²⁶ Entre esas autoridades Huerta se manejaba con relativa soltura. Su disertación resultaba una más que aceptable *misser au point* de lo que, a esas alturas, no eran sino restos del vivísimo combate que había venido librándose en las últimas fases de la *Querelle*.

Inspirándose básicamente en Banier,²⁷ haciendo gala de un *evemerismo* que sabía apoyado por los padres de la Iglesia, Huerta reiteraba la validez de la fábula como fuente con la que adentrarse en el *adelon*, en el tiempo *desconocido*.²⁸ A la

²² F. Laplace, *La Bible en France entre mythe et critique, XVI-XIX siècle*, París, Albin Michel, 1994, pp. 34-69.

²⁷ Cuya división y definición de los cinco tipos de fábula (Histórica, Filosófica, Alegórica, Moral e “Inventées a plaisir”) copia prácticamente de manera literal (la información sobre Banier en C. Grell, *op. cit.*, p. 425; la de Huerta en *Fastos*, pp. 4-5).

²⁸ En su comentario sobre “los tiempos” Huerta se limitaba a reproducir la división temporal de Varrón (*adelon, mítico e histórico*) con sus jalones de referencia en clave cristiana (“el principio de los hombres” por el Caos; el “Diluvio” por el “Diluvio de Ogyges”; la primera Olimpiada marcaba el comienzo de los tiempos históricos) sin referirse en este caso a la debatida cuestión de las mediciones cronológicas de cada uno de esos periodos que venía planteándose desde el último tercio del XVII. La inspiración en Pellicer es evidente (véase E. Botella Ordinas, “Los novatores y el origen de España. El vocabulario hispano de probabilidad y la renovación del método histórico en tiempos de Carlos II”, de próxima publicación en la revista *Obradoiro*). Fundamental para la comprensión de la complejidad de ese momento resultan los trabajos de C. Grell (pp. 422-429 y 791-820) y C. Poulouin (pp. 441-470) ya mencionados; asimismo F. E. Manuel, *The Eighteenth Century confronts the Gods*, N. Cork, Atheneum, 1967, pp. 85-125.

²² Cuatro ediciones entre 1620 y 1702; sobre la obra y su contexto véanse las consideraciones de J. Gallego, *Visión y símbolos en la pintura española del Siglo de Oro*, Madrid, Cátedra, 1984, pp. 76-79; asimismo S. Neumeister, *Mito clásico y ostentación. Los dramas mitológicos de Calderón*, Zaragoza, INO, 2000, pp. 92-95. Interesa asimismo, R. Romojaro, *Lope de Vega y el mito clásico*, Málaga, Universidad, 1998.

²³ S. Neumeister, *op. cit.*, pp. 95-103.

²⁴ R. Trousson, “Feijoo, crítico de la exégesis mitológica”, en *Nueva Revista de Filología Hispánica*, XVIII, 1965-1966, pp. 453-461; L. Schrader, “Feijoo und die deutung der Mythen”, en *Spanien und Europa im Zeichnen der Aufklärung*, Frankfurt, P. Lang, 1986, pp. 287-302, con resumen en español en 303-304.

²⁵ C. Poulouin, *op. cit.*, p. 337 y ss.



Autor desconocido, sin título.

vez, y haciendo suyas conclusiones ya apuntadas por el revisionismo erudito, nuestro autor planteaba también la necesidad de no dar por supuesto que el pasado de todos los pueblos hubiera de ajustarse, mecánicamente, a la canónica tripartición temporal establecida por Varrón, que en todo caso debía entenderse como exclusivamente referida a los griegos. En esa línea Huerta postulaba un entendimiento más abierto y flexible de los dos “tiempos” (*adelon* y *mítico*) anteriores al “tiempo histórico”, cuya inteligibilidad y *verdad* de alguna forma la fábula venía a hacer posible. Las cosas habían llegado a un punto en que no podía admitirse sin más la exclusión “del cuerpo de la Historia pura, lo perteneciente al Adelon y al Mítico”. Así, “notorio” era y “de fe” que los judíos “tuvieron historia continuada desde la creación hasta los Macabeos”, pero algo parecido podía predicarse también de egipcios fenicios, babilonios, asirios, chinos, africanos y, como tendremos ocasión de ver, también de los españoles.²⁹ En la misma medida en que los pueblos de Oriente ganaban protagonismo, la presencia de Grecia se empequeñecía, reducida a “un pueblo grosero y vagabundo, sin leyes, sin política y sin religión”, de acuerdo con la imagen de la *Graecia mendax* que popularizara en su momento el más grande de todos los falsarios.³⁰

Según ha podido verse los españoles formaban parte de esos pueblos que podían adentrarse y orientarse en la oscuridad del tiempo

²⁹ Referencias en *Fastos*, pp. 13 y 28-30.

³⁰ E. N. Tigerstedt, “Iones Annius and Graecia Mendax”, en *Classical, Mediaeval and Renaissance Studies in Honor of Berthold Louis Ullman*, Roma, Storia e Letteratura, 1964, vol. II, pp. 293-310. C. R. Ligota, “Annius of Viterbo and Historical Method”, en *Journal of The Warburg and Courland Institutes*, núm. 50, 1987, pp. 44-56, esp. 46-47; A. Grafton, “Traditions of Invention and Invention of Tradition”, en *Defenders of the Text*, Harvard, Harvard University Press, 1991, pp. 77-103, esp. 86-87. Sobre la irrupción del orientalismo en ese momento véase H. Laurens, “Orient et Origine”, en *Primitivisme et mythes des origines dans la France des Lumières 1680-1820*, París, Sorbona, 1989, pp. 205-218, así como las referencias bibliográficas de C. Grell en la introducción a ese mismo volumen (esp. p. 13).

mítico y aún en la del *adelon*. Apoyos en este sentido no faltaban. Independientemente de lo que se contenía en “las memorias” de “los Atlánticos” constaba asimismo el testimonio de Estrabón, cuya descripción de los *turdulos* de la Bética ponía de manifiesto la existencia de libros, poemas y leyes de “seis mil años de antigüedad”, un puente cronológico que transportaba directamente a los españoles “a los tiempos del Patriarca Abraham”. Sin la menor sombra de duda podía así afirmarse que “quedan las memorias de España sin tiempo ignorado”, dado que “sus libros se escribieron en aquellos tiempos antiquísimos de la juventud del mundo”.³¹ Su historia resultaba entonces posible y a ello se aplicaba sin más la *España Primitiva*. Expuesto de forma rápida el mensaje del libro se organizaba sobre dos propuestas: por una parte instituía a Tarsis, nieto de Jafet, como primer rey de España y origen de su monarquía; por otra, procedía a acreditar la estricta convergencia entre la historia de esos primeros reyes y la fábula *atlántida*, o en palabras de Huerta, entre “nuestra España” y “la Teogonía de los Atlánticos”, esta última, como ya se ha insinuado, llamada a jugar un papel crucial.

Pudiendo parecer extravagante, la propuesta tenía sin embargo su sentido y tampoco podía considerarse ajena a la tradición propia. Ciertamente el reconocimiento de Tarsis como primer poblador no estaba exento de cierta audacia, dado que esa condición como se sabe venía reconociéndose a Tubal.³² Las razones del protagonismo de Tarsis aparecen íntimamente vinculadas con el gran debate de los siglos XVI y XVII acerca de la identificación y localización de los lugares mencionados en la geografía bíblica,³³

³¹ *Fastos*, p. 30.

³² M. R. Lida de Malkiel, “Túbal, primer poblador de España”, en *Ábaco. Estudios sobre literatura española*. Madrid, Castalia, 1970, pp. 11-47; Túbal como se sabe era nieto de Noe e hijo de Jafet; Tarsis era hijo de Javan, uno de los hijos de Jafet, y sobrino por tanto de Tubal.

³³ Debate que en el ámbito ibérico, además de *Tartessos*, incluye asimismo a *Ophir*; con la *complicación* americana de por medio a efectos de la identificación de este último

donde el nombre de Tarsis aludía en este caso no a un personaje bíblico sino a una referencia geográfica que se quería asimilar a Tartessos. Posteriormente, la aparición de la *Geographia Sacra* de Samuel Bochart (1646), en la que se situaba a Tarsis como primer poblador de España,³⁴ abrirá nuevas expectativas dentro de una línea de interpretación propia de los *modernos* que, en 1671, José Pellicer, no tardará en hacer suya en su *Población y lengua primitiva de España*. Tarsis ofrecía una filiación originaria de España que, aún no pudiendo resolverse en una “afirmativa absoluta”, aparecía no obstante como más *probable* que la de Tubal, alejando por otra parte al país del descrédito en el que le habían sumido los falsos cronicones.³⁵ La asociación entre las dos acepciones no tardará en producirse. En 1686 fray Jerónimo de la Concepción, cronista de Cádiz, identificará oficialmente a la ciudad como el lugar “adonde navegaban las flotas de Salomón”, haciendo depender su fundación de la presencia del hijo de Javan en la península y dotando así a la ciudad de unos comienzos que ratificaban su condición de auténtico *Emporio de el Orbe*.³⁶

Planteadas las cosas de esta forma, el carmelita descalzo tampoco dudaba en considerar a su ciudad como “reliquia de aquél gran cuerpo de

la Atlántida”,³⁷ una opinión que, como en el caso de Tarsis, contaba con un cierto respaldo en el ámbito hispano desde comienzos del siglo XVI. A través del prólogo del *Timeo*, el mito platónico, aunque filtrado en una clave judeo-cristiana, había conseguido mantener su presencia a lo largo de la Edad Media.³⁸ El descubrimiento de América vendría a conferirle posteriormente un inesperado protagonismo, íntimamente conectado en este caso con la construcción de un pasado hispano acorde con el diseño imperial y la condición de pueblo escogido puesto en marcha desde la época de los *Reyes Católicos*.³⁹ Dentro de esa dinámica, la apropiación-hispanización de la Atlántida permitía establecer, desde los tiempos remotos, la presencia de una conexión y de una dinámica colonizadora desde el espacio *español* al espacio *americano*. Y, más decisivamente, pasaba a disponerse con ello de un nuevo argumento al servicio de la legitimación de un imperio que, superior al de los romanos y abarcando tierras de las que estos últimos “nunca supieron”, podía considerarse además como posesión previa y propia.⁴⁰ De Bartolomé de las Casas (1527) a fray Gregorio García (1607) o fray Juan de la Puente (1612), pasando por Ocampo (1553), Agustín de Zárate (1555) y Pedro Sarmiento de Gamboa (1572), la Atlántida, aun con

lugar; véase al respecto, J. Gil, *Mitos y utopías del Descubrimiento*, Madrid, Alianza, 1989, pp. 53-56, 225-250; D. A. Brading, *The first America*, Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 315-342; Rafael y Pedro Mohedano, *Historia literaria de España*, Madrid, Francisco Xavier García, 1769 [1ª ed. 1766, I, pp. 322-426]. Y para un análisis de “la résistance de la Géographie Sacrée” en ese contexto, C. Poulouin, *op. cit.*, pp. 253-267.

³⁴ Lo que ya fuera advertido por los hermanos Mohedano (*Historia literaria*, pp. 28-29).

³⁵ Confirmando por lo demás la compleja y cambiante evolución del autor (véase *Población y lengua primitiva de España, recopilada del Aparato a su Monarchia Antigua en los tres tiempos, El Adelon, El Mithico, y el Histórico*, Valencia, Benito Macè, 1672, ff. XVIII-XXXV; interesa asimismo el trabajo inédito de E. Botella Ordinas, ya referido).

³⁶ Fray Jerónimo de la Concepción, *Emporio de El Orbe*, Ámsterdam, 1690; reedición de la Universidad de Cádiz, 2003, t. I, ed. de A. Morgado García.

³⁷ *Ibidem*, p. 25.

³⁸ Disponiéndose además, desde 1485, de una traducción y comentario obra de Marsilio Ficino; fundamentales a este respecto son los trabajos de P. Vidal-Naquet, “Hérodote et l’Atlantide: entre les Grecs et les Juifs”, en *Quaderni di Storia*, VIII, núm. 16, 1982, pp. 5-75 y, asimismo, “L’Atlantide et les nations”, en *Représentations de l’origine. Cahiers CRLH-CIRAOI*, 4, 1987, pp. 9-28, de donde procede mi información.

³⁹ Véase especialmente J. A. Maravall, *Antiguos y modernos. La idea de progreso en el desarrollo inicial de una sociedad*. Madrid, IEP, 1966, pp. 429-455.

⁴⁰ Sobre esa perspectiva de singularidad imperial puede verse nuestro trabajo “Imperio de por sí”. La reformulación del poder imperial en la temprana edad moderna”, en *Fragmentos de monarquía*, Madrid, Alianza, 1992, pp. 168-184; la alusión que se hace procede de López de Gómara, y la recoge J. A. Maravall (*op. cit.*, p. 446).

propuestas que no siempre contaban con una aceptación general, acabó convertida sin embargo en una referencia obligada.⁴¹

Puede hablarse así, como sugiere Pierre Vidal-Naquet, de la aparición de un “atlanto-nacionalismo” que, juntamente con el *goticismo*, alimentará el imaginario hispano de los siglos XVI y XVII.⁴² En esa línea, con la vista siempre puesta en la afirmación de la *preeminencia* de la monarquía española en el contexto político europeo posterior a Westfalia, José Pellicer insistía en su planteamiento de acreditar una antigüedad y una excelencia de origen acordes con esa pretensión.⁴³ Aun reconociendo que la empresa no era pequeña, no por ello resultaba imposible. La estrategia a seguir pasaba en primer lugar por liberarse de las “novedades” “ficciones” y “delirios” introducidos en su día por Annio,⁴⁴ procediendo después a dar el paso que “los nuestros de entonces” no se habían atrevido: adentrarse en la historia primitiva más allá de “las breves i sencillas noticias que dexaron nuestros primeros”, sirviéndose para ello de los “fragmentos que el tiempo dexó durar” y que se encontraban depositados en “los antiquísimos monumentos Chaldeos, Egyp-

cios, Phenicios i Griegos”. La historia antigua podía remontarse así a un tiempo bastante anterior al que la habían dejado Jiménez de Rada o Lucas de Tuy y en torno al cual, de hecho, continuaban todavía girando las cosas. El resultado de todo ello, según anticipaba Pellicer, nos situaba ante “otra España, mui diferente de la que hasta agora anda historiada”, emergiendo “un Imperio diferente”, habitado por “diversos (sino inciertos) pobladores” que, al propio tiempo, venía a poner de manifiesto “la larga serie de reyes indígenas, ò naturales, que le señorearon desde el tiempo de la dispersión de las gentes”.⁴⁵ Con las inevitables oscilaciones, tal imperio, “con más o menos soberanía”, se habría mantenido a pesar de las “invasiones” de cartagineses, romanos y godos: en medio de todas ellas nunca habría faltado “rey natural a los Españoles”, aunque fuese “acantonado en este o aquél ancón de sus provincias”.⁴⁶

Sin dejar de manifestar su punto de orgullo ante los “sesenta i cinco reyes” que habían sido restituidos a la Corona gracias a su esfuerzo, Pellicer no ocultaba sin embargo que, en puridad, su trabajo no podía considerarse como una “Historia de la Monarchia Antigua”. De ahí la denominación de *Aparato*, de acarreo de materiales que, en cierto sentido, disculpaba que los “leyentes” pudieran echar de menos una correcta secuencia en “la cadena historial que esclavona unos sucesos y tiempos con otros”.⁴⁷ Tal carencia no invalidaba por lo demás la posibilidad de establecer, “distinguidos i comprobados”, la ya referida serie de reyes pertenecientes a los tres *tiempos* y que hasta el momento actual habían permanecido confundidos cuando no simplemente silenciados. Su combate quería librarse contra la “fábula” y la “mentira” presentes en el relato de las antigüedades, sin que ello en concreto implicase, bajo ningún concepto, renunciar al recurso *metodológico* de la primera cuando del

⁴¹ Véase al respecto la completa información de D. Branding (*First America*, pp. 186-203, 364-365), así como las referencias de P. Vidal-Naquet (*Hérodote*, pp. 10 y 50, nota 29, aludiendo a un trabajo específico de I. Rodríguez Prampolini sobre *La Atlántida de Platón en los cronistas del siglo XVI*, México, 1947, y también *L’Atlantide*, pp. 15-16).

⁴² P. Vidal-Naquet, *L’Atlantide*, p. 15; sobre la vertiente goticista puede verse P. Fernández Albaladejo, “Entre ‘godos’ y ‘montañeses’: avatares de una primera identidad española”, ponencia presentada al encuentro sobre *Le sentiment national dans l’Europe méridionale aux XVI et XVII siècles*, Madrid, Casa de Velázquez, septiembre de 2004, de próxima publicación.

⁴³ Según ya hemos visto hiciera en el caso de Tarsis en su *Población y lengua primitiva* de 1671. Nos referimos a partir de ahora a su posterior *Aparato de la Monarchia Antigua de las Españas en los tres tiempo del mundo, el Adelon, el Mithico y el Historico*, Valencia, Benito Macè, 1673.

⁴⁴ Muy especialmente su “serie de reyes fantásticos” (*Introducción*, sin paginar), sobre lo que insistirá con dedicación monográfica al tema en su, *Beroso de Babilonia en Caldea, distinguido de Beroso de Viterbo en Italia, con la cronología de los reyes antiquísimos de Asiria y Babilonia*, Valencia, Gerónimo Villagrasa, 1673.

⁴⁵ “Prefacion”, ff. III-V.

⁴⁶ *Ibidem*, f. III.

⁴⁷ *Ibidem*, f. VII.



Refugiados españoles en explotaciones agrícolas de la provincia mexicana, 1939. Reproducciones Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

tiempo *adelon* y del *mítico* se tratase. Independientemente de las aludidas razones *metodológicas*, tras la reivindicación de la fábula subyacía una más decisiva cuestión de reivindicación y legitimación de la grandeza propia: después de todo España, “desde los primitivos tiempos”, había sido “el Teatro, Príncipe del Occidente” desde el cual “llevaron al Oriente todos los más Héroes de las Fábulas”.⁴⁸ De hecho lo que refería “*Platón en su Atlántico*” no constituía sino una inapreciable crónica de “*la España Primera*”. Allí justamente, “envuelta en alguna especie de alegoría”, se hallaba la “Historia” de sus “antiquísimos y primitivos reyes”. De acuerdo con esa fuente *Heber* habría sido el primer monarca del tiempo *adelon*; de *Clitone* (su hija) y *Neptuno* habrían nacido diez hijos que, a su vez, “reinaron y poblaron en España”.⁴⁹ Sobre la autenticidad del relato no cabían dudas: se trataba de “reyes y nombres verdaderos, i sin alegoría”, tal y como Cedreno había certificado en su momento y, posteriormente, Marsilio Ficino, el más reciente “ilustrador” de su obra.⁵⁰ Los españoles “atlántidas” construyeron un extensísimo imperio de cuyas colonias, “se formaron los más reynos del Occidente”. Ellos finalmente habían sido quienes, pasando de su isla al continente, habían llevado a cabo la invasión de Atenas descrita por Platón.⁵¹ La grandeza propia de esa historia a la vista estaba: España había sido el lugar en el que “tuvo origen toda la fábula de la gentilidad”.⁵²

⁴⁸ *Aparato*, p. 35.

⁴⁹ *Ibidem*, pp. 49, 335.

⁵⁰ *Ibidem*, p. 49, añadiendo que “si acabara su Atlántico, como su Timeo, dexara fiel i copiosa noticia de la infancia de España. Mas en la forma que la començo a delinear, fuera de mucho ornato en su historia, que se supiera lo que había hablado Platón de este Imperio, i la erudición de Iuan de Mariana, que lo reconoció en los Atlántidas, pudo hacer larga reflexión de ello”.

⁵¹ *Ibidem*, pp. 53, 65-66.

⁵² *Ibidem*, p. 65. Una propuesta que, como sabemos, Huerta no vacilará en presentarla como suya posteriormente; dentro de las pistas de la *España Primitiva* que venimos rastreando, el *Aparato* de Pellicer constituye sin duda algo más que una fuente remota de inspiración.

En cierto sentido la obra de Pellicer puede contemplarse como una particular aportación hispana al debate sobre la entidad de la “Historia Antigua” que en esos momentos venía librándose en el seno de la *república de las letras*. Entre las exigencias de la *crítica* y el abismo que se abría con el *pirronismo*, una parte de los integrantes de esa *república* buscaron estrategias y argumentos para recomponer la inteligibilidad de un periodo cuya continuidad aparecía amenazada. Y tras el que, por otra parte, apenas se disimulaba un enconado debate sobre los respectivos “orígenes nacionales”.⁵³ Salvando las distancias, la aparición en 1679 del primer tomo de la *Atlántida* de Olaus Rudbeck muestra hasta qué punto el *Aparato* de Pellicer estaba lejos de representar una respuesta excepcional a ese dilema. El gran erudito sueco y rector de la Universidad de Upsala había compuesto un impresionante fresco que situaba a su país como “madre” de todas las naciones.⁵⁴ *Jafet*, el padre de todos ellos, era en realidad *Atlas* y, Suecia, la *Atlántida*. Sus primitivos habitantes, los *hyperboreos*, no eran otros que los *atlantes*. Como no podía dejar de ser, su lengua era la más antigua del género humano. Al igual que en el caso español, el momento imperial sueco tampoco resultaba ajeno a las conclusiones que pretendían extraerse de esa lectura: el origen de la cultura europea radicaba en Suecia; con una historia más antigua que la de los griegos, estos últimos habrían sido insuados en realidad por los suecos.⁵⁵

A pesar de las advertencias de Leibniz sobre lo que él consideraba incongruencias del *rudbeckizar* historiográfico, el mito *atlántido*, en esa nueva clave nacional, conocería una relativa progresión a partir del último tercio del XVII,

⁵³ C. Poulouin, *op. cit.*, pp. 492-529.

⁵⁴ O. Rudbeck, *Atlantica, sive Manheim*, 4 vols., Upsala, 1679-1702.

⁵⁵ Mi información sobre Rudbeck, además de los dos artículos de P. Vidal-Naquet ya mencionados, procede asimismo de S. Brough, *The Goths and the concept of Gothic in Germany from 1500 to 1750*, Frankfurt, Meter Lang ed., 1985, pp. 132-138, y de C. Poulouin, *op. cit.*, pp. 507-513.

haciendo notar más decididamente su presencia ya en la segunda mitad del XVIII.⁵⁶ La cronología hispana presenta aquí también su punto de particularidad. El complejo conflicto que venía librándose en torno a la sucesión de la monarquía española, con el inesperado compromiso dinástico de esta última con la Casa de Borbón, se dejaba notar asimismo sobre la historia. Se intentaba en concreto la reescritura en clave amistosa de un pasado entre las dos *casas* que, en puridad y en los últimos tiempos, no parecía ofrecer muchas posibilidades a ese respecto. En 1704 Francisco de Seijas y Lobera, un activo y viajero *reformista* empeñado en la adopción de una política *práctica* para el gobierno de los reinos americanos, concluía en Versalles una trabajada y monumental *Memoria sobre el gobierno de las Indias*.⁵⁷ Uniendo a su vehemencia un buen conocimiento del espacio americano, Seijas trataba de hacer ver a Felipe V la oportunidad de llevar adelante una *Nueva Planta* que mejorase la credibilidad de la monarquía en esos territorios, permitiéndole al propio tiempo un mejor aprovechamiento y control de los recursos y del tráfico indiano.⁵⁸ Al servicio de ese planteamiento, Seijas invocaba una doble legitimidad histórica: a Felipe V no sólo le correspondían las Indias por la condición de “soberanos dueños y señores naturales” de “los Monarcas de España”, de acuerdo con una presencia de “españoles” en esas tierras que se remontaba al tiempo

⁵⁶ La anécdota de Leibniz la refiere C. Poulouin, *op. cit.*, p. 508; sobre las razones de su protagonismo en la segunda mitad del siglo XVIII, véase C. Grell, *op. cit.*, pp. 962-976.

⁵⁷ Compuesta de 14 libros manuscritos que se conservan en el Archivo del Ministerio de Asuntos Exteriores de Francia, parte de la cual ha sido editada por P. E. Pérez-Mallaína (Francisco de Seijas Lobera, *Gobierno Militar y Político del Reino Imperial de la Nueva España*, México, UNAM, 1986 [1702], de cuyo informado estudio preliminar proceden mis noticias sobre el autor).

⁵⁸ Sobre esa interdependencia pueden verse los trabajos recogidos en *La Guerra de Sucesión en España y América*, X Jornadas de Historia Militar, 2000 (Sevilla, Cátedra General Castaños, 2001), pp. 279-379; atendiendo asimismo a esa interacción en la publicística, D. González Cruz, *Guerra de religión entre príncipes católicos*, Madrid, Ministerio de Defensa, 2002.

de Tubal; no menos le amparaba asimismo la presencia inmediatamente posterior de “muchos franceses” que habían llegado a ellas tras la “gran seca” que siguió a la muerte del último de los *reyes primitivos*. De esta forma, a sus derechos como rey de España, Felipe V añadía “el natural derecho que los Príncipes de la casa de Francia tienen secundariamente sobre aquel Nuevo Orbe”.⁵⁹ En la explotación de tan remota titularidad, la presencia de la Atlántida cobraba entonces su sentido: a ella se debía que Túbal hubiese podido “poblar las Indias Occidentales” y, gracias a ella, habían podido producirse después sucesivas oleadas colonizadoras de otras *gentes*, incluyendo un segundo ciclo de viajes de españoles. A la vista de lo afirmado por un amplio elenco de autores cabía asignarle incluso una extensión superior a las mil leguas y la existencia en ella de diez reinos. Su historia no podía sino considerarse como “mui verdadera”.⁶⁰

El *Origen de los Indios del Nuevo mundo*, del ya aludido fray Gregorio García, era una de las referencias principales de Seijas. Su presencia en este preciso contexto no puede extrañarnos, convertido de la mano de su editor, Andrés González Barcia, en un nuevo apoyo estratégico del momento neoimperial borbónico. En los profusos comentarios intercalados que se recogen en la reedición de 1729, el editor no vacilaba en hacer suyos los apartados en los que el fraile dominico, al hilo de su tesis sobre el origen de los indios, argumentaba extensamente en el sentido de “ser Historia verdadera lo que dice Platón de la Isla Atlántica”.⁶¹ Desde su vertiente americana

⁵⁹ “La verdadera unión de las dos Coronas de España y Francia (1702)”, libro tercero de su *Memoria*; dedicatoria al monarca y discurso octavo, Archives Ministère Affaires Étrangères, Mémoires et Documents, Espagne, vol. 118, ff. 245-246 vto. y 279-285.

⁶⁰ *Ibidem*, discursos 2º, 3º, 5º, y 8º para el conjunto del argumento; la cita en f. 261 vto.

⁶¹ Libro 4º, caps. 8-17, y en concreto cap. 9º § 3 (cito en este caso por la reedición del FCE de México, 1981, con estudio preliminar de F. Pease; véase también D. A. Brading, *op. cit.*, p. 382).

el conflicto sucesorio contribuía así a mantener el mito platónico, aunque no todos los pronunciamientos fuesen unánimes a este respecto. En su *Historia de España vindicada*, Peralta Barnuevo, desde Lima, mostraba abiertamente su desacuerdo con quienes, como Beroso, habían “hecho Archivo de la Imaginativa”, convirtiendo las “ficciones” en “testimonios”, como sucedía en el caso de la *Atlántida*. Bien es verdad que a cambio, nada le impedía reivindicar alternativamente a *Hércules Egypcio* como el primer monarca de España ni, tampoco, “por huir de un extremo vicioso”, rechazar de plano la validez de la fábula. Tal actitud equivaldría a “querer mal la verdad” por simple “odio de la fábula”.⁶²

Un último testimonio venía a proporcionarlo, ya desde Madrid, la *Historia del Derecho Real de España* del “Abogado de los Reales Consejos” Antonio Fernández Prieto, cuya aparición se solapa prácticamente con la del libro de Huerta, aunque uno y otro autor parezcan desconocerse mutuamente.⁶³ Dando por sentada la presencia “desde la primitiva fundación de España” de un propio e irreductible derecho patrio, procedía a exponerse un relato que comenzando por las “primitivas leyes” y concluyendo con las *Partidas*, no dejaba de ofrecerse al propio tiempo como espejo y legitimación de la actuación que

venía llevando a cabo el primer Borbón en su condición de “supremo Legislador”. Acompañando a los monarcas que habían promovido esas leyes se daba audiencia asimismo a un “pueblo” que las había recibido, supuesto a partir del cual pasaban a incorporarse entonces a la historia *Tharsis* y los *Athlántidas*. Al igual que Pellicer, Fernández Prieto no consideraba que la hipótesis de Tarsis como primer poblador fuese poco menos que un “artículo de fe divina, ni tampoco humana” pero, acogiéndose a los criterios metodológicos asimismo utilizados por el erudito aragonés, entendía que “toda la presunción, conjetura y verisimilitud de el nombre está a favor de Tharsis”. Era en cualquier caso todo lo más que podía “adelantar el discurso de un tiempo obscuro”. Y con esas mismas exigencias metodológicas había que proceder en el momento de ponderar la antigüedad de “las Leyes de la primitiva población de España”, cuya “realidad” venía a poner de manifiesto la existencia de *athlantidos*. Ningún texto como el de Platón daba cuenta en efecto de la presencia entre los primitivos españoles tanto de un régimen monárquico como de las leyes correspondientes a ese momento. La antigüedad de seis mil años que desde Estrabón venía reconociéndose a las leyes de los *turdulos* resultaba en realidad inferior a la que podía inferirse para los *athlantes* a partir del propio texto del filósofo.⁶⁴ En este último residían por tanto las claves para conocer la forma de gobierno que tuvieron “nuestros Nacionales” y, al propio tiempo, las leyes por las

⁶² Pedro de Peralta Barnuevo, *Historia de España vindicada*, Lima, Francisco Sobrino, 1730, pp. 150-164 y, en concreto, p. 154. Sobre el personaje en cuestión véase R. Hill, *Sceptres and Sciences in the Spains*, Liverpool, Liverpool University Press, 2000, pp. 148-190.

⁶³ Publicado en Madrid, Antonio Sanz, 1738; la “aprobación” del libro es de 10 de diciembre de 1737, la “censura” de 6 de febrero de 1738. En el libro de Huerta una primera “censura” data de 2 de septiembre de 1738 y una segunda “censura y aprobación” de 26 de octubre del mismo año. Un pertinente análisis, dentro del proceso de gestación de un derecho patrio, en J. Vallejo, “De sagrado arcano a constitución esencial. Identificación histórica del derecho patrio”, en *Los Borbones. Dinastía y memoria de nación en la España del XVIII*, P. Fernández Albaladejo (coord.), Madrid, Marcial Pons, 2000, pp. 423-484, esp. 444-451. Las coincidencias no acaban por lo demás en el momento de la aparición de ambos libros; el de Sotelo también sería “blanco de la implacable crítica mayansiana” (J. Vallejo, *op. cit.*, pp. 453-457).

⁶⁴ Estimada en 2300 años como poco (p. 46). Los 6000 años que se atribuían a las leyes de los *turdulos* resultaban de todo punto inadmisibles, ya que contradecía los parámetros habitualmente admitidos (que el propio Huerta —*España Primitiva*, II, p. 343— cifraba en 2777 años desde el comienzo de la dispersión de las *gentes*). Para ello, como hacía notar el propio Fernández Sotelo, había que tener en cuenta los “diversos modos de contar los años” que tuvieron los antiguos (los *turdulos* desde luego, pero también *egipcios* y *chaldeos*), basados en años de cuatro meses; los pretendidos seis mil años se reducían así a “dos mil años solares” (*Historia Derecho*, pp. 37-38).



Viaje a la ciudad de México. Reproducción Archivo General de la Nación, México, Fondo Hermanos Mayo.

que se rigieron “los primeros Españoles, conocidos por Atlántidas”⁶⁵

Los argumentos expuestos por Fernández Sotelo le convertían de esta forma en un último compañero de viaje de nuestro protagonista. Llegados a este punto, la *España Primitiva*, la nueva *mitohistoria* de España, disponía de un cierto espesor historiográfico en el momento en el que, de la pluma de Huerta, Tarsis procedía a desplegar sus poderes. Instruido por sus abuelos Noe y Jafet, el hijo de Javan dispuso desde el primer momento de “la jurisdicción espiritual sobre las gentes de su colonia”, a las que enseñó la “Ley natural” y mantuvo incontaminados de toda idolatría. Como “cabeza y capitán” del poblamiento de España, Tarsis, desde Andalucía, procedió a dar nombre a varias poblaciones, al tiempo que su hijo Chitim poblaba Italia y otros pobladores españoles llegaban a Inglaterra, Escocia e Irlanda.⁶⁶ La monarquía española ratificaba así su vocación de imperio. Muerto quien aparecía ya como “primer rey de España y del Occidente” y recaída la sucesión en el primogénito Heber, “a quien Platón llamó Evenor” según nos apunta Huerta, el autor insertaba tres capítulos sucesivos (y alguno más posterior) destinados a “dar noticia de la Isla Atlántica”. El objetivo, obviamente, no era otro que el de probar, con la ayuda de los textos del propio Platón y de sus comentaristas posteriores, la condición de “historia verdadera” de ese relato. La demostración remitía al conocido fragmento del *Timeo* en el que el anciano sacerdote egipcio de la diosa *Neythes* hacía notar a Solón la “puerilidad en la historia de los griegos” en relación con el espesor de la de los egipcios. Sus libros sagrados atesoraban una antigüedad de ocho mil años, con lo que (pasando por alto cualquier corrección cronológica) se hacía imposible de admitir para ellos la existencia

de un tiempo *adelon*. El hecho de que la historia de la *Atlantida* hubiese sido obtenida de esos libros era la mejor garantía de su veracidad.⁶⁷

Independientemente de evocar una memoria de imperio que permitía conectar con el expansivo diseño monárquico puesto en marcha por Tarsis, la Atlántida reforzaba decisivamente la interpretación evemerista de los dioses y, sobre esa fábrica de mitología, podía entonces desplegarse sin más la historia propia. La exposición se recreaba recordando las empresas (civilizadoras y conquistadoras a la vez) de Heber, el segundo Neptuno, Atlante, Gadiro, Bebrix y Hércules hasta un total de doce reyes. El reinado de Pan, con el que concluía el segundo tomo de la obra, se habría iniciado el año 3346, 569 después del de Tarsis, cuya instauración coincidía exactamente con el año primero de la dispersión de las gentes, el 2777. En el año veintisiete del reinado de Pan habría nacido justamente Abraham, momento a partir del cual los españoles “comenzaron la época de sus años”, estableciendo así un tiempo propio. La inexistencia del *adelon* quedaba demostrada. Significativamente el último capítulo, en el que se informaba de la muerte de Pan, se centraba no obstante en los pormenores que llevarían a los atenienses a erigirle un altar, dejando así constancia de la proyección alcanzada por una monarquía de la que, uno de sus monarcas, había pasado a ser “venerado de las Naciones”.⁶⁸

Pan aparecía asimismo como el impulsor de una reforma de las leyes en España, cuya efectiva y benéfica implantación sería confirmada posteriormente por testigos como Estrabón. El hecho mismo de esa reforma sólo podía entenderse a partir de un *humus* cultural que ponía de manifiesto el dominio de las ciencias y las letras por parte de los españoles. De ahí que resultase inaceptable la reputación de “rudos e ignorantes” que en el momento actual se hacía

⁶⁵ Antonio Fernández Prieto y Sotelo, *Historia Derecho*, pp. 21, 31, 36-38, 46 y 49 para las referencias incluidas en este párrafo.

⁶⁶ F. X. M. de la Huerta, *España Primitiva*, I, caps. 2-7.

⁶⁷ *Ibidem*, I, caps. 8-10.

⁶⁸ *Ibidem*, II, caps. 32-33.

recaer sobre ellos por parte de algunas plumas extranjeras, cuando, por contra, la “Nación española” acreditaba como pocas un carácter exquisitamente político, henchido por así decirlo de *politeness*.⁶⁹ El esplendor cultural se presentaba así como indisociable del espesor histórico de la nación. Visto ese indigenismo cultural, el rechazo del ascendente *orientalismo* era poco menos que inevitable. Con cierta audacia, Huerta censuraba en este sentido el “ansia” del protestante Samuel Bochart “de hacer a todos los nombres Phenicios”,⁷⁰ un criterio que sin embargo había inspirado la exitosa *Britannia Antiqua* de Aylett Sammes de 1676 y que, veintiún años después, inspiraría asimismo la *Cádiz Phenicia* del Marqués de Mondéjar.⁷¹ El rechazo en cuestión implicaba, alternativamente, reclamar el *label* de *españolidad* en cuestiones tan cruciales como la fundación de Cádiz, el origen de las letras y aún la ascendencia del primer Hércules. El desmarque de lo fenicio no invalidaba por lo demás el reconocimiento de una distinta conexión oriental, asiria en este caso, destinada a poner de manifiesto la grandeza genalógica propia. La llegada a tierras hispanas del segundo Neptuno, hijo de los terceros reyes de Asiria, Saturno y Rhea, y futuro marido de Clitone, hija de nuestro Heber, había abierto en efecto la posibilidad de que, quien era portador por vía paterna de “la línea real de Sem”, pudiera introducir su varonía “en la real sangre de los monarcas españoles”. Difícilmente monarquía alguna podía competir con un origen en el que las líneas de dos de los hijos de Noe-Saturno, Ja-

fet y Sem, se cruzaban.⁷² Llegada a esas alturas, la *España Primitiva*, propiamente, no necesitaba de más volúmenes.

Al igual que la *Atlántida* de Rudbeck, la *Atlántida* de Huerta intentaba dejar constancia de las señas de identidad de un pueblo que se pretendía *vector* de la humanidad.⁷³ Donde Rudbeck había colocado a los *gotoatlantes*, Huerta situaba unos “atlánticos españoles” que les daban réplica punto por punto y, cuyas hazañas, superaban incluso la de los *hiperbóreos* nórdicos. Una flamante mitohistoria nacional comenzaba a hacer notar su presencia. Frente a ella Sarmiento podía manifestar su completo desacuerdo, su disconformidad ante la tentativa de convertir “la Atlántica de Platón a una Monarquía española post-diluviana”, pero no dejando de reconocer al propio tiempo que no era sólo en España donde “se quiso introducir aquella metamorphosis”. El “aplausos” cosechado por Rudbeck, el “docto sueco”, con su “aparato de paradojas antojadizas” le parecía por ello motivo de auténtica “irrisión”, resultando incluso más censurable que el de Huerta por su aplicación a una “Monarquía Sueca” cuya entidad no admitía comparación con la “Monarquía Española”.⁷⁴ Independientemente de ello la *metamorfosis* a la que aludía Sarmiento tampoco vendría a limitarse a esos dos casos. Como ya se ha indicado el protagonismo del mito *atlántido* estuvo lejos de atenuarse a lo largo del siglo, tal y como la *Atlántida* italiana imaginada por Gian Rinaldo Carli vendría a poner de manifiesto en la década de los setenta.⁷⁵ Tras la reiterada invocación de la Atlántida latía en el fondo una angustiosa interrogación sobre los orígenes que, más allá del mito en cuestión e incluso al margen de él, afectaba al conjunto de la reflexión sobre

⁶⁹ *Ibidem*, II, cap. 32, y en concreto p. 345.

⁷⁰ *Ibidem*, I, pp. 85 y 92 y, en la misma línea, II, pp. 195-197.

⁷¹ Sobre la primera obra citada y su contexto puede verse, G. Parry, *The Trophies of Time. English Antiquarians of the Seventeenth Century*, Oxford, Oxford University Press, 1995), cap. 11 “Phoenicia Britannica”. La *Cádiz Phenicia. Con el examen de varias noticias antiguas de España que conservan los escritores hebreos, phenicios, griegos, romanos y árabes* se encuentra en la Biblioteca Nacional (debo esta referencia a Eva Botella).

⁷² F. X. M. de la Huerta, *España Primitiva*, I, cap. 13 y, en concreto, p. 93.

⁷³ La expresión es de P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, p. 19.

⁷⁴ J. Santos Puerto, *Censura España Primitiva*, p. 560. No dejando finalmente de reconocer la posibilidad de que los antiguos pudieran haber conocido el nuevo mundo

⁷⁵ P. Vidal-Naquet, *op. cit.*, pp. 22-23 y 58 (nota 82).

el pasado remoto y, en última instancia, presionaba para la construcción de un nuevo *imaginario*, de una nueva mitología nacional.⁷⁶ La irrupción y el éxito de un fenómeno tan complejo —tan *alternativo* si se quiere al horizonte de la Ilustración— como el *panceltismo*, resulta impensable sin esas coordenadas previas. El propio país-insignia de la *crítica* tampoco se veía libre así de una reinterpretación *mítica* de su historia primera.⁷⁷

Con sus lógicas variantes esas tensiones identitarias, como ya hemos podido ver, tampoco eran ajenas a una monarquía que, como la española, venía debatiéndose en serias “incertidumbres de nación” desde la llegada de Felipe V.⁷⁸ Puestas así las cosas, la aparición de la *España Primitiva* puede cobrar entonces un cierto sentido. Como probablemente también lo cobra el poco atendido debate que, desde comienzos de la década de los cuarenta, pasa a librarse en el seno de la Real Academia de la Historia. Preguntándose sobre “El origen y patria primitiva de los Godos” como, asimismo, sobre “Cuál de los Reyes Godos fue y debe contarse primero de los de su Nación en España” los miembros de la docta institución no venían sino a reconocer oficialmente la entidad que por momentos estaba alcanzando la cuestión de los orígenes.⁷⁹ Con participación de Ignacio de Luzán y de Martín de Ulloa, la primera de esas preguntas se hacía eco del prolongado debate sobre los pueblos celtas iniciado a mediados del siglo anterior y que, a través de una supuesta vinculación de estos últimos con los *escitas*, ponía en cuestión el indiscutido monopolio étnico ejercido por los godos

⁷⁶ C. Grell, *L'Histoire entre érudition et philosophie*, París, PUF, 1993, pp. 195-219.

⁷⁷ C. Grell, *Dix-huitième*, pp. 755-762, 1119-1136; *L'Histoire*, pp. 257-274.

⁷⁸ P. Fernández Albaladejo, “La nación de los ‘modernos’. Incertidumbres de nación en la España de Felipe V”, en Josep Fontana, *Historia i projecte social*, Barcelona, Crítica, 2004, pp. 438-452.

⁷⁹ *Fastos de la Real Academia de la Historia* (1740), vol. II, pp. 123-405.

hasta ese momento.⁸⁰ El *moderno* Luzán se decantaba por la fidelidad a la vieja *Scanzia*,⁸¹ en tanto que Ulloa argumentaba fundadamente sobre la otra alternativa, colocando en este caso a *Escandia* como punto de llegada de una inicial migración escita.⁸² Ambos académicos muy conscientes en cualquier caso de que no les movía otra cosa que “el deseo de conocer el origen de unas gentes que fundaron nuestra Monarquía”. En claro mimetismo con lo sucedido en Francia,⁸³ la cuestión sobre Ataúlfo no dejaba de mostrar asimismo la necesidad de encontrar, después de Tarsis, un origen *segundo* sobre el que asentar establemente y desplegar, a partir de él, la posterior evolución de la monarquía. Apostando por Ataúlfo, Luzán, curiosamente, disentía en este caso de las dudas planteadas al respecto por “algunos modernos” como Mondéjar y Ferreras y, no menos, por su “erudito Compañero Don Francisco Manuel de la Huerta”.⁸⁴

⁸⁰ Véase al respecto las clarificadoras páginas de C. Kidd, *British Identities before Nationalism*, Cambridge, Cambridge University Press, 1999, pp. 185-210. La reflexión en la que entraba la Academia ya había sido planteada de hecho en 1672 por J. Pellicer en su *Población y lengua primitiva*; desmarcándose de las propuestas de Annio y del goticismo tradicional, el autor identificaba a los godos con los escitas, vinculando así la historia de España con uno de los reinos más antiguos surgidos después del Diluvio y, en última instancia, las pretensiones imperiales de la propia monarquía (debo esta referencia a Raquel Martín Polín).

⁸¹ La disertación de Luzán se encuentra entre las páginas 123-174; en la p. 133 muestra asimismo su simpatía por las “ingeniosísimas conjeturas” y “copiosa erudición” de Rudbeck.

⁸² Para la disertación de Ulloa véanse pp. 175-282

⁸³ En 1696 G. Daniel, en su *Histoire de France depuis l'établissement de la Monarchie française dans les Gaules*, había postulado esa posición para Clovis, afirmando que ninguno de los reyes anteriores “n'est demeurée en possession d'aucune partie de ce qu'on appelle aujourd'hui le royaume de France et que Clovis a été non seulement le premier roi chrétien des Français, mais encore le premier roi des Français dans les Gaules” (el texto y el debate mantenido en C. Grell, *L'Histoire*, pp. 207-212 y en concreto 209).

⁸⁴ Luzán, Disertación, p. 306. Huerta optaba en este caso por una tesis aparentemente más novedosa, situando a Wailia como el primer monarca de los godos y, al propio tiempo, confiriendo más credibilidad a “los monumentos de los antiguos” que a las propuestas de los “modernos” (cursivas en ambos casos en el original, p. 306); este punto de vista

De nuevo nuestro hombre volvía a aparecer dentro de un debate que, como en el caso de la *España Primitiva*, removía zonas profundas del imaginario hispano. Entre la *Atlántida* y *Ataúlfo*, Huerta había encontrado su *habitat* natural. Puede que, como afirmara Mayans, el fruto de su labor no fuese otro que el de una *España imaginaria*, pero el debate puesto en marcha era bien real. De su evolución, poco conocida por lo demás,⁸⁵ no pretendemos aquí ocuparnos, aunque quizás no resulte inoportuno dejar constancia de cómo la obra de un falsario pudo estar en el origen de ese movimiento. Tampoco es, por

otra parte, algo que sea para sorprenderse. Hace ya tiempo que Anthony Grafton viene señalando hasta qué punto el progreso de nuestra cultura occidental es tan hijo de sus verdades como de sus mentiras.⁸⁶ Tal vez Huerta requiera ser contemplado con otros ojos que los del *crítico* Mayans, que hasta ahora han venido siendo los nuestros. Por lo demás tendría su gracia que una lectura atenta a estos matices acabase reclamando un lugar para Huerta dentro del escenario de la *posmodernidad*, aunque me hago cargo que esto último quizás sea ya especular demasiado.

metodológico lo reitera en la breve “Proposición... sobre establecer unas Reglas Críticas y sobre el uso de autores coetáneos” (RAH, Mss. 11/8035, 1 pliego).

⁸⁵ Para lo que contamos con el reciente trabajo de Álvarez Martí-Aguilar sobre Valdeflores (véase nota 2); una comparación con la obra de Huerta resultaría sumamente interesante.

⁸⁶ A. Grafton, *Falsarios y críticos. Creatividad e impostura en la tradición occidental*, Barcelona, Crítica, 2001, *passim*.